

Relatos de regionalidade: tessituras da cultura

*Rafael José dos Santos**

Resumo

Os processos culturais contemporâneos trazem novos desafios para pensar a região e as regionalidades. A associação entre termos como cultura e região vem marcada historicamente pela influência de pressupostos culturalistas, fixando significados que não dão conta da dinamicidade das produções de sentido de regionalidade emergentes das ações e relações sociais que são produto e produtoras dos espaços. A partir de uma perspectiva que alia a concepção de cultura como texto com a idéia de região como modalidade de prática de espaço, propõe-se a noção de relatos de regionalidade. Estes relatos são formas de prática, apreensão e interpretação do espaço, ao mesmo tempo em que possibilitam apreendê-lo e interpretá-lo em seus sentidos de regionalidade, tal como se configuram na dinâmica cultural contemporânea.

Palavras-chave

Cultura; região; relatos de regionalidade.

Abstract

Our contemporary cultural processes have brought us new challenges as we think about region and regionalities. The association between words like culture and region has been historically marked by the influence of culturalist assumptions, which establish meanings that are unable to reflect the dynamic nature of regionality sense productions emerging from social actions and social relations that are the products and the producers of spaces. Under a perspective that combines the notion of culture as text to the idea of region as a sort of space practice, we propose the notion of regionality narratives. Such narratives are ways of practicing, grasping, and interpreting the space, at the same time they enable us to grasp and interpret it in its regionality meanings, as they have taken shape in our contemporary cultural dynamic.

Key words

Culture; region; regionality narratives.

* Doutor em Ciências Sociais (IFCH/UNICAMP), professor e pesquisador no Programa de Pós-Graduação em Letras, Cultura e Regionalidade de Universidade de Caxias do Sul.

1 Introdução

*Para uma pessoa, seu modo de vida é simplesmente humano;
são os outros que são étnicos, idiossincráticos,
culturalmente peculiares.*
Terry Eagleton (2005, p. 43).

EXISTEM, DO PONTO DE VISTA CULTURAL, lugares em que a idéia de *regional* assume um papel bastante significativo, sob a forma de *cultura regional* ou de *regionalismo*, ou de ambas. Trata-se de formas de pensar o mundo e, sobretudo, de situar-se nele em relação a outros lugares: o *regional* coloca-se como um elemento significativo da representação de identidade. Existem lugares em que a idéia não se coloca como mediadora da experiência social, ou seja, mesmo situado localmente, o local não se pensa como *regional*. Parafraseando Eagleton, nesses casos são os outros que são regionais. Se for verdade que a representação do *regional* é “uma forma de representação objetual do particular” (POZENATO, 1974, p. 17), nem todo particular se define adjetivamente ou, em outros termos, se representa simbolicamente como *regional*.

Há processos históricos, econômicos, políticos e propriamente culturais para essa distinção. Processos constitutivos da modernidade, da formação dos Estados nacionais e da própria divisão assimétrica das relações entre nações, e, dentro das nações, entre diferentes regiões, processos que instauraram pólos hegemônicos, os *centros* e, por exclusão, as *periferias*. Relações de poder, sem dúvida, e que determinam posições no espaço social no qual uns qualificam outros como “étnicos” e “culturalmente peculiares”, como na epígrafe de Eagleton. Da mesma forma, é nesse jogo de forças que o *regional* é construído como traço distintivo do local, apropriando-se e reelaborando significantes que podem incluir da paisagem às práticas linguísticas, da culinária à religiosidade e à origem comum – de imigrantes, migrantes ou escravos, por exemplo. Essa construção do *regional* integra uma modalidade de luta simbólica ou, nos termos de Bourdieu:

As lutas a respeito da identidade étnica ou regional, quer dizer, a respeito de propriedades (estigmas ou emblemas) ligadas à *origem* através do *lugar* de origem e dos sinais duradouros que lhe são correlativos, como o sotaque, são um caso particular das lutas das classificações [...] (2003, p. 113).

Historicamente no Brasil o *regional* aparece em contraposição ao *nacional*: assim parece, por exemplo, ser o caso das reivindicações regionalistas de Gilberto

Freyre nos anos 1920, que chega a propor que o *nacional* se defina a partir da pluralidade regional, idéia contrária aos projetos de uma identidade nacional singular associada ao modernismo paulista (FREYRE, 1996). Entretanto, a emergência de processos culturais mundializados acaba por redimensionar a problemática da região, juntamente com outras categorias e realidades: “A totalidade mais ampla, heterogênea e contraditória em formação com a sociedade global, confere outra figuração às partes e aos segmentos, regiões e nações, grupos e classes” (IANNI, 1992, p. 51). Nesse contexto, “a idéia ou conceito de região começa a adquirir um novo sentido” (POZENATO, 2003, p. 153). Se na Europa isso pode apresentar-se na forma de oposição, por exemplo, entre uma região da França e a Europa (e não mais a própria França)¹, outros contrapontos podem ser apreendidos, como no caso do movimento musical Manguebeat dos anos 1990, em Pernambuco, pela frase de um de seus principais mentores: “Pernambuco embaixo dos pés e minha mente na imensidão”. (citado por VARGAS, 2007).

Contudo, se o processo de mundialização da cultura coloca as questões regionais em outros termos, parecem persistir ainda, principalmente no senso comum, concepções do regional construídas com base em paradigmas que, no mínimo, perderam seu potencial heurístico, ou em outros termos, extraíam seus sentidos de outro contexto histórico. Penso na afirmação de uma cultura *regional* fundamentada na associação mecânica entre, de um lado, um conjunto de valores, estilos-de-vida, práticas sociais, modos de fazer, saberes e artefatos culturais e, de outro, uma determinada territorialidade. Essa visão tem desdobramentos imediatos na problemática da identidade, pois acaba por supor, enunciar ou, muitas vezes, reivindicar uma *identidade cultural regional*, em alguns casos sob a forma de identidade *étnica* compartilhada pelos membros de um grupo *portador* de valores *regionais*. Essa visão é construída em detrimento de uma concepção metodológica que priorize as apreensões das produções de sentido na vida cotidiana das pessoas, nas práticas culturais que podem ir desde o uso de dialetos até rituais coletivos, profanos e sagrados, mas que incluam também os conflitos e ambigüidades, dimensões quase sempre exorcizadas dos discursos ideologizados sobre as culturas regionais. Podemos fazer aqui uma analogia com as reflexões de Eagleton acerca da pluralidade cultural. Em uma crítica àqueles que

¹ Como ilustra Pozenato (2003, p. 154) em relação ao slogan “Montpellier no coração, a Europa na cabeça”.

defendem perspectivas onde as reivindicações de identidade fundamentam-se pura e simplesmente na afirmação acrítica da pluralidade surgem questões complexas, como as apontadas por Eagleton de modo irônico:

Historicamente falando, existiu uma rica diversidade de culturas de tortura, mas mesmos pluralistas sinceros relutariam em sancionar isso como mais uma instância da colorida tapeçaria da experiência humana. Os que consideram a pluralidade como um valor em si mesmo são formalistas puros e, obviamente, não perceberam a espantosamente imaginativa variedade de formas que, por exemplo, pode assumir o racismo.(EAGLETON, 2005, p. 28).

O mesmo princípio pode ser aplicado às defesas das culturas regionais – e seus desdobramentos em termos de identidades culturais. O regional, por si só, não constitui necessariamente uma positividade ou um dos mosaicos da “colorida tapeçaria” da diversidade.

