



UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social

SÔNIA LÚCIA BAHIA FERREIRA

COMUNIDADES: REDUTOS DE IDENTIDADES CULTURAIS
narrativas e práticas afirmativas

Rio de Janeiro

2009

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

SÔNIA LUCIA BAHIA FERREIRA

**COMUNIDADES: redutos de identidades culturais
narrativas e práticas afirmativas**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, como requisito para obtenção do grau de Doutora em Psicologia Social.

Orientadora: Prof^ª Dr^ª Regina Andrade

Rio de Janeiro

2009

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CEH/A

Ferreira, Sonia Lucia Bahia.

Comunidade: redutos de identidades culturais. Narrativas e Práticas afirmativas. Sonia Lucia Bahia Ferreira/2009.

Orientadora: Regina Gloria Andrade.

Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Psicologia.

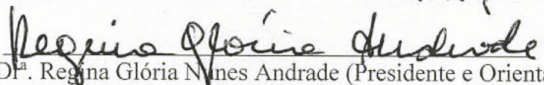
1. Psicologia Social – Teses. 2. Social – Teses. 3. Identidades Culturais – Teses. I. Andrade, Regina Gloria. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Psicologia. III. Título.

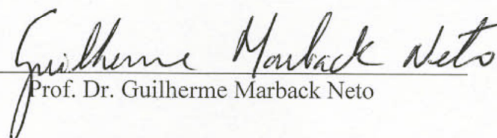
Revisores: Valdomiro Santana
Dadá Marques

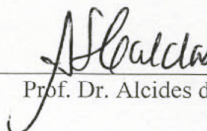
FOLHA DE AVALIADORES

Ata da Reunião de Apresentação e Defesa Oral da Tese "Comunidades: redutos de identidade culturais, narrativas e práticas afirmativas" Por Sônia Lucia Bahia Ferreira, realizada no dia dezanove de novembro de dois mil e nove, no Curso de Doutorado em Psicologia Social do Instituto de Psicologia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

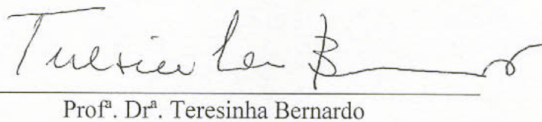
Aos dezanove dias de novembro de dois mil e nove, reuniu-se na sala dez mil e cinco do bloco F, do Pavilhão João Lyra Filho, no Campus da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Rua São Francisco Xavier, quinhentos e vinte e quatro, Maracanã, às nove horas e trinta minutos, a Comissão Examinadora, constituída pelos professores Regina Glória Nunes Andrade, como Presidente e Orientadora, Guilherme Marback Neto, Alcides dos Santos Caldas, Teresa Cristina Othenio Cordeiro Carreteiro e Teresinha Bernardo, para julgar a apresentação e a defesa da tese "**Comunidades: redutos de identidade culturais, narrativas e práticas afirmativas**" Por Sônia Lucia Bahia Ferreira. Dentre outras pessoas, compareceram professores e alunos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro/UERJ. Atendidas as exigências regulamentares, a Comissão Examinadora decidiu APROVAR a Tese. Nada mais havendo a tratar, eu Aníbal Werneck Nina, pela Coordenação do Programa de Pós-graduação em Psicologia Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, lavrei a presente ata que vai por mim datada e assinada, assim como pelos membros da Banca Examinadora. Rio de Janeiro, dezanove de novembro de dois mil e nove. INDICAÇÃO PUBLICADA


Prof.^a. Dr.^a. Regina Glória Nunes Andrade (Presidente e Orientadora)


Prof. Dr. Guilherme Marback Neto


Prof. Dr. Alcides dos Santos Caldas


Prof.^a. Dr.^a. Teresa Cristina Othenio Cordeiro Carreteiro


Prof.^a. Dr.^a. Teresinha Bernardo



UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADE
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA SOCIAL

DECLARAÇÃO

Declaro, para fins de comprovação, que **Sônia Lucia Bahia Ferreira** obteve o título de Doutor em Psicologia nesta Universidade, na área de concentração *Psicologia Social*. A apresentação e a defesa pública da tese de doutorado “**Comunidades: redutos de identidade culturais, narrativas e práticas afirmativas**”, foram realizadas no dia 19 de novembro de 2009, perante a Comissão Examinadora constituída pelos Professores Regina Glória Nunes Andrade (Orientadora), Guilherme Marback Neto, Alcides dos Santos Caldas, Teresa Cristina Othenio Cordeiro Carreteiro e Teresinha Bernardo.

Rio de Janeiro, 19 de novembro de 2009.

Regina Glória Nunes Andrade
Coordenadora – PPGPS/UERJ
Matr. 7853-5

*Dedico esta tese às três mulheres que
podem dar continuidade ao meu legado cultural:*

Luisa, Maria Clara e Catarina.

O que posso transmitir a vocês é:

*afeto, justiça, solidariedade,
e a crença de que o saber tem um valor que nenhum poder destrói.*

AGRADECIMENTOS

A REGINA ANDRADE, minha orientadora, que comprovou ser possível construir e atravessar uma ponte entre o Rio de Janeiro e a Bahia. Seu apoio foi importante neste percurso.

ÀS INSTITUIÇÕES que visitei e às pessoas que entrevistei. Sem eles nada disso seria possível. Especialmente agradeço a Nilcemar Nogueira e a Antonio Carlos da Silva Vovô, que prontamente abriram suas vidas e projetos para que eu pudesse avançar em minha pesquisa e na vida acadêmica.

À EDITE WERNECK, que durante minha permanência no Rio de Janeiro sempre tinha um cafezinho disponível e uma conversa nos fins de tarde. Ensinou-me a viver naquela cidade sem tantos sobressaltos.

Ao meu filho GUGA, parceiro de re-construção de trajetórias, tornou-se sujeito por seu esforço pessoal, construiu um coração vencedor. Entre outras virtudes, sempre me auxilia para que eu opere com tranquilidade no mundo material os sonhos que tenho.

À CLÁUDIA, minha nora, filha pelo coração, que assumiu, com delicadeza, o meu projeto de família.

À LUISA, filha amada, companheira do cotidiano, a quem muitas vezes sobrecarrego com minhas buscas. Sem ela nada em torno de mim seria possível. Sua força, perseverança, e afeto possibilitam o meu crescimento.

ÀS AMIGAS E COLEGAS DE PROFISSÃO, que torceram por mim e, se fizerem presentes com seus afetos e conselhos: Fabiana, Guidinha, Sonia Regina e Andreyra Navarro.

À MINHA FAMÍLIA, que mesmo sem compreender as entrelinhas deste doutorado respeitou minhas escolhas.

Por fim, agradeço a todos que contribuíram para que eu aprendesse resistindo e, simultaneamente, desafiasse o tempo e as circunstâncias. Fizeram com que eu me sentisse inteira, pois os sentimentos mais verdadeiros e paradoxais surgiram nesse momento e serviram para me fortalecer.

Mangueira, Ilê Aiyê e viva o baticum

[...]

Diga aí, diga lá

Você já foi à Bahia, nega? Não? Então vá

Diga lá, diga aí

Você já foi até o Rio, nego? Não? Tem que ir

LENINE. *Lá e cá*

RESUMO

Esta tese “Comunidades: redutos de identidades culturais, narrativas e práticas afirmativas”, problematiza e questiona as identidades culturais no momento contemporâneo, refletindo em que medida o discurso sobre comunidades é aglutinador das novas tentativas de afirmação das identidades. Subentende - se que partiu do pressuposto de que há novas formas de reinvenção da identidade, ainda que os motivos para tal feito sejam os mais diversos.

O presente projeto discute esta possibilidade através da investigação das práticas afirmativas e das narrativas elaboradas pelos sujeitos pertencentes a duas instituições distintas em duas regiões brasileiras – O Rio de Janeiro e a Bahia. Teve como foco de análise o Centro Cultural Cartola na comunidade da Mangueira (RJ) e a Associação Sociocultural do Ilê Aiyê na comunidade do Curuzu (BA).

Mapeou os cenários de tais instituições e identificou quais foram as lógicas histórico - culturais que serviram de lastro para o entendimento que os sujeitos fazem de si mesmos nesses locais e como pretendem através de re-interpretações particulares serem rerepresentados.