2 Problematizando

Há algo de contemporâneo e de anacrônico na acepção tradicional do regional – ou do regional como tradição. O dado de contemporaneidade reside no fato de muitas reivindicações regionais – e regionalistas – se intensificarem em um momento histórico que, de início, parecia tender a abafar os localismos:

No âmbito da sociedade global, as sociedades tribais, regionais e nacionais, compreendendo suas culturas, línguas e dialetos, religiões e seitas, tradições e utopias não se dissolvem, mas recriam-se. A despeito dos processos avassaladores, que parecem destruir tudo, as formas sociais passadas permanecem e afirmam-se por dentro da sociedade global. (IANNI, 1992, p. 77).

O anacronismo não reside na persistência – ressignificada – da região, mas nos pressupostos que fundamentam determinadas representações sobre ela e, sobretudo, em certos discursos cuja tonalidade laudatória obscurece a idéia de região como processo e constructo cultural. Trata-se de construções, com maior ou menor grau de sistematização teórica, produzidas e colocadas em cena, vale dizer, levadas ao terreno das lutas simbólicas em torno de sua definição, por diferentes atores sociais.

Antes de prosseguir, contudo, há a necessidade de uma advertência: a intenção aqui não é a de questionar a validade e, principalmente, as conquistas políticas das reivindicações regionais, de minorias, de identidades, naquilo que elas trazem em termos de visibilidade de grupos até recentemente excluídos e, não raro, estigmatizados,

nos processos culturais mais abrangentes. O problema, simultaneamente teórico e político, emerge quando uma categoria como *cultura regional* serve para subsidiar ideologias como aquela que associa o desenvolvimento econômico de uma região às “virtudes étnicas” (MOCELLIN, 2008, p. 171) de seu “povo” ou, o que é pior, atribuir a pobreza de outras regiões à ausência destas qualidades, fazendo retornar, ou quem sabe apenas despertar de seu sono, paradigmas relacionados aos determinismos biológicos e geográficos.

Os pressupostos antropológicos que serviram de base para a reivindicação de visibilidade de determinados grupos sociais acabam em uma inversão de sinais que leva, por exemplo, a posturas discriminatórias, como aquelas que permeiam discursos de aversão ideológica ao Norte e Nordeste, no caso brasileiro. Em um percurso no mínimo estranho, a perspectiva culturalista vê-se aliada das determinações biológicas contra as quais voltou suas baterias de artilharia (pesada) na primeira metade do século XX.

Finalmente, do ponto de vista teórico, parece que uma confluência do culturalismo norte-americano com a visão do romantismo acerca de comunidades rurais – e é no rural, via de regra, que muitos regionalismos identificam as *culturas regionais* – acabou por constituir uma concepção do regional à qual se associam atributos que hoje são colocados em posição crítica, como, por exemplo, o de *autenticidade*, com seu pressuposto essencialista², isto é, não histórico e não relacional, acerca da cultura. O essencialismo pode ser, do ponto de vista teórico, tão arriscado quanto o relativismo.

3 Romantismo e culturalismo: insularidade, essência e autenticidade

Para colocar o debate em um novo plano, é preciso resgatar a idéia de que as definições, inclusive as definições científicas, são parte de um jogo de relações de força entre diferentes atores sociais (BOURDIEU, 2003), e o lugar de onde se fala, ele também, é marcado e constitutivo da maior ou menor legitimidade de quem enuncia as definições. Trata-se do poder simbólico em ação, ou seja, do poder de “fazer ver e fazer crer, de dar a conhecer e de fazer reconhecer, de impor a definição legítima das divisões do mundo social e, por este meio, de fazer e de desfazer os grupos” (BOURDIEU, 2003, p. 113).

² Essencialismo que pode ser também compreendido como aquilo que Bourdieu denomina de “modo de pensar substancialista, que é o do senso comum – e do racismo – e que leva a tratar as atividades ou preferências próprias a certos indivíduos ou a certos grupos de uma certa sociedade, em um determinado momento, como propriedades substanciais, inscritas de uma vez por todas em uma espécie de *essência* biológica ou – o que não é melhor – cultural [...]” (BOURDIEU, 1996, p.17). Ver também Bourdieu (2003, p. 27-28).

Acrescente-se a isso o fato das sistematizações e dos enunciados, em nosso caso acerca do *regional*, caracterizarem-se por escolhas entre aquilo que *é* e o que *não é*, entre o que está *dentro* e o que está *fora* – mesmo partilhando o mesmo espaço e integrando a mesma dinâmica cultural – gerando lacunas e silêncios. E como assinala Marilena Chauí:

O discurso ideológico é um discurso feito de espaços em branco, como uma frase na qual houvesse lacunas. A coerência desse discurso [...] não é uma coerência nem um poder obtidos *malgrado* as lacunas, *malgrado* os espaços em branco, *malgrado* o que fica oculto; ao contrário, é *graças aos brancos*, *graças às lacunas* entre as suas partes, que esse discurso se apresenta como coerente (1989b, p. 21-22)

Um primeiro passo é procurar a gênese de determinadas representações. No caso da representação da *cultura regional*, é interessante seguir a pista delineada por Renato Ortiz (1996) quando trata da relação entre identidade e territorialidade.

Para discutir a questão da identidade, Ortiz retoma o percurso teórico da escola culturalista norte-americana, em particular quando ela vincula as noções de caráter e personalidade aos padrões culturais dos grupos estudados. Considerando que o indivíduo, sua personalidade e seu caráter, são produtos da socialização, antropólogos como Ruth Benedict, Margareth Mead (ex-alunas de Franz Boas) e Ralph Linton estendem, cada um ao seu modo, esses atributos “ao conjunto da própria organização social” (ORTIZ, 1996, p. 69). Como consequência,

De alguma maneira, a escola culturalista norte-americana acaba psicologizando o domínio do social: o que é individual torna-se identidade coletiva. O caráter étnico de um grupo passa então a ser concebido como a cultura partilhada pelos seus membros. (ORTIZ, 1996, p. 69).

É necessário ressaltar que o esforço culturalista buscava, entre outras coisas, deslocar a questão dos comportamentos humanos da esfera das determinações raciais e geográficas para o âmbito propriamente cultural, seguindo as linhas gerais de Franz Boas (2004), o que significou tanto um avanço no campo científico como no âmbito político, em particular no contexto norte-americano. Entretanto, retomando as análises de Ortiz, a escola culturalista construía seus trabalhos inicialmente junto a grupos caracterizados pela insularidade, o que resultaria em pressupostos acerca das culturas marcados por concepções de “integração, de territorialidade e de centralidade” (ORTIZ,

1996, p. 69). Essas concepções tornam-se problemáticas quando os antropólogos culturalistas voltam seus olhares para questões relacionadas às nações³:

[...] o que eles fazem é simplesmente transpor um esquema teórico, testado anteriormente, para a compreensão de um outro tipo de sociedade. A identidade ganha assim uma nova dimensão, consubstanciando-se em “caráter nacional”. (ORTIZ, 1996, p. 70).

O caráter nacional passaria, então, à suposição de uma essência, um aspecto irredutível da cultura que marcaria a identidade de seus membros. O autor vê aqui uma versão antropológica da concepção filosófica de Herder, segundo a qual “Cada povo seria uma totalidade *sui generis*, uma modalidade com essência própria” (ORTIZ, 1996, p.70). Entra em cena, então, o que Ortiz denomina de “obsessão ontológica” (1996, p. 73) acerca da identidade.

Nota-se, aqui, em uma perspectiva *a posteriori*, um encontro entre a antropologia culturalista norte-americana e uma tradição que lhe é anterior: aquela do movimento romântico que atribuía ao *povo* – e ao espaço do campo – uma aura de autenticidade, que viria posteriormente a impregnar as representações acerca das produções culturais populares de origem rural, fato que se encontra nas raízes do folclorismo⁴. De acordo com Marilena Chauí, na perspectiva do Romantismo,

delineiam-se os traços principais do que se tornou a Cultura Popular: primitivismo (isto é, a idéia de que a cultura popular é retomada e preservação de tradições que, sem o povo, teriam sido perdidas), comunitarismo (isto é, a criação popular nunca é individual, mas coletiva e anônima, pois é a manifestação espontânea da Natureza e do Espírito do Povo) e purismo (isto é, o povo por excelência é o povo pré-capitalista, que não foi contaminado pelos hábitos da vida urbana – na Europa, são os camponeses que, vivendo próximos da Natureza e sem contatos com estranhos, preservaram os costumes primitivos em sua pureza original; [...]) (CHAUÍ, 1989a, p. 29-30).

Em seu trabalho de síntese das pesquisas promovidas pela FUNARTE no início dos anos 1980 e reunidas sob o tema “O Nacional e o Popular na Cultura Brasileira”, Marilena Chauí identifica uma concepção segundo a qual

o popular é imóvel-imutável-eterno e, por conseguinte, fornece o “caráter nacional” cuja mobilidade, mudança e temporalidade só podem ser aceitas sob a condição de não “interferirem” na

³ De acordo com Ortiz, esse deslocamento de objeto tem dimensões ideológicas ligadas ao contexto da Segunda Guerra Mundial e “os estudos sobre o caráter nacional” eram, inclusive, financiados por agências do governo (1996, p. 70).

⁴ Ver Renato Ortiz. *Românticos e Folcloristas* (1992).

cristalização do popular, visto ser este o portador da essência da nacionalidade. (CHAUÍ, 1983, p. 98).⁵

Na relação entre culturalismo e caráter, podemos localizar idéias acerca do *caráter brasileiro* em uma tradição inaugurada por Gilberto Freyre, que traz a marca de sua passagem pela *Columbia University* tendo sido aluno de Franz Boas, mas que cria um culturalismo a seu modo⁶. De qualquer maneira, no Prefácio à primeira edição de *Casa Grande e Senzala*, ele afirma ter aprendido “a considerar fundamental a diferença entre *raça* e *cultura*; a discriminar entre os efeitos de relações puramente genéticas e os de influências sociais, de herança cultural e de meio” (FREYRE, 1980, p. 11, itálicos no original). Para Renato Ortiz (1986, p. 40-41), a obra de Freyre supera as ambigüidades das quais a problemática do *ser nacional* encontrava-se prisioneira quando pensada em termos raciais. Entretanto, o sucesso da empreitada não residia apenas nas idéias do sociólogo pernambucano, mas também no contexto histórico e político em que a sociedade brasileira se encontrava nos anos 1930, o que propiciou as condições para a disseminação do “mito das três raças” e da idéia de mestiçagem que acaba por transformar-se no núcleo – lembrando a idéia culturalista de *caráter* – de uma ideologia da identidade nacional:

O mito das três raças torna-se então plausível e pode se atualizar como ritual. A ideologia da mestiçagem, que estava aprisionada nas ambigüidades das teorias racistas, ao ser reelaborada pode difundir-se socialmente e se tornar senso comum, ritualmente celebrado nas relações do cotidiano, ou nos grandes eventos como o carnaval e o futebol. O que era mestiço torna-se nacional. (ORTIZ, 1986, p. 41).

Um paradoxo da história: Freyre, desde os anos 1920, empenhava-se em uma militância regionalista que pretendia “inspirar uma nova organização do Brasil” inspirada na idéia de “articulação inter-regional”: “Pois de regiões é que o Brasil, sociologicamente, é feito, desde os seus primeiros dias. Regiões naturais a que se sobrepuseram regiões sociais”. (FREYRE, 1996, p. 50). A apropriação e reelaboração da noção de mestiçagem, bem como sua inclusão no quadro ideológico do Estado Novo, constituem parte de uma política que viria a se contrapor frontalmente as reivindicações

⁵ Não é intenção deste trabalho discutir as diferentes concepções do “nacional-popular” no itinerário do processo cultural no Brasil. Sobre o tema ver também: Marilena Chauí. *Conformismo e Resistência* (1989) e Renato Ortiz. *Cultura Brasileira e Identidade Nacional* (1986) entre outros.

⁶ Como de resto são quase todas as criações do Mestre de Apipucos.

e práticas com marcas regionais que sugerissem, ou que fossem interpretadas, como tentativas de fissura no projeto nacionalista.

Por outro lado, o discurso da “articulação inter-regional” no Manifesto Regionalista não esconde sua visão de que o Nordeste seria a síntese da brasilidade: “Pois o Brasil é isso: combinação, fusão, mistura. E o Nordeste, talvez a principal bacia em que se vem processando essas combinações, essa fusão, essa mistura de sangue e valores que ainda fervem [...]” (FREYRE, 1996, p. 72).

A fortuna crítica sobre a obra de Freyre e seus desdobramentos é bastante extensa⁷, e o que nos interessa ressaltar é que tanto na construção da idéia de mestiçagem como em seu regionalismo o romantismo aparece recorrente. Em relação ao Manifesto, nas palavras de Oliven (2006, p. 48),

sua posição [de Freyre] se aproxima muito da visão dos românticos que se ocuparam da cultura popular na Europa do século XIX e para os quais a autenticidade contida nas manifestações populares constituiria a essência do nacional.

Resta ainda a questão da insularidade. É comum atribuir-se as permanências culturais em determinadas regiões às suas condições de relativo isolamento, à ausência relativa de contatos interculturais. Isso pode ser efetivamente comprovado em várias situações, como no caso das colônias de imigrantes italianos da Serra Gaúcha que, além do aspecto geográfico, mantiveram durante certo período também “um ambiente lingüístico, igualmente, diferenciado e isolado” em relação à sociedade abrangente (POZENATO e RIBEIRO, 2004, p. 19). Entretanto, se nessa condição insular configura-se uma nova cultura, isso não significa que ela seja portadora de uma essência ou de uma autenticidade irreduzível, embora, sem dúvida, seja caracterizada por uma originalidade. Existe um percurso histórico anterior ao movimento imigratório, existem contatos interculturais que, não obstante a pouca intensidade ou extensão, introduzem novos elementos: a história não pára. Fora isso, as situações insulares podem ser concebidas como instantâneos de processos culturais, momentos de síntese.

Podemos pensar assim uma das preocupações de Fredrick Barth ao elaborar sua concepção de etnicidade⁸ fundada nas fronteiras entre os grupos e não no fato de “se

⁷ Entre muitas, em relação à idéia de caráter nacional, destaco Mota (1985) e Moreira Leite (1983).