Adentrou ao exame dos produtos culturais que as instituições elegem como representações de seus movimentos e como elaboram novas formas de fazer-se sujeito e atingir sua emancipação. Compreendeu uma nova perspectiva para os movimentos que realizam e como avaliam suas potencialidades para enfrentar a condição de vulnerabilidade social. Várias foram as categorias atravessadoras do descortinar da paisagem teórica e dos cenários que emolduram a problemática desta pesquisa. Foi desenvolvida a partir do enfoque Fenomenológico aliado á Etnopesquisa, Microsociologia, Psicossociologia e os referenciais de Pierre Bourdieu e, especificamente os trabalhos do Laboratoire de Changement Sociale da Universidade de Paris VII, Denis Diderot. Por fim diferenciou-se as gramáticas específicas de cada movimento e redimensionou-se os termos de suas construções.

Palavras-chave: Identidade Cultural, Comunidade, Narrativas, Instituição.

ABSTRACT

This thesis “Communities: place of cultural identities, narratives and practical affirmations, insisted on paying and question the cultural identities at the moment contemporary, arguing where measured the speech on communities he is agglutinant of the new attempts of affirmation of the identities. Of this if assume that, it left of the estimated one of that it has new forms of represent, invention of the identity, despite the reasons for such are most diverse.

This agreement through the inquiry of the practical affirmations and the narratives elaborated for the pertaining citizens argues the two distinct institutions in two Brazilian regions – Rio de Janeiro and the Bahia. The cultural center Cartola in the community of the Mangueira (RJ) and the sóciocultural association of the Ilê Aiyê in the community of Curuzu (BA), chose as focus of analysis.

Identified the scenes of such institutions and stand out which had been their historical logics – cultural that it served of ballast for the agreement that the citizens make exactly of itself and as they intend through an reverse speed-interpretation to be resubmitted. It came into the examination of the cultural products that the institutions choosen as representations of its movements and new forms of elaborating to become subject and to reach an emancipation. It understood a new perspective for the movements that carry through and as they evaluate its potentialities to face the conditions of social vulnerability that reaches them.

Several had been the categories profiteers of disclosing of the theoretical landscape and the scenes that frame the problematic one of this research. But the cultural studies are basic of the understanding of the complexion of this research. Using also of the reference of Bourdieu and the psicossociologia, specifically of those conceived to the works developed for the Laboratoire de Changement Sociale of the University of Paris VII, Denis Diderot. Finally the grammars are differentiated specify of each movement and dimension the terms of its constructions.

Keywords: Cultural Identity, Community, Narratives, Institutions

RÉSUMÉ

Cette thèse “Communautés: place d'identités culturelles, narratives et de pratiques affirmatives, met en question et interrogent les identités culturelles au moment contemporain, en discutant où mesurée le discours sur les communautés c'est agglutinant des nouvelles tentatives d'affirmation des identités. De cela si sous entendre que, il est parti du présupposition dont a de nouvelles formes de invention de l'identité, malgré les raisons pour cela soient les plus divers.

Cette projet discuter la possibilité à travers la recherche des pratiques affirmatives et des récits élaborés par les sujets appartenant à deux institutions distinctes dans deux régions brésiliennes – le Rio de Janeiro et la Bahia. A choisi comme foyer d'analyse le centre culturel Cartola à haut forme dans la communauté du Mangueira (RJ) et l'association socioculturelle de l'Ilê Aiyê dans la communauté du Curuzu (BA).

Examiner le contexte, les scénarios de telles institutions et a identifié lequel ont été les logiques historiques - culturel qui ont servi de lest pour l'accord que les sujets font de lui même et ils comme prétendent à travers une reinterprétation être remontré.

Entrée à l'examen des produits culturels que les institutions élisent comme des représentations de leurs mouvements et comme élaborent de nouvelles formes de se faire soumetts et atteindrai à une émancipation. Il a compris une nouvelle perspective pour les mouvements qui réalisent et ils comme évaluent leurs potentialités pour affronter aux conditions de vulnérabilité sociale qui les atteint.

Plusieurs ont été les catégories accapareurs de la révélation du paysage théorique et des scénarios qui encadrent la problématique de cette recherche. Mais, les études culturelles sont basiques de la compréhension de la tessu dans le fond de cette recherche. En utilisant - aussi des référentiels de Bourdieu et de la psicossociologia, spécifiquement de ceux concerner aux travaux développés par le Laboratoire de Changement Sociale de l'Université de Paris VII, Denis Diderot. Finalement se différencient les grammairiennes spécifiques de chaque mouvement et redimensionam les termes de leurs constructions.

Mots-Clés: Identité Culturelle, Communauté, Récits, Institutions.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1	Caleidoscópio de discursos	56
Figura 2	Mapa conceitual da Mangueira	159
Figura 3	Mapa conceitual do Ilê Aiyê	161
Figura 4	Mapa das singularidades da Mangueira	164
Figura 5	Mapa das singularidades do Ilê Aiyê	169
Figura 6	Mapa das Similitudes entre as duas comunidades	173

LISTA DE ANEXOS

Entrevistas	200
Noticias	266
Fotos	273
Consentimento autorizado	276

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1. NOVOS LUGARES, NOVOS SUJEITOS – A REARRUMAÇÃO SOCIAL NO CONTEMPORÂNEO	20
1.1 - A CULTURA, SUA PRODUÇÃO E FAZERES: o território da identidade	23
1.2 - O LUGAR E O SENTIDO DO OUTRO: como o colonialismo construiu sujeitos diferentes e distanciados	26
1.3 - SUBJETIVIDADE, IDENTIDADE E CULTURA	30
1.4 - SOBRE A VIDA SOCIAL NO CONTEMPORÂNEO: a desconstrução das referências	34
1.5 - DINÂMICA CULTURAL NO CONTEMPORÂNEO: as duas faces de <i>Janus</i>	39
1.6 - COMUNIDADES E CULTURA	44
1.7 - DAS IDENTIDADES ÀS DIFERENÇAS	49
2. TRILHA METODOLÓGICA	54
3. A FORMAÇÃO DE UM ESPAÇO SOCIAL – O RIO DE JANEIRO E SUAS ESPECIFICIDADES HISTÓRICO-CULTURAIS	59
3.1 - O RIO DE JANEIRO: uma cidade maravilhosa	60
3.2 - O PROCESSO DE FAVELIZAÇÃO	63
3.3 - O PROCESSO DE FAVELIZAÇÃO E A FAVELA DA MANGUEIRA	65
3.4 - DA CULTURA DA “APARÊNCIA” À CULTURA DO ESPETÁCULO	68
3.5 - GENEALOGIA DE UMA COMUNIDADE	70
3.6 - ALGUMAS NOTAS BIOGRÁFICAS SOBRE CARTOLA	74
3.7 - O CENTRO CULTURAL CARTOLA	79
3.8 - COMO SER SE NÃO SE SABE? O CONHECIMENTO COMO POSSIBILIDADE DE SUPERAÇÃO – EM CONDIÇÕES DE VULNERABILIDADE	82
4 AS CONFIGURAÇÕES DE UM ESPAÇO SOCIAL NA CIDADE DO SALVADOR/BAHIA	91
4.1 - UMA FOLIA DE MISTURAS	92
4.2 - O ILÊ AIYÊ: a tradição e a resistência	94
4.3 - A AFRICANIZAÇÃO NA BAHIA	97
4.4 - TEMPOS E ESPAÇOS HISTÓRICOS: intervalos rítmicos	99
4.5 - UM RETORNO ANCESTRAL: o reencontro com uma imagem valorosa	108
4.6 - SOBRE MITOS, LENDA E CONTOS: o imaginário coletivo no Ilê Aiyê	109
4.7 - O GUERREIRO RESISTENTE	111

4.8 - A REVOLTA DOS MALÊS	114
4.9 - REIS, RAINHAS E PRINCESAS DE TRIBOS AFRICANAS: sacerdotisas e fundadoras de religiões	115
4.10 - DEUSES IORUBÁS: a religiosidade inspiradora e a sacralidade	119
5. GRAMÁTICAS ORIGINAIS – NARRATIVAS, DISCURSOS E IMAGINÁRIO DE IDENTIDADES/COMUNIDADES	123
5.1 - DADOS LEVANTADOS E INTERPRETAÇÕES	123
5.2 - RETRATOS DE COMUNIDADES: arranjos figurativos e suas cores	157
6. SINGULARIDADES E SIMILITUDES	163
6.1 - A COMUNIDADE DA MANGUEIRA PELO VIÉS DO CENTRO CULTURAL CARTOLA E DA ESCOLA DE SAMBA ESTAÇÃO PRIMEIRA MANGUEIRA	164
6.2 - A COMUNIDADE DO ILÊ AIYÊ NA BAHIA E SUAS SINGULARIDADES	169
6.3 – SIMILITUDES	173
7. CONCLUSÕES	185
8. REFERÊNCIAS	192
9. ANEXOS	199

INTRODUÇÃO

A discussão sobre as identidades culturais retorna ao cenário contemporâneo, de forma paradoxal. Por um lado, seu significado é de difícil consenso, visto ser sempre compreendida como processual. Por outro a possibilidade da sua existência, é reconhecida como um dos suportes possíveis para a superação de situações de vulnerabilidades sociais. Imbricado com a noção de comunidades, a identidade cultural é considerada em muitos aspectos como condição fundante das reinvenções que os sujeitos produzem em suas vivências. Esta tese, Comunidade – reduto de identidades culturais procura refletir sobre esse entendimento. Historicamente, o que tem sido considerado é que as comunidades são um *locus* de referência para a reelaboração de práticas e narrativas identitárias.