⁸ A referência a Barth está sendo utilizada aqui para refletir sobre a questão da insularidade. Quanto à etnicidade e seu correlato etnia, até o momento, sinto-me desafiado pela afirmação de Bourdieu de que se trata de “eufemismos eruditos para substituir a noção de ‘raça’, contudo, sempre presente na prática” (2003, p. 112).

compartilhar uma mesma cultura” (1998, p. 191), o que seria para o autor muito mais um resultado do que “uma característica primária e definicional da organização do grupo étnico” (Idem). Conforme Barth, a definição dos grupos a partir de si mesmos

limita igualmente o âmbito dos fatores que utilizamos para explicar a diversidade cultural: somos levados a imaginar cada grupo desenvolvendo sua forma cultural e social em isolamento relativo, essencialmente, reagindo a fatores ecológicos locais, ao longo de uma história de adaptação por invenção e empréstimos seletivos. Esta história produziu um mundo de povos separados, cada um com sua cultura própria e organizado numa sociedade que podemos legitimamente isolar para descrevê-la como se fosse uma ilha. (BARTH, 1998, p. 190).

Sob certo ponto de vista, isso nos remete ao texto de Malinowski, quando convida o leitor a imaginar-se “[...] sozinho, rodeado apenas de seu equipamento, numa praia tropical próxima a uma aldeia nativa, vendo a lancha ou o barco que o trouxe afastar-se no mar até desaparecer de vista” (1978, p. 19). O artifício semântico que produz a impressão de um mundo isolado a ser desvendado pelo etnógrafo desmorona na continuação da narrativa: “Tendo encontrado um lugar para morar no alojamento de algum homem branco – negociante ou missionário – você nada tem para fazer a não ser iniciar imediatamente seu trabalho etnográfico” (1978, p. 19).

Em outro contexto, quando Ariano Suassuna e os demais membros do Movimento Armorial concebem a cultura do sertão em seu relativo isolamento⁹, identificam na síntese das contribuições ibérica, moura e indígena a essência da autenticidade nordestina, objetivada na idéia de “acastanhamento”, perdendo de vista que os constantes hibridismos, que levaram àquela configuração, não se interrompiam ali:

O que Suassuna e os armoriais construíram foi um retorno ao que consideravam o gomo da criação popular, o nascedouro cultural do povo. Em uma palavra: a *tradição*, entendida aqui como a construção romântica de uma saudade, sentimento revelador de uma situação de desmontagem, de perda das referências tidas como fundamentais [...] (VARGAS, 2007, p. 51).

Cultura como totalidade antropológica definidora de um caráter, identidade como essência, autenticidade como característica do popular rural (do *volksgeist*), todos esses aspectos aparecem em maior ou menor grau, tanto nas questões da identidade

⁹ Em contraposição à maior exposição aos contatos interculturais do litoral.

nacional como em noções relacionadas ao *regional*, o que não parece ser algo gratuito, mas produto do uso de um determinado paradigma metodológico com conseqüências teóricas. Não se trata, contudo, de atribuir aos *ismos* da antropologia cultural ou dos românticos, a responsabilidade por alguma incorreção na apreensão dos processos culturais: fazê-lo é repetir o equívoco reducionista que caracterizou, por exemplo, os detratores da modernidade nas últimas duas décadas do século passado. A nosso favor temos apenas a visão de perspectiva e de retrospectiva histórica que sempre faltará ao presente, por mais reflexivos que tentemos ser em nossas elaborações.

4 Relatos de regionalidade: “piscadelas”

A pretensão das reflexões que seguem baseia-se na busca de alternativas para a apreensão de manifestações de *regionalidade* minimizando os riscos das idealizações – e das apologias –, procurando dar conta também de novos processos culturais que marcam, na contemporaneidade, as problemáticas relativas às *culturas regionais*. Esse esforço está longe de ser original, pois parte de pressupostos teóricos que vêm orientando pesquisas voltadas para a questão da regionalidade (POZENATO e RIBEIRO, 2004; POZENATO, 2003). Minha intenção é retomar esses pressupostos e buscar construir, a partir deles e de outras referências, uma proposta de apreensão e interpretação do *regional*.

Uma cultura regional concebida como o *conteúdo* cultural de uma região e tudo o que dela emerge como produção – literária, por exemplo – traz em si os mesmos riscos que a aplicação dos pressupostos do culturalismo norte-americano correu ao voltar seus olhos para as questões nacionais: conceber a região como insularidade, atribuir-lhe uma centralidade, um caráter irredutível à sua população, que passa a ser interpelada como *povo*, portadora de uma essência e uma autenticidade. Esta concepção encontra-se na base de muitas reivindicações regionalistas com implicações ideológicas. Além disso, tanto no senso comum como em sistematizações com maior ou menor grau de elaboração, a partir dos significantes presentes na história emergem mitos de origem que são ritualizados em nome de uma tradição (OLIVEN, 2006; BRUM, 2006). Do ponto de vista metodológico, leva, por exemplo, à inventariação pura e simples de *traços culturais*, práticas lingüísticas, fazeres e saberes do cotidiano, reeditando as

perspectivas folcloristas. A partir desses traços, define-se uma identidade *regional*¹⁰. Cabem aqui duas observações: a prática da inventariação e do registro assume um papel importante no que diz respeito à preservação de elementos culturais, principalmente se considerarmos a intensidade e a extensão das mudanças na modernidade tardia: desse ponto de vista, trata-se de uma iniciativa que permite resguardar determinados elementos culturais e históricos, sobretudo aqueles privilegiados pela *petite histoire*, contra as forças centrípetas da modernização. Além disso, o inventário e o registro de elementos culturais são também parte constitutiva do trabalho etnográfico. Entretanto, esses esforços de registro não encerram sentidos unívocos, tampouco revelam, de *per se*, quaisquer características essenciais de identidade ou de regionalidade.

Há, pelo menos, dois problemas a serem tratados: o primeiro diz respeito à concepção de cultura subjacente à visão da cultura como conteúdo simbólico de uma região, expresso no conjunto de seus elementos; o segundo, não menos complexo, refere-se às noções de região e de limites regionais, ou seja, suas fronteiras, que na contemporaneidade já não podem ser pensadas dentro de limites físicos, se é que puderam ser pensadas assim em algum momento da história.

Um primeiro passo é o retorno a Geertz (1978, p. 15) com seu conceito de cultura como um texto, como uma teia tecida pelos atores em suas ações sociais investidas de sentidos a serem interpretados. Essa concepção constituiu um divisor de águas nos estudos da cultura, inclusive em ruptura com a perspectiva culturalista, com importantes desdobramentos metodológicos:

O que o etnógrafo enfrenta, de fato – a não ser quando (como deve fazer, naturalmente) está seguindo as rotinas mais automatizadas de coletar dados – é uma multiplicidade de estruturas conceptuais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares e implícitas, e que ele tem que, de alguma forma, primeiro apreender e depois apresentar (1978, p.20).

Os produtos, as paisagens e os repertórios culturais podem ser constitutivos da teia da cultura, mas não a definem como totalidade autocontida e insular. A cultura inclui esses elementos, mas abrange também os sentidos de suas produções e as relações sociais das quais essas produções emergem, e suas inter-relações e, hoje podemos dizer também, trans-relações com outras configurações culturais.

¹⁰ Fredrick Barth ao tratar da identidade étnica, afirma que “o ponto central da pesquisa torna-se a fronteira étnica que define o grupo e não a matéria cultural que ela abrange” (1998, p. 195).

A partir dessa concepção podemos pensar que uma cultura não se circunscreve ou se insere em uma região: ela a *escreve*, parafraseando Geertz, e os fios da teia da cultura são tecidos a partir de relações sociais. De acordo com Weber, uma relação social é “o comportamento reciprocamente *referido* quanto ao seu conteúdo de sentido por uma pluralidade de agentes e que se orienta por essa referência” (1991, p. 16. Itálico do autor).

A partir de Geertz, resgatando Weber, podemos, então, compreender as dimensões e os alcances da proposta de Pozenato de “deslocamento da questão da região para a questão da regionalidade” (2003, p. 151).

A existência de uma rede de relações de tipo regional num determinado espaço ou acontecimento não os reduz a espaços e acontecimentos puramente regionais. Serão regionais enquanto vistos em sua regionalidade. (2003, p. 151)

As “relações de regionalidade” podem ser interpretadas, portanto, como modalidades de relações sociais¹¹ na acepção weberiana e, sob tal perspectiva, podem ser *compreendidas* – lembrando que, para Weber, a sociologia tem como finalidade “compreender interpretativamente a ação social (1991, p. 1)¹² – a partir das pistas fornecidas por Geertz.

Considerando que os sentidos de regionalidade são tecidos culturalmente pelas ações sociais de homens e mulheres, e que uma região pode ser vista como “um feixe de relações a partir do qual se estabelecem outras relações, tanto de proximidade como de distância” (POZENATO, 2003, p. 157), estabelece-se uma perspectiva que minimiza o risco de tomar a cultura e a região enquanto totalidades fechadas. Instaure-se, então, a necessidade de um olhar muito mais complexo, descentrado, menos preocupado em relacionar traços – com conotações de *tipicidade* – a representações de identidade, do que em buscar compreender e interpretar os sentidos cotidianamente construídos e partilhados. De certa maneira nos aproximamos de Michel de Certeau, quando afirma que “A ‘região’ vem a ser portanto o espaço criado por uma interação. Daí se segue que, num mesmo lugar, há tantas ‘regiões’ quantas interações ou encontros entre programas” (2002, p. 212).

¹¹ Pozenato adverte, entretanto, que elas não são exclusivas (2003, p. 155).

¹² Ou para Pierre Bourdieu (1983, p. 159): “Compreender não é reconhecer um sentido invariante, mas apreender a singularidade de uma forma que só existe num contexto particular”.

Dentro da tessitura de ações, relações e sentidos, podemos pensar também na possibilidade de apreender *práticas de regionalidade*, em moldes análogos àqueles que Michel de Certeau chama de “práticas de espaço” (2002, p. 200). Para isso podemos partir da distinção feita pelo autor entre *lugar* e *espaço*¹³. O primeiro, entendido como

a ordem (seja qual for) segundo a qual se distribuem elementos nas relações de coexistência. Aí se acha portanto excluída a possibilidade, para duas coisas, de ocuparem o mesmo lugar. [...]. Um lugar é portanto uma configuração instantânea de posições. Implica uma indicação de estabilidade. (CERTEAU, 2002, p. 201).

Já o “espaço” supõe a prática humana e histórica:

Existe *espaço* sempre que se tomam em conta vetores de direção, quantidades de velocidade e a variável tempo. O espaço é um cruzamento de móveis. É de certo modo animado pelo conjunto dos movimentos que aí se desdobram. Espaço é o efeito pelas operações que o orientam, o circunstanciam, o temporalizam e o levam a funcionar em unidade polivalente de programas conflituais ou de proximidades contratuais. (CERTEAU, 2002, p. 202).

Uma região definida em termos culturais equivaleria, portanto, a um *espaço*, se a compreendermos como construída por um conjunto de práticas, de ações e relações sociais. Uma região cultural estaria para as delimitações físicas, como o *espaço* está para o *lugar* nos termos de Certeau, ou seja, se “*o espaço é um lugar praticado*” (2002, p. 202, *italico no original*), à *região* corresponderiam modalidades de práticas de espaço, incluídos aí os relatos constitutivos das “táticas cotidianas”. Sobre os relatos, diz Michel de Certeau que são

aventuras narradas, que ao mesmo tempo produzem geografias de ações e derivam para os lugares comuns de uma ordem, não constituem somente um “suplemento” aos enunciados pedestres e às retóricas caminhatórias. Não se contentam em deslocá-los e transpô-los para o campo da linguagem. De fato, organizam as caminhadas. Fazem a viagem, antes ou enquanto os pés a executam (2002, p. 200).

O princípio da reflexão de Certeau é o da passagem “das estruturas às ações”, sendo os relatos modalidades de “*ações narrativas*” que permitem “precisar algumas formas elementares das práticas organizadoras de espaço” (2002, p. 201). Em Michel de Certeau, o espaço, assim como o lugar e a região, não é necessariamente uma macro realidade: tanto a caminhada de um pedestre pela rua como a leitura de um texto

¹³ A adoção dessa distinção tem caráter argumentativo, não significando adesão a disputas simbólicas no campo científico acerca de tais categorias.

constituem práticas de conversão de lugar em espaço, sutilezas do cotidiano. Em nossa analogia entre o *espaço*, na concepção de Certeau, e a *região* sob uma perspectiva cultural, podemos, então, pensar na possibilidade da existência de *relatos de regionalidade*. Tal como nos relatos de espaço, os *relatos de regionalidade* não são transposições da região (ou do regional) para a linguagem. Antes, eles são co-produtores de regionalidades, na medida em que se constituem de sentidos partilhados e, lembrando Weber, *reciprocamente referidos*.

Os relatos de regionalidade não se confundem com narrativas de obras literárias consideradas regionalistas, embora possam ser apreendidos também em *corpora* desses gêneros. O mesmo princípio pode ser estendido a outras modalidades de produções e práticas culturais, cotidianas ou não, como os elementos culturais extraídos “de um *texto* anterior e recontextualizados em um novo *texto*”, no caso dos estudos dos processos culturais relativos à imigração italiana na Serra Gaúcha (POZENATO e RIBEIRO, 2004, p. 18), comportando a perspectiva de que novos sentidos – novos relatos de regionalidade, eu acrescentaria – estão constantemente em construção histórica. Esse pressuposto teórico sobre um caso particular vale, na verdade, para um universo bastante amplo de processos culturais de des-contextualização e re-contextualização, como no caso dos africanos de diferentes origens trazidos para o Brasil.

Práticas de regionalidade não constituem conjuntos de objetos passíveis de serem pensados fora de seus contextos particulares de significação. Não se trata de instituir tipologias de narrativas, de discursos ou de fazeres que possam ser abstraídos dos contextos culturais – dos quais eles são constituintes e nos quais eles são constituídos – para então, em procedimentos analíticos, transformarem-se em unidades a serem submetidas a exames analíticos ou a conexões causais. Relatos e práticas de regionalidade são como as “piscadelas” do famoso exemplo de Ryle, utilizado por Geertz (1978), constituindo, assim, a densidade cultural a ser apreendida e interpretada. Relatos de regionalidade são chaves de interpretação.

Permitindo-me um exemplo de ordem pessoal. Da janela de meu escritório, em minha casa, tenho a vista do quintal da casa de nossos vizinhos. Nele, há uma parreira, fato prosaico. Entretanto, se esse quintal estivesse em outro lugar que não em uma região onde se produz uvas e vinhos, e se meu vizinho não fosse descendente de

imigrantes italianos, e mais, se não tivesse crescido “na colônia”, onde sua família ainda reside e cultiva uvas, certamente não me ocorreria citá-lo como exemplo: a parreira de meu vizinho é um elemento de um relato de regionalidade, temos ali a *região praticada*, e, como na cultura sob a ótica de Geertz, alguém que a interpreta.