A hipótese principal deste projeto foi o entendimento de que as Comunidades servem de apoio para os sujeitos poderem afirmar suas identidades culturais.

O que se desenvolveu aqui como um projeto de tese, insere-se no campo temático da Psicologia Social e conforma-se à linha de pesquisa do Doutorado em Psicologia Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro – Contemporaneidade e Processos de Subjetivação.

O recorte que se fez do tema, delinea-o na perspectiva dos Estudos Culturais, buscando o entendimento de como a cultura e as comunidades se oferecem como lastro para o desenvolvimento e organização das novas identidades. Toma como referência as teorias desenvolvidas por Nestor Canclini, Stuart Hall e Homi Bhabha. Abarca ainda uma dimensão dos estudos psicossociológicos, se embasando para tal na Escola Francesa, notadamente nos trabalhos desenvolvidos pelo Laboratoire de Changement Sociale, da Universidade de Paris VII, Denis Diderot, tendo sua abordagem empírica sido sustentada pelos princípios e métodos do sociólogo Pierre Bourdieu e do Dr. Vincent De Gaulejac, entre outros.

Foram considerados como unidades de análise dois espaços distintos: A comunidade da Mangueira no Rio de Janeiro (RJ) e, teve como foco o Centro Cultural Cartola, e a comunidade do Curuzu, no bairro da Liberdade, em Salvador, Bahia (BA), fixando sua análise na associação sociocultural – Bloco Carnavalesco Ilê Aiyê. Tais instituições encarnam em si a função de campos a partir de onde elaboram discursos representativos das comunidades de seus entornos. Estas duas comunidades apresentam-se a partir de problemáticas semelhantes, motivo pelo qual assumem funções similares no espaço social, em suas configurações. Por isso uma outra hipótese secundária que se questionou foi a possibilidade de verificar em que me-

didada, os discursos elaborados por estas instituições são afirmativos de suas singularidades e ou o quanto guardam de similaridades entre sí.

As duas instituições apresentam aproximações significativas em seus fazeres, em suas responsabilidades para com as comunidades onde se inserem, sobretudo, na forma como elaboram novos produtos culturais, visando a uma rerepresentação de si mesmas para a sociedade em sua forma hegemônica.¹ Essas representações e os discursos que elaboram são sustentações produzidas com o intuito de introduzi-los como sujeitos aptos a um neopertencimento.

Nesta direção, a identificação de suas gramáticas, signos e símbolos deviam ser confrontados: São apenas elaborações de seus imaginários ou efetivamente existem enquanto dado da realidade?

Todo o esforço desenvolvido nas duas instituições traz as marcas e os esforços de ressignificação de identidades culturais, assim como expressam uma busca legítima de um vir-a-ser cidadão, vir-a-ser sujeito, vir-a-ser digno de uma vida. Isso porque são instituições oriundas de comunidades de baixa renda e lidam com situações de vulnerabilidade social que tendem a influenciar diretamente os sujeitos que nela residem e trabalham. Para que isso aconteça, elaboram vários níveis de luta e de práticas afirmativas de suas raízes, por meio das quais operam em várias frentes.

Por meio de coleta de dados e informações, levantamento das histórias de vida de seus integrantes e da leitura e interpretação dos fazeres e práticas dessas duas instituições, foi possível compreender suas trajetórias, como estruturam suas narrativas para se representar como sujeitos sociais engajados em suas comunidades e como se instituem em lideranças e porta-vozes de seus grupos. Em suas falas se dizem herdeiros de projetos que se iniciam nas trajetórias de seus ascendentes.

A análise das narrativas permitiu que se compreendesse não só as relações que foram construídas no repasse de suas heranças, mas também, de que modo o contexto onde vivem é determinante das escolhas que fazem de seus projetos. Nessas análises, foi possível entender como negociam seus papéis, tanto no cotidiano como ao longo de suas vidas e como desafiam as práticas instituídas pela sociedade hegemônica formal para se afirmar como herdeiros de territórios de cultura.

¹ Para fins da presente tese, sociedade formal refere-se à sociedade instituída, letrada, ordenada segundo seus parâmetros de classe e cujos princípios econômicos estabelecem lugares sociais marcados, ou, no mínimo, predefinidos.

Nesses territórios, esses sujeitos desenvolvem narrativas e utilizam uma linguagem que lhes permite construir discursos próprios por meio dos quais se definem e se intitulam pertencentes a uma comunidade.

Segundo Homi Bhabha,

[...] a narrativa substancializa a diferença cultural onde podem se afirmar como diferentes, e afirmarem - se não apenas como súditos e subalternos. [...] é um território de memórias, onde podem negociar identificações e identidades. (BHABHA, 1998, p. 315)

É importante frisar que é pela linguagem, pelos discursos construídos, que os sujeitos criam uma noção de pertencimento.

Para além das narrativas, pode-se refletir sobre os movimentos de cultura que emergem de suas práticas e que se constituem a partir dessas Instituições, mas que atingem as comunidades de suas circunvizinhanças, as quais tomam como origem e destino de suas ações.

As questões centrais foram buscadas através dos seguintes objetivos:

OBJETIVOS GERAIS

- Exercitar modelos de apreensão e análise sobre as duas instituições foco, e as comunidades referentes, identificando suas singularidades e diferenças no modo como elaboram suas práticas e fazeres.
- Problematizar esses territórios como um espaço e local de novas significações e movimentos de cultura.
- Discutir como suas práticas redefine suas identidades culturais.

OBJETIVOS ESPECÍFICOS

- Investigar em que medida as narrativas que os sujeitos elaboram para si mesmos, os definem como herdeiros de um projeto, e como elaboram seus papéis de aglutinadores das coesões sociais em suas comunidades.
- Verificar se os seus discursos produzem e favorecem a construção de sentido para si e para aqueles a quem lideram, auxiliando a definição de suas identidades culturais.
- Discernir em que medida suas trajetórias individuais lhes permite rearrumar seu passado e perceber-se na tessitura de uma trama relacional que lhes acena com novas possibilidades de vida, e de onde emerge nova suscetibilidade para ação.

Nesta busca, optou-se por analisar separadamente cada contexto macrossocial onde se inserem essas comunidades. Este foi o ponto de partida, visto que era necessário entender como tais contextos oferecem marcas e signos para os sujeitos, e de onde extraem parte dos elementos para simbolizar seus processos e construir sua subjetividade. Tentou-se a compreensão do que havia de mais substantivo e singular em cada espaço estudado. Tomou-se como princípio metodológico o seguinte pressuposto teórico:

Regularidades que acontecem numa região do mundo social podem ter repercussões, ressonâncias em outra região completamente diferente. Captar a lógica dos campos é necessário para que se compreenda de que forma seus atores constroem seus espaços de possíveis. (BOURDIEU *apud* PINTO, 2000, p. 65)

A abordagem do tema implicou na análise de múltiplas variáveis imbricadas no processo de constituição deste objeto complexo. Realizou-se um diálogo entre vários teóricos, pois se considerou que não se pode investigar um problema olhando-o diretamente, como se houvesse possibilidade de compreendê-lo e explicá-lo em si mesmo. A compreensão da realidade é sempre mediada por teorias, por crenças, por representações. Toda teoria é como uma espécie de grade ou de janela, por meio da qual o cientista olha para a realidade que investiga (MINAYO, 1999).

Para este estudo, encontrar um eixo teórico único se constituiu num complicador para o seu desenvolvimento, uma vez que as sutilezas provenientes de cada história coletada e de cada realidade apreendida remeteram à impossibilidade de decodificação por meio de teorias únicas. Por isso, compreende-se que este projeto se inscreveu numa linha transdisciplinar.

De acordo com Gondar (2005), estudos cujos objetos são *de per se* complexos e múltiplos, abarcam o conceito da transdisciplinaridade, admitindo-se que:

[...] nenhuma disciplina isolada é capaz de responder a essa complexidade. A idéia, não é reunir conteúdos, mas produzir efeitos de transversalidade entre os diversos saberes. Transversalidade que, evidentemente, não toma síntese por horizonte: não se trata de promover o diálogo entre disciplinas em prol do consenso, de um equilíbrio último em que a razão domine o caos. Ao contrário, supõe-se que é justamente do dissentimento que se faz a invenção e podem ser geradas novas idéias. Os objetos complexos produzem deslocamentos nos jogos de saber e poder, desestabilizando as regras sobre as quais havia consenso e propondo novos discursos e novas práticas de pesquisa. (GONDAR, 2005, p. 14)

O presente projeto caracterizou-se como uma pesquisa empírica, a fim de investigar concretamente realidades socioculturais existentes em duas cidades brasileiras, mas alicerçou-se numa discussão teórica, de modo a dar inteligibilidade aos fenômenos que investigou.

CONSIDERAÇÕES ÉTICAS

Cumprido esclarecer que, devido ao fato de esta pesquisa ter sido feita no *locus* de dois campos sociais específicos, e envolvendo seres humanos, uma das preocupações para desenvolver o projeto foi alinhá-lo às recomendações da Resolução do Conselho Federal de Psicologia, de nº 196/96 que convalida por seu turno, a legislação sobre Ética em Pesquisa com Seres Humanos, do Conselho Nacional de Saúde, que concerne às pesquisas desse tipo. Por isso, todas as entrevistas realizadas foram obtidas mediante o consentimento autorizado de cada sujeito as quais constam dos anexos desta tese, em conformidade com o que determina essa legislação.

Cuidou-se também de atentar para os aspectos envolvidos na relação entrevistado/entrevistador. Ao mesmo tempo em que reconhecemos que a nossa presença em campo redimensionava para esses sujeitos suas vidas, e, que o compromisso de um pesquisador é o de desvelar a realidade para melhor compreendê-la, em muitos momentos nos cercou uma inquietação quando tornamos *públicas*, conversas *privadas*. Mas a confiança que se estabeleceu foi àquela proveniente do entendimento que se coloca: a verdade é a verdade de cada sujeito, e se ele fala é a verdade sentida que legitima o real.

Outrossim, todos os sujeitos estavam cientes do uso, estritamente acadêmico, que se faria de seus depoimentos, foi respeitada cada uma dessas falas, que foram gravadas e posteriormente transcritas para garantia dessa fidelidade. Optou-se pela divulgação dos nomes reais dos sujeitos por serem todos, pessoas públicas e acreditadas em suas comunidades.

O PERCURSO

Esta tese contém várias trajetórias implícitas em seu processo de construção. Detém em si, uma dimensão subjetiva da emocionalidade dos sujeitos/objetos entrevistados, e também a do próprio pesquisador, que, em alguns momentos se viu envolvido nos discursos dos sujeitos, e, viveu junto a eles parte das mazelas que os acomete em seu cotidiano. Questionamentos, interrogações e emoções nos acompanhou durante todo o decorrer desta pesquisa. Tais questões promoveram aprendizagem e, alguns recuos. Contribuiu para o aprimoramento do olhar desta investigação. Mas foi sobretudo, a poética do distanciamento o que mais foi treinado neste percurso. Pois só através desse distanciamento que se tornou possível a estruturação do percurso objetivo e científico.

O percurso que se seguiu foi o seguinte:

No *primeiro capítulo*: novos lugares, novos sujeitos – a reorganização social no contemporâneo, são discutidos teoricamente os principais conceitos e categorias concernentes ao objeto de estudo. Notadamente são problematizadas as categorias, cultura, identidade, comunidade, diversidade cultural e subjetividade, e como elas se imbricam em distintas nuances explicativas. Considera-se inclusive que, estas estão em reorganização no contemporâneo, deslocam-se e são ressignificadas a cada embate e enfrentamento.

No *segundo capítulo* explicita-se a metodologia e as técnicas utilizadas no desenvolvimento desta tese.

O *terceiro capítulo*: a formação de um campo social – o Rio de Janeiro e suas especificidades histórico-culturais trata da compreensão de um dos campos sociais de alocação das comunidades e instituições foco do projeto. Pesquisa-se sobre o Rio de Janeiro, e se adentra ao entendimento deste cenário, sua história, o processo de favelização e a Mangueira enquanto *locus* do centro cultural Cartola. Parte da compreensão de que este cenário oferece signos e marcas que são consideradas pelos sujeitos em suas simbolizações. É prioritariamente a essa ambiência que os sujeitos respondem e de onde demandam respostas. É para este campo que dirigem suas ações e estratégias. Revelam uma necessidade de se incluírem e fazer parte de uma capital nacional, expressando o sentimento de capitalidade, conforme a perspectiva de Lessa (2000).

No *quarto capítulo*: configurações de um campo social na cidade do Salvador/BA se esclarece o cenário da Bahia, como fundante e constituinte da associação sociocultural do Ilê Aiyê. Investiga a formação sociocultural de Salvador e especificamente a comunidade do Curuzu no bairro da Liberdade nesta cidade. Aprofunda-se neste capítulo, as discussões sobre o processo de colonização, e sobre a história dos negros, sua religião, mitos e lendas fundadoras. Adentra-se a investigação da formação da matriz sociocultural da sociedade brasileira em sua forma mais tradicional e estruturadora de uma capital de província, em nosso entendimento marca fundante da tessitura de relações instituídas. E, reconhece-se o Ilê Aiyê, sua trama e discurso de cultura afro descendente.

O *quinto capítulo*: Gramáticas originais: Narrativas, discursos e imaginários, de comunidades: o centro cultural Cartola e a associação sociocultural do Ilê Aiyê. Reflete-se e se descortina a análise empírica propriamente dita; estabelecendo-se parâmetros de análises que permitiu o entendimento do percurso e das narrativas dos sujeitos, coletadas no trabalho de campo. Realiza-se uma análise de conteúdo, e estruturam-se mapas conceituais, os quais são intitulados nesta tese, retratos de comunidades. Tais retratos são a reconstrução da representa-

ção que os sujeitos têm de si e de sua realidade vivida, e estes foram elaborados e construídos a partir das falas deles próprios.

O *sexto capítulo*: singularidades e similitudes: fragmentos dos campos sociais pesquisados focalizam as singularidades identificadas em cada movimento pesquisado. Nesse momento se realizou uma análise dos aspectos que são a nosso ver, aquilo de mais original que cada movimento possui como expressão legítima de sua história e fazeres, e por fim se reconheceu o que elas têm de similares. A apreensão de cada campo social em sua diferença sempre foi a preocupação principal desta tese, contudo, estabeleceu-se aqui, alguns indicativos do que essas comunidades realizam de forma semelhante e análoga em suas estratégias, o que nos permitiu identificar comportamentos e ações comuns entre elas.

As *conclusões* apresentadas são discutidas então no *sétimo e último capítulo*, onde finalmente se elucida a problemática dessa pesquisa e se esclarece as questões da investigação. Reconheceu-se os mecanismos de transmissão de suas heranças, como estruturam seus papéis de liderança nesses espaços e, sobretudo, pode-se verificar como os novos movimentos que ensejam e realizam podem ser considerados movimentos de cultura e, como se tornam um lastro que permite a estruturação de novas possibilidades identitárias e como lhes possibilita o enfrentamento das situações de vulnerabilidade em seus espaços/territórios.

1. NOVOS LUGARES, NOVOS SUJEITOS – A REARRUMAÇÃO SOCIAL NO MUNDO CONTEMPORÂNEO

A razão humana é a única que realiza e anima sempre a existência social.
(HALBWACHS, 2005)

O conceito de contemporaneidade encerra múltiplas visões e interpretações. Vários teóricos o discutem tentando definir e encontrar características próprias desse período (HARVEY, 1999; GUIDENS, 2002; BAUMAN, 2001). Todos eles apontam como traços inovadores e marcantes a globalização e o acirramento da financeirização de mercado, a aceleração do tempo, a ampliação da noção de espaço e, sobretudo, a perda da centralidade do trabalho enquanto categoria estruturadora de modos de vida, o que tem provocado o deslocamento das principais referências do período anterior.