Pode-se pensar da mesma forma a arquitetura, como no exemplo de Pozenato (2003, p. 29) ao comentar que, mesmo com mudanças nos padrões de construção na região de colonização italiana da Serra Gaúcha, mantém-se a tradição das cozinhas espaçosas, e que isso remete a uma concepção desse espaço como lugar de convivência: “mais próximo ao doméstico, mais próximo do comer, mais íntimo”, o que leva aos significados da cozinha e da comida como práticas de regionalidade. Poderíamos pensar também no papel que desempenham as churrasqueiras nas casas e apartamentos gaúchos: práticas de espaço, práticas de regionalidade.

As memórias podem ser vistas também como relatos de regionalidade:

No tempo da quaresma não se comia carne. Começávamos [a abstinência] na quarta-feira. Comíamos carne uma vez e duas ou três vezes fazia-se abstinência, diziam abstinência e não se comia carne. Às sextas-feiras não comíamos carne. Minha mãe preparava couve ou comíamos também bacalhau. O bacalhau era barato e podíamos comprá-lo. Havia as flores de abóbora e ela sabia preparar peixes, então, os comíamos. Faziam os tortéi, nós os chamávamos de *bolinhos*, mas eram tortéis e queijo, polenta, ovos e omelete com cebolas ou *erbete*. E nada de carne. No sábado, uma refeição com carne, na quarta-feira, também, e na sexta-feira, todo o dia sem carne. E assim passávamos 40 dias, não terminava nunca... Aos sábados, durante a quaresma, comíamos carne uma vez ao dia. Depois estava liberada. Às sextas-feiras [além da abstinência] também fazíamos jejum. Minha mãe nos fazia jejuar, comer pouco. Naquela época era assim. Meus pais queriam que fosse assim porque com meus avós fora assim.¹⁴

Religiosidade, tabus alimentares, acesso a ingredientes, práticas de preparo, percepção do tempo, tradição: o relato de memória é também uma “interpretação em primeira mão” (GEERTZ, 1978, p. 25). Há mais, contudo: o relato foi originalmente feito em dialeto vicentino entrecortado por formas dos dialetos milanês e bergamasco, além de “léxicos da língua portuguesa” e alguns “de características híbridas”, conforme Ribeiro (POZENATO e RIBEIRO, 2004, p. 326). A densidade reside, portanto, não

¹⁴ Entrevista dada por Aleixo Piazza, nascido em Nova Milano, no município de Farroupilha, RS, à pesquisadora Cleodes Maria Piazza Júlio Ribeiro (POZENATO e RIBEIRO, 2004, p. 318). Na data da entrevista, 1980, Aleixo Piazza contava 65 anos de idade.

apenas na narrativa da lembrança e nos temas que a perpassam, mas também nas formas da linguagem que remetem aos processos interculturais que fazem parte da história de uma região. Além disso, a pesquisadora optou por apresentar a narrativa recorrendo à divisão das páginas em duas colunas: à esquerda a versão em dialeto, à direita sua tradução, com o objetivo de “ensejar a leitura também às pessoas não familiarizadas com o dialeto italiano” (In POZENATO e RIBEIRO, 2004, p. 326). Para além dos objetivos propriamente técnicos, o trabalho da tradução é, simultaneamente, um exercício de versão, e a opção por uma determinada forma de apresentação oferece ao leitor novas possibilidades interpretativas: registro e tradução, em sua contigüidade, formam eles próprios uma outra modalidade de relato¹⁵.

Relatos de regionalidade, entendidos como modalidades de práticas de espaço, promovem também a transmutação do espaço em paisagem¹⁶, em nosso caso, paisagens culturais. É o caso da Cachoeira de Iauaretê, com seu significado sagrado para os povos indígenas dos rios Uaupés e Papuri, no Amazonas¹⁷. A cachoeira

faz parte do cenário descrito nos mitos de origem de vários povos indígenas que vivem no Rio Uaupés atualmente (Tukano, Tariano, Desana, Piratapuia, entre outros). Esses mitos tematizam o processo de transformações que resulta no aparecimento dos primeiros humanos e suas diferentes versões se constroem sobre um fundo compartilhado por todos esses grupos. (IPHAN, 2006, p. 14)

As atribuições de sentido à Cachoeira passam pela sua incorporação aos mitos de origem dos quais ela é “cenário”. Aqui a natureza torna-se paisagem cultural por um processo que engloba também as práticas de regionalidade dos diferentes grupos em suas territorialidades, bem como as relações intergrupais dentro de um território mais abrangente (IPHAN, 2006, p. 14-15). Outras modalidades de paisagens culturais envolvem diferentes modalidades de relatos e práticas de regionalidade: conjuntos arquitetônicos urbanos, espaços rurais onde se vislumbram plantações entremeadas por edificações – como as casas de pedra e madeira entre os vinhedos da Serra Gaúcha –, ou

¹⁵ A mesma observação pode ser feita em relação à “Seleção de canções do cancioneiro popular da imigração italiana”, igualmente coletado por Ribeiro (In POZENATO e RIBEIRO, p.356-390). Inclui-se aí um item a mais: a codificação das melodias na forma de partituras. Também nesse caso, além do objetivo técnico do registro, abrem-se ao leitor novas possibilidades de interpretação.

¹⁶ Tal como sublinhei na nota 13 em relação à oposição entre *lugar* e *espaço*, aqui também não irei problematizar distinções conceituais sobre espaço e paisagem, posto que o interesse é da ordem dos processos culturais.

¹⁷ A Cachoeira Iauaretê foi inscrita em 2006 pelo IPHAN no Livro de Registro de Lugares como “Patrimônio Cultural Brasileiro”.

as “gaiolas” e outros barcos parados às margens do Rio São Francisco ou do Rio Negro, entre numerosos exemplos possíveis. Lugares que têm seus sentidos produzidos tanto pelos que neles vivem como por aqueles cujo olhar itinerante os apreende.

5 Regionalidades de fronteiras, regionalidades pluriterritorializadas

Para Michel de Certeau, “não existe espacialidade que não organize a determinação de fronteiras” (2002, P. 209). Nesse autor a palavra não pode ser entendida apenas em seus sentidos mais comuns, geopolítico ou mesmo cultural¹⁸, mas tomemos a idéia da espacialidade instituindo fronteiras para pensar como, nessas situações, as práticas e relatos de regionalidade podem ser interpretadas con-textualmente. Um ponto de partida pode ser aquele que Certeau anuncia como:

Paradoxo da fronteira: criados por contatos, os pontos de diferenciação entre dois corpos são também pontos comuns. Dos corpos em contato, qual deles possui a fronteira que os distingue? Nem um nem o outro. Então, ninguém?
Problema teórico e prático da fronteira: a quem pertence a fronteira? O rio, a parede ou a árvore *faz* fronteira. Não tem o caráter de não-lugar que o traçado cartográfico supõe no limite. Tem um papel mediador. (CERTEAU, 2002, p. 213, *itálico no original*)

O relato da fronteira, o enunciado que interrompe o caminhante, funciona também como um articulador: “pelo simples fato de ser a palavra do limite, cria a comunicação, assim como a separação [...]. Articula. *É também* uma passagem”. (2002, 213, *itálico no original*). A mesma ambigüidade aparece na figura da ponte: “que ora solda, ora contrasta insularidades” (2002, p. 214).