Para Vincent De Gaulejac (1994, p.19), as décadas posteriores à Grande Depressão foram marcadas por um crescimento econômico bastante expressivo e por avanços sociais que parecem irreversíveis. À época dos “trinta gloriosos”, falava-se dos “operários da abundância” e do consumo de massa, que permitiram toda a sociedade ascender progressivamente, num processo de mobilidade social que animou o corpo social inteiro. Era a época “dos ganhadores” e do êxito erigido em princípios e em valores.

Paralelamente a esse movimento ascendente, entretanto, ocorria um outro, do decênio de 1970, que provocou um grande impacto, com a desclassificação² de alguns indivíduos, com a ruptura de suas ligações sociais e acentuada pauperização. Esse movimento se manteve, provocando mudanças sociais consideráveis.

As consequências desse período de arrumação social na contemporaneidade são vividas pelos sujeitos de forma paradoxal. Por um lado, constata-se um crescimento econômico proveniente das transformações tecnológicas e, mesmo um desenvolvimento econômico ilimitado. Por outro lado, contudo, a realidade que se impõe, efetivamente, para um numeroso grupo de indivíduos é a desinserção³ como um mal. Para Gaulejac é, nesse instante, que os sujeitos vivem um novo fenômeno interpessoal ‘a luta de lugares’, que não é, segundo ele, uma

² A palavra desclassificação foi traduzida do francês *declassement*, que significa “mobilidade social descendente”.

³ Conceito desenvolvido por Blondel (1994) e ampliado por Casttel (2005) que concebem a exclusão social como processo que favorece o corte máximo, a desvinculação do indivíduo com o social. Para esses teóricos, há um processo, no desligamento do sujeito em relação ao social, que se inicia na fase de desafiliação indo até a desinserção total. Cada fase vivida espelha alterações no vínculo social; que leva à ruptura definitiva com a sociedade.

luta entre pessoas ou entre classes sociais; [...] é uma luta de cada indivíduo solitário contra a sociedade para retornar a um 'lugar' isto é, obter um status, uma identidade, um reconhecimento, uma existência social [...] (GAULEJAC, 1994, p.19).

A esse respeito, vários teóricos, entre os quais Canclini (2007), Bauman (2001) e, Touraine (2009) afirmam que há uma reconfiguração no entendimento que os homens fazem de si mesmos, alterando a forma como vivem e sobrevivem.

Uma das interpretações que se faz das crises do capitalismo nas décadas de 1970 e 80 é a do esgotamento do modelo fordista de produção e gestão social. Neste momento eclode um correlato, dar-se conta por parte da ciência de que os modelos vigentes até então, não mais conseguem explicar a contento a vida social, iniciando-se uma reconfiguração que altera paulatinamente a dinâmica e estrutura das formas de sociabilidade e de compreensão sobre o homem e que reinventam novas formas possíveis de subjetividade ou novos processos de subjetivação.

Há, porém, outros teóricos que vêm esta época à luz de outros aspectos. Touraine (2009), por exemplo, ao rever suas análises anteriores, reconhece que através da liberalização dos mercados, reforça-se o processo de mundialização do capitalismo, o qual se torna essencialmente financeiro, o que propicia o surgimento de uma sociedade diferenciada (2009, p. 9).

Escreve Touraine:

[...] os intelectuais e os formadores de opinião tendem a buscar nas lembranças do passado as armas para combater novas idéias. E esses são os que criam uma representação da vida social. [...] difundiu-se sobre a perda do sentido e a própria morte do sujeito, e o fim dos atores sociais, provocando no pensamento social a própria negação dele mesmo. Mas, a ação coletiva está aí para ser entendida, o cenário social não está vazio, são as ideologias presas ao passado que mergulham este cenário numa obscuridade de onde brotam ruídos ensurdecedores. Há o retorno das palavras e das idéias, precisamos, sim, de novas categorias, que podem tornar inteligíveis as destruições e as perturbações, mas igualmente as iniciativas que vivemos. Não é o objeto da análise que se precisa mudar, mas, o método (2009, p. 10-13).

É necessário, acrescenta, reconhecer que, no momento atual, precisamos buscar os sujeitos não na definição daquilo que eles dizem ser, mas naquilo que eles fazem. Hoje os indivíduos conclamam o reconhecimento de seus direitos. Mas, mesmo que isso ainda tenha uma feição recorrente e semelhante ao velho comunitarismo, diferencia-se na consciência que o sujeito faz de si mesmo, como capaz de reivindicar, contra todos, o direito de existir como portador de direitos.

Nesta direção pode-se problematizar que o individualismo não representa apenas uma ruptura com os laços sociais, nem uma submissão às incitações do mercado. Este individualismo pensado por Touraine é a criação do sujeito ou sua própria subjetivação. À luz desse

entendimento fica impossível se definir os sujeitos a partir de seu vínculo com uma única comunidade ou mesmo uma nação. Se a busca obcecada da identidade de uma pureza étnica deixou há muito de fazer sentido, a unidade das condutas não pode ser imposta por uma cultura e sociedade particulares. O paradoxo doravante deve ser entendido como o equilíbrio necessário entre o individualismo, como dicionarizado, e, as particularidades de cada cultura.

E é, nesse cenário e por tais razões, que alguns sujeitos agem de forma a aglutinar, em torno de si, projetos que também acionem outros sujeitos por meio de vínculos e identificações mútuas, acenando com reais possibilidades de mudança. São os líderes, que como agentes de transformação social, possibilitam com seus atos não apenas a reinserção dos sujeitos, mas o desenho de novas identidades.

Há assim como marca da contemporaneidade, uma situação em permanente contradição. Por um lado, um viver no individualismo exacerbado, a perda de limites e referências universais, sem nenhum horizonte de sobrevivência. Por outro lado, verificam-se tentativas micro-coletivas de re-aglutinação dos sujeitos para construir novas formas de reinserção e novas possibilidades identitárias.

Nessa direção é que se reconhecem as falas dos sujeitos entrevistados;

[...] Sou uma pessoa que conseguiu pular de um lugar pra outro [...] aqui nós tentamos dizer a eles que não têm do que se envergonhar, que ser negro também é ser bonito. A única coisa que nos preocupa é de que as pessoas possam crescer, mas não se esquecer quem é (sic), nem de suas origens. Pois tem muito disso. Alguns crescem, mudam e parecem que querem ser outras pessoas (Depoimento de Vovô, presidente do Ilê Aiyê, maio de 2007).

[...] Eu não aceitava muito as coisas como eram e sabia que tinha que me instrumentalizar melhor para compreender as coisas e situações direito, para ser diferente. Para conseguir um vínculo com a sociedade mais formal, entender, enxergar as dificuldades que se apresenta, a gente tem uns enfrentamentos que são naturais, mas depois compreende que são socialmente instituídos, e termina tendo um caminho a percorrer (Nilcemar Nogueira, neta de Cartola, junho de 2006).

Em ambas as instituições pesquisadas, a cultura e os novos produtos culturais refeitos e reproduzidos tentam dar nova face a esses fazeres e a esses sujeitos. Neste sentido, vê-se o entendimento da cultura como fenômeno expressivo de um local e como prática discursiva a serviço da resistência das comunidades, como espaço de acolhimento e invenção de possibilidades de vida, apresentando-se, muitas vezes, como caminho por meio do qual é possível a viabilidade dessa pretensão. Mas também cumpre sublinhar o modo pelo qual esses fazeres ganham um aspecto significativo de possíveis trocas entre atores sociais, posto que podem ser entendidos como recursos na interação. Tudo isso, enfim, aponta para uma rearrumação social, com o surgimento de novos lugares, no mínimo re-significados, e a produção de novas subjetividades e novas sociabilidades.

Até mesmo as formas de reivindicações mais amplas vêm se apresentando por meio dessas novas configurações. Os antigos movimentos sociais, na ausência de referências unificadas, se mostram distintos, por meio de buscas específicas de cada novo segmento social surgido; buscas que são de reconhecimento e não apenas de ganhos econômicos. São assim vistas, nessa perspectiva, as novas formas de organização da sociedade civil, com a reivindicação de políticas afirmativas, apontando a necessidade de um lugar diferenciado nesse novo espaço de lutas. Por isso, como enfatiza Touraine, torna-se necessário compreender que os movimentos dos grupos humanos existentes, antes de serem movimentos sociais, são movimentos de cultura, porque é um modelo de cultura unificada e hegemônica que se encontra em questão.

1.1 - A CULTURA, SUA PRODUÇÃO E FAZERES: o território de identidade

Do antigo estudo etnográfico das culturas simples, das grafias densas em busca das variáveis que permitissem aos teóricos encontrarem suas definições para a estrutura do fazer dos grupamentos humanos, encontra-se um emaranhado de estudos e conclusões que nos apontam a quase inexistência de culturas puras e originais, face à influência marcante que os fenômenos globais, sobretudo os midiáticos, exercem sobre as comunidades e os pequenos grupos sociais.

Yúdice (2006) assinala que, até a década de 1980, o domínio dos estudos culturais desenvolvidos na Europa e na Américas tinha uma estrutura nacional, mas os grandes fenômenos de reordenação da sociedade contemporânea vêm fazendo surgir novas possibilidades de entendimento. Já não se aceita que a visão das classes hegemônicas seja a representação daquilo que se diz sobre o povo. A cultura nessa perspectiva pode ser definida como uma luta de significados. Cultura não é propriedade de ninguém, nem de grupo algum, mas um processo estratificado de embates. A cultura não é apenas uma expressão das civilizações, ainda que a história das mentalidades de determinados períodos possa ser mapeada pelas insígnias e símbolos elaborados nesses períodos. O entendimento das culturas pressupõe necessariamente, o entendimento de quais estratégias e meios a língua, a linguagem e os valores de diferentes classes sociais refletem um senso particular de comunidade, ainda que acomodadas a um lugar.

Dessa forma, segundo a visão de Yúdice, “na medida em que o imaginário nacional míngua, as esferas culturais vão se tornando cada vez mais importantes. A cultura não pode ser vista mais como a reprodução de um estilo de vida de uma nação” (YÚDICE, 2006, p.130).

Para Canclini (2007), a percepção da diversidade cultural esgotou-se, uma vez que a coexistência pacífica das etnias tem-se mostrado inviável, assim como de bairros carentes e prósperos. Daí o seu conceito de interculturalidade, isto é, a confrontação e o entrelaçamento constituem o pilar das relações de troca dos grupos culturais. Isso se deve em parte a outro conceito correlato, desenvolvido a partir do fato de que muitas vezes os artefatos e produtos, desenvolvidos nos âmbitos de comunidades locais, passam a ter outros significados nos lugares de destino, visto que estes objetos deixam de ser apenas representações das expressões fácticas de suas elaborações nativas, mas viram moeda de troca. Na medida em que seu valor efetivo é valor de troca, a idéia de mercado é prevalecente sobre a idéia de sociedade no mundo globalizado. Repensa-se, em consequência o próprio conceito de cultura, reconhecendo-se que esta não é apenas um pacote de características de uma sociedade específica, mas um “sistema de relações de sentido que identifica diferenças, contrastes e comparações” (APPADURAI, *apud* CANCLINI, 2007, p.24). Portanto pesquisar sobre culturas não significa entender as verdades particulares de cada grupo, mas como é sua reação à presença de outras influências, se o rejeita ou o incorpora ao seu próprio saber. Assim também as formas como reinterpreta seu passado, seu presente e, sobretudo como se projeta para o futuro. No conjunto de apropriações que os grupos fazem nos seus contatos, eles aceitam algumas misturas, outras compreendem como inadequadas, e todas são formadas nesses contatos. Negociam, resistem e transformam-se através dessas trocas.

Contudo, a interligação do conceito de cultura com o conceito de sociedade tem se revelado problemática. Isso porque quando se pensa nas sociedades e em suas necessidades de consumo percebe-se que intensificam as possibilidades de troca e de incorporações, provocando a circulação de significados e mesmo a recriação de novos. Conclui Canclini que tais trocas terminam por fazer circular bem mais que objetos: circula todo um conjunto de processos sociais de significação. Terminado por apontar as formas como ocorrem as seleções dos elementos que serão seus signos de representação, mesmo que eles sejam sínteses de muitos outros. Vem então à luz o conceito de hibridação das culturas.

Para esse autor a hibridação, inclui:

[...] processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas. (2008, p. XIX). E este conceito é útil por poder abranger conjuntamente contatos interculturais que costumam receber nomes diferentes: as fusões raciais e étnicas denominadas mestiçagem ou sincretismo e a criouliização. [...] também este termo visa acolher os movimentos e fronteiras entre países, área urbanas, rurais, centro e periferias (Idem, p. XXIX).

Cumpra notar, porém, que esses não são movimentos unificadores, pois são movimentos que apontam para a construção de lugares das diferenças. São culturas híbridas, mas que se desejam autênticas. Cabe destacar que essa fabricação cultural é, de toda sorte, um espelhamento das formas de resistência de grupos que foram historicamente excluídos de uma participação efetiva no processo social.

Tal resistência foi ressaltada, com bastante clareza, por Michel de Certeau (1994), quando problematizou os processos de colonização nas Américas e verificou dois modos de reação. Para ele, mesmo havendo, a seu ver, uma aparente subordinação ao colonizador, os colonizados faziam florescer em seus locais e territórios suas ações rituais, suas representações, usando as referências de forma única, modificando-as na maneira de usá-las.⁴ Criaram, assim, uma linguagem própria, uma forma especial de fazer-se e produzir.

Essa aparente maioria silenciosa desenvolveu estratégias e táticas de significação original. Para Certeau, as estratégias dizem respeito ao

[...] cálculo de força que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder é isolável de um ambiente. Ele postula um lugar capaz de ser circunscrito como um próprio e, portanto, capaz de servir de base a uma gestão de suas relações com uma exterioridade distinta (CERTEAU, 1994, p. 46).

E a tática define um cálculo que não pode contar com ele próprio. A tática só tem por lugar o outro. Nele ela se insinua, fragmentariamente, sem apreendê-lo por inteiro, sem poder retê-lo à distância. Ela não dispõe de base para capitalizar os seus proveitos, preparar suas expansões e assegurar sua independência em face das circunstâncias. O próprio é uma vitória do lugar sobre o tempo. Ao contrário, pelo fato do seu não-lugar,⁵ a tática depende do tempo, vigiando para captar o vôo e as possibilidades de ganho. O que ele ganha não guarda, tem constantemente que jogar com os acontecimentos para os transformar em ocasiões adequadas.

Exatamente por todas essas estratégias e táticas desenvolvidas é que o lugar, como território, é a fronteira, a presença demarcatória da alteridade, a ponte entre duas realidades de convivência tão díspares, que apontam para novas formas de produção de sujeitos renovados. De acordo com Bhabha, é nesses interstícios que se dá a possibilidade de re-significação dos sujeitos [...] agora não mais em torno das categorias organizativas clássicas, mas em novas

⁴ Encontra-se de forma clara essa dissimulação ao processo colonizador nas práticas rituais do candomblé. É muito comum, no movimento do sincretismo religioso, a associação dos santos católicos com os Orixás. Essa prática é condenada por alguns terreiros mais puristas em Salvador. Orixás não têm nada a ver com santos, mas mesmo assim, os líderes do Ilê em sua maioria são batizados na Igreja Católica, (é possível que isso signifique o estabelecimento de uma linha de identidade civil), mas gostam de afirmar, garbosos, que são filhos e filhas de orixás.

⁵ Expressão cunhada por Marc Augé, em *Não - lugares*, Introdução a uma Antropologia da supermodernidade. Ed. Papirus, SP. 1994.

compreensões de suas posições de raça, gênero, geração, lugares e localidades, que habitam qualquer pretensão às identidades (BHABHA, 1998, p. 20).

Porém em Muniz Sodré em seu livro, *O terreiro e a Cidade* (2002), encontra-se argumentações inovadoras sobre as noções de território e resistência. Apoiando-se em seus estudos realizados sobre o panorama cultural brasileiro, sob a ótica particular dos descendentes de escravos, revela o seu entendimento sobre a forma sociocultural negro-brasileira.

Afirma este teórico, que [...] a dimensão territorial ou “lógica do lugar”, tem função de base na estrutura dinâmica do lugar [...] o território aparece, assim, como um dado necessário à formação da identidade grupal/individual (MUNIZ SODRÉ, 2002, p.15,16).

Para construir sua afirmação, baseia-se em dois conceitos filosóficos gregos, que são *Arkhé* e *Topos*. E diz que:

[...] *Topos* significa em grego *lugar marcado*, uma porção de espaço assinalada por um nome, que vem de um corpo material. E é função do lugar, quer dizer, de uma posição determinada, parte descrita de um espaço global, capaz de afetar os corpos que a ocupam [...] e *Arkhés* são aquelas formações culturais, ditas populares ou “espaços selvagens”, onde se desenvolvem formas simbólicas originais, onde se perpetuam a dinâmica da vida (MUNIZ SODRÉ, 2002, p.11, 19,21).