Essa idéia de um “lugar terceiro” (2002, p. 214), algo que com alguma licença poderíamos chamar também de entre-lugar, expressa-se também em um trecho de canção:

A ponte nem tem que sair do lugar
Aponte pra onde quiser
A ponte é o abraço do braço do mar
Com a mão da maré
A ponte não é para ir nem pra voltar

¹⁸ Para Certeau, a fronteira é a “diferenciação que permite os jogos de espaço”, ou seja, está presente em vários níveis, inclusive “na distinção que separa de sua exterioridade um sujeito” (2002, p.209). Para nossos fins não precisamos ir tão longe (ou seria *tão perto?*).

A ponte é somente pra atravessar
Caminhar sobre as águas desse momento¹⁹

Lugar de travessia, mas a travessia é também prática de espaço, investimento e produção de sentidos:

[...] fronteira como margem em permanente contato, como passagem a proporcionar mescla, interpenetração, troca e diálogo, que se traduzem em produtos culturais. Assim, as fronteiras nos remetem à vivência, às sociabilidades, às formas de pensar intercambiáveis, aos *ethos*, valores, significados contidos nas coisas, palavras, gestos, ritos, comportamentos e idéias (PESAVENTO, 2006, p. 10-11).

Regionalidades de fronteiras são particularmente significativas no Rio Grande do Sul sob, pelo menos, dois aspectos: o primeiro, de natureza histórica, diz respeito aos estabelecimentos de limites em relação aos vizinhos platinos e os desdobramentos desse processo na própria história do Estado, e na construção de uma determinada representação de identidade; o segundo, relacionado ao primeiro, refere-se propriamente às práticas cotidianas dos atores sociais que vivem nestes espaços. Se é plausível a afirmação de Bourdieu de que a fronteira, como “produto de um acto jurídico de delimitação, produz a diferença cultural do mesmo modo que é produto desta” (2003, p. 115), não é menos verdade que os atores sociais em interação, seja de conflito ou de convívio, acionam práticas de regionalidade específicas ao entre-lugar comum no qual convivem. Luciana Hartmann, por exemplo, analisa a prática de narrativas de histórias, *causos*, que constituem, nas palavras da autora, uma “poética característica da cultura da fronteira” (2005, p. 136) entre Brasil, Uruguai e Argentina e que institui um universo comum de narrativas e atos performáticos.

Do ponto de vista cultural, a fronteira cria e recria incessantemente a si própria, espaço do diferente e do comum, na medida em que existem ali práticas de regionalidade. Ela também é referência de pertencimento: “sou da fronteira”, “venho da fronteira”.

Há, entretanto, relatos que tomam a fronteira como referência, mas que não emergem necessariamente a partir dela. Tomando em particular o espaço de fronteira da região das Missões, no Rio Grande do Sul, Ceres Brum (2006) observou que a afirmação da região como missioneira “não se dá especificamente a partir da região ou

¹⁹ *A Ponte*, música de Lenine e Lula Queiroga do álbum *O Dia em que faremos contato*. SONY BMG RCA, 1997.

de um local determinado, mas ocorre a partir de diferentes territórios em relação às Missões, de onde passa a ser representada.” (2006, p. 259). Estas representações vinculadas à região compõem um jogo de interesses espaciais e simbólicos:

Assim, o passado missioneiro é simbolizado, em relação ao espaço como nacional no Paraguai, enquanto experiência que possibilitou a sobrevivência do guarani como idioma e, por outro lado, regionalmente como relativo ao surgimento do gaúcho no Rio Grande do Sul. (2006, p. 259)

Os processos constitutivos da mundialização da cultura trazem novos desafios para pensar regionalidades e fronteiras. Ruben Oliven (2006) mostra como o Movimento Tradicionalista Gaúcho desterritorializa-se, tanto para outros estados do Brasil como para o exterior, no bojo dos fluxos migratórios contemporâneos.

São múltiplas regionalidades acionadas, uma pluralidade de relatos cujos contextos de inteligibilidade se encontram em diversos espaços simultaneamente: regionalidades desterritorializadas – ou seria melhor caracterizá-las como *pluriterritorializadas*. Os movimentos de re-contextualização cultural pelo deslocamento de grupos sociais não são novidade histórica, mas tratam-se agora de processos muito mais complexos. Estamos frente às “dimensões dramáticas e épicas da sociedade global” (IANNI, 1992, p. 182). Contraposições como local/global, regional/nacional, particular/universal parecem ser desafiadas pelas novas configurações da cultura mundializada, trazendo desafios aos esforços de compreensão:

Até esta altura da história, muito do que era a problemática das ciências sociais equacionava-se em termos de micro e/ou macro-interpretações. A partir de agora, desta altura da história, podem ser micro, macro e meta-interpretações (IANNI, 1992, p. 166).

Os hibridismos que sempre caracterizaram os processos de interculturalidade assumem novas formas. Nos anos 1990, em Recife, PE, um grupo de jovens cria uma complexa fusão musical entre elementos do que se convencionou chamar de cultura popular – o maracatu, o coco, a ciranda –, e elementos do rock, do *hip-hop* e do *rap*, lançando mão também de recursos tecnológicos, como o *sampler*²⁰. Surgia um conjunto de manifestações culturais que ficou conhecido como Movimento Mangubeat (VARGAS, 2007). Um olhar menos atento às condições de produção cultural poderia

²⁰ “Aparelho computadorizado que grava e digitaliza trechos de músicas para posterior reprodução nas mais variadas formas” (VARGAS, 2007, P. 61).

reduzir o fenômeno à categoria de “cultura de massa”. Entretanto, o movimento chamou a atenção de pesquisadores brasileiros e estrangeiros, entre eles muitos etnomusicólogos, não apenas pela originalidade das fusões.

Os jovens músicos do Manguebeat empenhavam-se também em outras iniciativas, como, por exemplo, levar aos palcos de suas apresentações tradicionais mestres do maracatu e da ciranda. A idéia era dar visibilidade a criadores que, até então, encontravam-se no anonimato da “cultura popular”, mas havia também uma crítica forte a movimentos como o Armorial que, segundo um dos integrantes do Manguebeat, empenhava-se em uma “pilhagem cultural” das manifestações populares (VARGAS, 2007, p. 36), sem os devidos créditos aos criadores.

O que interessa enfatizar aqui é o fato de o Manguebeat constituir uma fusão entre elementos musicais regionais – nos ritmos, nos instrumentos, nas entonações do canto – com elementos transnacionais. Além disso, temas como a vida dos catadores de caranguejo nos manguezais, a pobreza e a referência a localidades de Recife são recorrentes, como na canção do grupo Schico Science & Nação Zumbi:

Porque no rio tem pato comendo lama?
Porque no rio tem pato comendo lama?
Porque no rio tem pato comendo lama?

Rios, pontes e overdrives²¹ – impressionantes esculturas de lama
Mangue, mangue, mangue, mangue, mangue, mangue, mangue
Rios, pontes e overdrives – impressionantes esculturas de lama
Mangue, mangue, mangue, mangue, mangue, mangue, mangue

E a lama come mocambo e no mocambo tem molambo
E o molambo já voou, caiu lá no calçamento bem no sol do meio-dia
O carro passou por cima e o molambo ficou lá

Molambo eu, molambo tu, molambo eu, molambo tu

É macaxeira, Imbiribeira, Bom pastor, é o Ibura, Ipseb, Torreão, Casa
Amarela
Boa Viagem, Genipapo, Bonifácio, Santo Amaro, Madalena,
Boa Vista, Dois Irmãos
É Cais do porto, é Caxangá, é Brasilit, Beberibe, CDU, Capibaribe, é
o Centrão
Eu falei!²²

²¹ “*overdrive* é o nome de um tipo de pedal de efeito para guitarra que distorce seu timbre tornando-o mais ruidoso e agressivo” (Cf. VARGAS, 2007, p. 141).