Tais conceitos o permitem problematizar as noções de “espaço/lugar”, e distingue esses como aqueles representativos das mediações e regulações simbólicas que os coletivos e os sujeitos de *per si*, fazem para tornarem-se livres no interior desse limites. Em tais territórios, ocorre a resistência do singular à sua duplicação. E, este “mistério da morada”, torna impermeável a reprodução, nascendo de uma “força” que permite a re-significação do “espaço”. Daí ser possível se entender que a produção da cultura e a elaboração dos fazeres, podem sim, revelar territórios de resistência e de identidade. Mesmo que através de jogos, de uma semiótica própria, de fazeres particulares, mas é por onde operam transformações para a compreensão do real. Por isso para Muniz Sodré o território é:

[...] o lugar marcado de um jogo, que se entende em sentido amplo como a protoforma de toda e qualquer cultura: sistema de regras de movimentação humana de um grupo, horizonte de relacionamento com o real. “Articulando mobilidade e regras na base de um “fazer de conta”, de um artifício fundador que se repete, o jogo aparece como a perspectiva ordenada de ligação entre o homem e o mundo, capaz de combinar” as idéias de limites, de liberdade e de invenção (2002, p.23).

1.2 - O LUGAR E O SENTIDO DO OUTRO: como o colonialismo e a dominação construíram sujeitos diferentes e distanciados

Partindo-se do reconhecimento de que o sujeito é o resultado do confronto infinito com múltiplas formas sociais e referências móveis, questiona-se de que maneira é possível se

pensar na construção do si – mesmo a partir do sentido que os outros atribuem a cada momento dado, além da compreensão de que há condições de produção de subjetividades que são resultado de agenciamentos de um processo econômico capitalista. Com efeito, procura-se esclarecer aqui o papel que a alteridade cumpre na composição da subjetividade, como isso ocorreu no processo de colonização, quando o outro se tornou tão diferente e desigual. Importa, ainda, considerar que os regimes de governos implantados ao longo do século XIX e XX forjaram formas de dominação particulares que engendraram lugares sempre diferenciados para os sujeitos, o que implica análise dos sistemas de distribuição de propriedades e suas respectivas classes sociais.

Assim as noções de eu/outro, indivíduo/sociedade, ipseidade/alteridade ocuparam as discussões de várias disciplinas científicas na busca de compreender o modo de convivência dos homens.

A alteridade é um dos fenômenos mais importantes no que concerne à constituição da subjetividade, enquanto psiquismo. É na relação eu – outro que o sujeito se institui e constrói sua auto-imagem, da qual firma uma auto-compreensão sobre si mesmo. Essa relação, entretanto, não é tão linear e tranquila quanto possa parecer, uma vez que as imagens são forjadas por liames e tessituras finas, que vão desde os processos transferenciais até o jogo de afetos e de pulsões que forma em cada um sua configuração particular. Mas, sem dúvida,

[...] o conjunto das relações afetivas leva a uma aprendizagem significativa de si mesmo, reportando o indivíduo a se reconhecer em sua dignidade humana, como dono de sua existência e igual aos demais e a todos. É o olhar do outro, o olhar do familiar e do afeto, que institui um lugar para o sujeito no real. Reafirma-se, assim, que a alteridade, como princípio formador da identidade, é, em última análise, o vetor a partir do qual o sujeito tanto se transforma quanto transforma a visão e a compreensão que tem do outro. Ressalte-se que a alteridade aqui pensada não é apenas aquela relação que institui o outro, mas que institui e constitui o si - mesmo; uma alteridade cujo foco do poder não é a partir do olhar do outro, mas a partir do olhar de si mesmo. (BAHIA, 2007, p.8- 9).

Reconhece-se que é somente pela e na vida social, com a atualização da relação com o outro, que se pode efetuar a edificação de uma estrutura simbólica igualmente oferecida a todos os membros da sociedade. A vida social passa pela realização e conjugação dos sistemas que a definem e preexiste a toda relação concreta.

Compreende-se que, em que pese todo o ufanismo do projeto iluminista e libertário das filosofias da modernidade, estas têm-se deparado com as dificuldades de serem absorvidas na prática da vida concreta, pois a relação de poder e o conjunto de forças e campos de lutas históricas têm gerado composições na sociedade e nos mundos sociais diferentes, o que põe em xeque os ideais da Revolução Francesa de igualdade, fraternidade e liberdade, tornando

quase que inaplicável, a Declaração Universal dos Direitos Humanos. Mas, como afirma Canclini (2005), o problema não é o fato de admitir-se que os sujeitos são diferentes, mas o que se faz com esse reconhecimento – donde o título irônico de seu livro: *Diferentes, desiguais e desconectados*. Ora, isso tem tornado impossível a convivência e recolocado o lugar do Outro como o lugar do atônito, do que causa agonia, daquele que, com seu olhar de estranhamento, destitui o si – mesmo e o Outro, invertendo o princípio da alteridade.

Ao se guardar a preocupação em salientar que, muitas vezes, as condutas observadas não são apenas as realizações específicas de práticas sociais determinadas pelo social e proveniente das relações de força de um determinado campo, mas são também decorrentes das relações de sentido que os sujeitos atribuem a si e aos outros na interação, resta aqui uma possível saída para os sujeitos na direção de sua autonomia e de sua re-significação.

Torna-se necessário, portanto, que se elucide como se dá esta relação entre o eu e os muitos outros que nos cercam cotidianamente.

Denise Jodelet (1998), ao problematizar as construções da alteridade, entende-as como processuais e constituídas de variáveis psíquicas e socio-históricas, resultante de duplo processo de construção e de exclusão que se imbricam, sendo necessário verificar-se a que operações de classificação e ordenação correspondem na vida social e como tais oposições ou semelhanças se especificam segundo formas diferenciadas. As relações mantidas com o Outro ocorrem desde sempre, constituindo-se numa trama perceptual para a atribuição de funções a esse Outro, o que possibilita se compreender que a alteridade não é propriedade essencial do Outro. Essa atribuição é qualificada através de ligações sociais e seguem modulações nas diversas relações mantidas, pois tanto o afeto como os condicionantes históricos e sociais são fatores relevantes na composição desses construtos perceptuais.

Entende Jodelet (1998, p.49), que os princípios de alteridade se formam distintamente a depender de relações de proximidade e distância e de semelhança e igualdade, compondo assim a alteridade para dentro e alteridade para fora. Estas obedecem a uma gradação diferente para aqueles que estão em posições similares no interior dos mesmos grupos de pertencimento ou fora destes. O Outro pode ser assim presença e ameaça ou figura de ancoragem para projeção e processo transferencial, mas pode ao mesmo tempo ser aquele que reafirma o sujeito em suas peculiaridades. Contudo, o que transparece na maior parte das vezes é a dessimetria fundamental na relação Eu/Outro, e o que se precisa então é saber quais são, e, delimitar os riscos decorrentes desse envolvimento tenso, mas imprescindível da condição humana.

Na medida em que as condições psicossociais mudam, modifica-se, também, o *locus* social do princípio de alteridade.

A sensação de estranhamento, de alienação e de naturalização sempre foram atribuições e sentimentos acometidos aos sujeitos em seus contatos com os diferentes, mas o critério de valorização a partir desses contatos, de quem é o melhor ou o pior, decorre da exacerbação narcísica e defensiva que afeta o eu de cada um, quando este se percebe em posição diminuída perante o olhar do Outro, do que resulta o acirramento do individualismo.

Mesmo para os antropólogos, quando buscam nomear culturas singulares em suas diferenças, o parâmetro não é Outro mas o si – mesmo e a noção de sociedade que carrega em si. Como bem observa Marc Augé,

[...] à primeira vista, o que o etnólogo descobre não são as culturas, mas as sociedades, quer dizer, conjuntos organizados e hierarquizados onde as noções de diferença e alteridade têm um sentido. Bem depressa se impõe que o sentimento de que aquele que quer dedicar-se à antropologia deve, em primeiro lugar, levar em conta é a antropologia dos outros. Mas dessa antropologia ele não percebe de início senão a forma instituída, aquela que se pode expor em termos jurídicos e políticos. Ele percebe primeiro e antes de tudo a diferença social. Diferenças de sexo, de idade, de filiação, de pertença a linhagens, de geração, e de origem (se livre e/ou servil). Por isso não são as sociedades nem igualitárias nem homogêneas e [...] quando questiono, eu direi, o social transcende o cultural mesmo quando encontramos culturas bastantes substantivistas (AUGE, 1999, p.19).