²² *Rios pontes e overdrives*. Composição de Chico Science e Fred Zero Quatro. Álbum *Da Lama ao Caos*. Chãos/Sony Music, 1994.

Em seu conjunto, instrumentos, melodia, ritmo, letra, bem como a *performance* vocal de Chico Science, sintetizam e fazem emergir elementos de regionalidade pernambucana: a regionalidade do Recife urbano na letra, referências rurais em elementos musicais, mas tudo mesclado, fusionado, hibridizado²³. Novas modalidades de relatos, novas regionalidades ou, também, atualizações de representações do regional. Novas “piscadelas”, enfim.

Finalmente, outro desafio para pensar as novas regionalidades é a consolidação da internet: o espaço virtual, lugar onde se fazem negócios, onde se assistem filmes, ouve-se música, lêem-se e/ou compram-se livros, mas, sobretudo, trocam-se mensagens, criam-se e multiplicam-se *sites* (espaços, lugares) de relacionamento, lugares onde emergem novas práticas de sociabilidade.

Em vários lugares da internet, como em *blogs* e páginas de sites de relacionamento, podemos encontrar “postagens”, depoimentos de pessoas acerca de seus lugares de pertencimento. Muitos imigrados recorrem à internet, não apenas para ficar em contato com familiares e amigos, mas também para falar sobre os dramas e as alegrias de suas condições de re-contextualizados, e fazendo isso transitam entre diferentes posições de identidade (regional, nacional, de gênero etc.)²⁴, inclusive identidades virtuais. Mas qual é o lugar praticado? Rigorosamente, temos aí também feixes de relações, ações reciprocamente referidas, teias de significados, sobreposições de relatos de regionalidade aos quais se acrescentam também as especificidades de uma ciber-regionalidade. “Piscadelas” virtuais.

6 Considerações finais

Os diferentes exemplos arrolados até aqui não querem insinuar uma superação de antigas por novas regionalidades. Todas elas coexistem no tempo, são produtoras e produtos da história. Algumas se entrecruzam, mesclam-se, hibridizam-se, fecundam-se mutuamente. Todas trazem desafios novos à interpretação de acordo com as questões suscitadas pelo tempo presente. Seja em um povoado às margens do Rio Negro, seja em algum dos espaços virtuais da internet, os sentidos são continuamente produzidos: as

²³ Uma reflexão sistemática sobre o Mangubeat, relacionando regionalidade e hibridismo, está sendo preparada para um próximo artigo.

²⁴ Sobre esse tema há uma pesquisa de mestrado em andamento por Juliana Rossa, no Programa de Pós-Graduação em Letras, Cultura e Regionalidade na Universidade de Caxias do Sul.

“piscadelas” estão sempre solicitando interpretações. Entretanto, a cultura não é tecida apenas de piscadelas, mas também de “roubos de carneiros”, outro exemplo utilizado por Geertz (1978 p. 17-19). Em outros termos: há conflitos, eles constituem igualmente o texto e o contexto da cultura, os relatos e as práticas encontram-se aí, mas ao serem silenciados, vale dizer, não incorporados efetivamente ao texto do intérprete, fica-lhes negado o estatuto de regionalidade sob o risco de pôr em perigo uma determinada representação do regional. Podemos depreender isso nas análises de Oliven (2006) sobre o papel dos negros e índios na construção da representação da identidade gaúcha. Incorporar relatos dissidentes traz problemas quando se trata da construção de uma representação ideológica, mas traz sem dúvida uma interpretação compreensiva mais completa dos processos culturais.

Referências

BARTH, Fredrick. Grupos Étnicos e suas Fronteiras. In. POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade* (seguido de Grupos Étnicos e suas Fronteiras de Fredrik Barth). São Paulo: UNESP, 1998. p. 185-227.

BOAS, Franz. *Antropologia Cultural*. Organização de Celso Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

BRUM, Ceres K. “*Esta terra tem dono*” – Representações do passado missionário no Rio Grande do Sul. Santa Maria: Ed. da UFSM, 2006.

BOURDIEU, Pierre. *Razões Práticas*. 4ª Ed. Campinas, SP: Papyrus, 1996.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. 6ª. Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

BOURDIEU, Pierre. A economia das trocas lingüísticas. In: ORTIZ, Renato (Org). *Pierre Bourdieu*. São Paulo: Ática, 1983. p. 156-183. (Grande cientistas sociais, 39).

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*. Vol. I. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

CHAUÍ, Marilena. *Conformismo e resistência: aspectos da cultura popular no Brasil*. 4ª Ed. São Paulo: Brasiliense, 1989. [1989a].

_____. *Seminários*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

_____. *Cultura e Democracia*. 4ª Ed. São Paulo: Brasiliense, 1989 [1989b]

EAGLETON, Terry. *A idéia de cultura*. São Paulo: UNESP, 2005.

- FREYRE, Gilberto. *Casa grande e senzala*. São Paulo; Círculo do Livro, 1980 [1933].
- _____. *Manifesto regionalista*. 7ª Ed. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Editora Massangana, 1996.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- HARTMANN, Luciana. *Performance e experiência nas narrativas orais da fronteira entre Argentina, Brasil e Uruguai*. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 11, n. 24, p. 125-153, jul./dez. 2005.
- IANNI, Octávio. *A sociedade global*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1992.
- IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *Dossiê IPHAN 7 {Cachoeira de Iauaretê}* Lugar sagrado dos povos indígenas dos Rios Uaupés e Papuri (AM). Brasília: IPHAN, 2006.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Os argonautas do Pacífico Ocidental*. 2ª Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- MOCELLIN, Maria Clara. *Trajetórias em rede: representações da italianidade entre empresários e intelectuais da região de Caxias do Sul*. Tese de doutorado. IFCH / UNICAMP, Campinas, 2008.
- MOREIRA LEITE, Dante. *O caráter nacional brasileiro*. 4ª Ed. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1983.
- MOTA, Carlos G. *Ideologia da cultura brasileira (1933-1974)*. 5ª Ed. São Paulo: Ática, 1985.
- OLIVEN, Ruben G. *A parte e o todo – A diversidade cultural no Brasil – nação*. 2ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2006.
- _____. *Cultura brasileira e identidade nacional*. 2ª Ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- _____. *Um outro território*. São Paulo: Olho D'água, 1996.
- _____. *Românticos e folcloristas*. São Paulo: Olho D'água, 1992.
- POZENATO, José C. e RIBEIRO, Cleodes M. P. J. Projeto ECIRS: Guardião de uma cultura. In POZENATO, José C. e RIBEIRO, Cleodes M. P. J. (Org). *Cultura, imigração e memória: percursos e horizontes*. Caxias do Sul, RS: EDUCS, 2004.
- POZENATO, José C. *Processos culturais: reflexões sobre a dinâmica cultural*. Caxias do Sul, RS: EDUCS, 2003.

POZENATO, José C. *O regional e o universal na literatura gaúcha*. Porto Alegre: Movimento, Instituto Universal do Livro, 1974.

VARGAS, Herom. *Hibridismos musicais de Chico Science & Nação Zumbi*. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2007.

WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Vol. I. Brasília: Editora da UnB, 1991.