Mas e o que faz o Outro? Resiste, dissimula e subverte, não rejeitando diretamente, mas modificando em sua maneira de fazer o uso dessas práticas, conseguindo elaborar uma produção secundária que se esconde nos processos de sua utilização, sobretudo nas grandes comunidades urbanas. E é assim que, de acordo com Certeau (1994), formam-se novas ordens sociopolíticas e culturais, através de processos mudos, por trás dos bastidores, promovendo curtos-circuitos nas encenações institucionais.

Mas é em Franz Fanon (1986 *apud* BHABHA, 1998) que se encontra a visão mais elucidativa dessas reações e sentimentos: a tradição do oprimido, uma consciência revolucionária expressa uma emergência, uma luta contra a opressão colonial que pode mudar não só o *establishment*, mas que também a idéia do tempo como um todo progressista e ordenado. Eis a reflexão de Fanon (1986) sobre isso:

[...] a alienação cultural incidiu sobre uma ambivalência da identificação psíquica, emergindo dessa o deslocamento da visão colonial. [...] a narrativa representativa do conceito de pessoa ocidental, seu passado amarrado a traiçoeiros estereótipos de primitivismo e degeneração, não produziu uma história de progresso civil, um espaço no *socius*. Não contém a imagem de identidade que é questionada na dialética corpo/mente e resolvida na epistemologia da aparência/realidade” (FANON, 1986, *apud* BHABHA, 1998, p. 73).

Ao privilegiar a dimensão psíquica, “[...] ele muda o que se entende por demanda política”, diz Bhabha,

[...] assim como transforma os próprios meios pelos quais reconhecemos e identificamos sua agência humana [...] ao articular o problema da alienação cultural na linguagem psicanalítica da demanda e do desejo, Fanom questiona radicalmente a formação tanto da autoridade individual como social na forma como se desenvolvem na soberania social (BHABHA, 1998, p.73).

Por isso, para ele, o mito do homem e da sociedade é minado pela situação colonial.

E acrescenta:

A vida cotidiana exhibe uma “constelação de delírios” que medeia as relações normais dos sujeitos [...] aquilo que é chamada alma negra é um artefato do homem branco, essa transferência aponta outra coisa [...] revela uma profunda incerteza psíquica da própria relação colonial: suas representações fendidas são o palco da divisão corpo e alma que encena o artifício da identidade, uma divisão que atravessa a explicitação das fragilidades da construção da identidade [...] e remontando as identificações (BHABHA, 1998, p. 74-75).

No momento contemporâneo, fortemente tencionado por disputas, para se pensar a díade identidade/alteridade precisa-se entender que em muitos aspectos, tais definições envolvem caracteres essencialistas e reivindicações de outras ordens, visto que, as relações colocam em jogo marcações simbólicas, sociais e materiais, terminando por distender um mapa de posições que os sujeitos podem e devem ocupar. Isto permite pensar que as mudanças no sentido do Outro são possíveis; algumas são desejadas, outras evitadas e outras ainda são recrudescidas e resguardadas num entrincheiramento que inviabiliza a convivência. Assim, a distância entre as relações de alteridade é construída e determinada prioritariamente pelos modos civilizatórios de uma marcação histórica e pelos signos e símbolos de grupos dominantes em cada contexto, mesmo quando se pensa que essas relações e escolhas são decorrentes de acordos e consensos, e, estão dispersos num campo de lutas, visando uma rearrumação de posições e lugares.

1.3 - SUBJETIVIDADE, IDENTIDADE E CULTURA

Três conceitos entrelaçados e postos em discussão pela teoria psicossocial contemporânea são: subjetividade, identidade e cultura. Na medida em que as variáveis de determinação de suas existências são colocadas em questão, não mais se admitindo as posições clássicas de intrapsíquico, de fixidez social e de permanência, o que se redefine é, sem dúvida, a concepção do próprio sujeito na sociedade atual, agregado ao complicador de que estão as três categorias entrelaçadas.

Diante das transformações que estão em curso na sociedade contemporânea, as quais abalam a compreensão que o sujeito faz de si, de seu lugar no social e na cultura, acredita-se que a identidade encontra-se em crise, face ao deslocamento dos eixos referenciais que a insti-

tuíam. Além disso, o processo de construção das identidades pelo eixo das identificações seria uma das principais turbulências que se apresentam. Stuart Hall (2005) argumenta que é isso que está em mudança, o sujeito unificado, composto de uma única identidade, vive de forma contraditória as diversas paisagens sociais que se apresentam. Com isso, a conformidade subjetiva às necessidades objetivas da cultura está entrando em colapso, mormente no seu processo de identificação. Para esse teórico, a identidade torna-se uma “celebração móvel”, em constante processo de transformação. Coloca-se, aqui, um argumento modificador da compreensão da identidade, a qual passa a ser entendida como uma construção histórica. Escreve Hall:

Se sentimos que temos uma identidade unificada desde o nascimento até a morte é apenas porque construímos uma cômoda estória sobre nós mesmos, ou uma confortadora “narrativa de eu”. A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente (HALL, 2005, p.13).

Para Canclini (2008) é necessário clareza para tratar esta questão (da identidade), pois não é possível se falar de identidades apenas como traços fixos, nem afirmá-las como a essência de uma etnia ou de uma nação, “[...] a história dos movimentos identitários revela uma série de operações de seleção de elementos de diferentes épocas articulados pelos grupos hegemônicos em um relato que lhes dá coerência [...], portanto não basta dizê-las em essências autocontidas e a – históricas nem entendê-las como as comunidades se imaginam e constroem seus relatos [...] elas se organizam em conjuntos interétnicos, transclassistas e transnacionais (CANCLINI, 2008: XXIII).

Este pensamento coincide com o de Eric Hobsbawn (2008), segundo o qual as identidades coletivas hoje são muito mais camisas do que pele, isto é mutações e transformações possíveis na forma como os sujeitos se colocam em relação a seus grupos e suas culturas. Mesmo quando a espetacularização os acompanha e os pretensos rituais são mantidos, há uma tônica diferenciada nas apresentações.

Exatamente por isso é que há algum acordo entre os teóricos sobre este tema, a idéia de identidades múltiplas, por mais que isso possa provocar uma certa tensão e contradição na ação e na convivência social. Também merece atenção o fato que, a identidade constitui fonte de significado para os próprios sujeitos, mormente quando estes a construíram através de seu próprio processo pessoal, internalizando-as.

Do ponto de vista das identidades coletivas, aquelas que são interligadas a movimentos culturais e grupais, constituem-se num problema de pesquisa real diferenciar os motivos, eventos, signos e símbolos eleitos como representativos para si, e porque assim procederam.

A esse respeito, eis o que pensa Manuel Castells (2002):

[...] em linhas gerais, quem constrói a identidade coletiva, e para quem essa identidade é construída são em grande medida os determinantes do conteúdo simbólico dessa identidade, bem como do seu significado para aqueles que com ela se identificam ou que dela se excluem (CASTELLS, 2002,p.23).

Além disso, Castells agrega um dado interessante a esta problemática ao fazer uma distinção entre as formas e as origens de construção de identidades a partir do ângulo das relações de poder, destacando três possibilidades: *Identidade Legitimadora*, *Identidade de Resistência* e *Identidade de Projeto*.

A primeira é aquela representativa dos grupos dominantes. As de resistências são criadas por atores que se encontram em posições/condições desvalorizadas ou estigmatizadas pela lógica da dominação, construindo, assim, trincheiras de resistência e sobrevivência com base em princípios diferentes dos que permeiam as instituições da sociedade, ou mesmo opostos, a estes últimos. E a Identidade de Projeto é quando os atores sociais, utilizando-se de material cultural ao seu alcance, constroem uma nova identidade capaz de redefinir sua posição na sociedade e, ao fazê-lo, de buscar a transformação da estrutura social (CASTELLS, 2002, p. 24).

Cumprindo ainda referir o que Hobsbawm chama de “tradição inventada”, destacando a forma original, como os sujeitos constroem suas ações em torno de determinadas práticas que são inventadas:

[...] por “tradição inventada” entende-se um conjunto de práticas normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas [...] de natureza ritual ou simbólica, que visa inculcar valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica automaticamente uma continuidade com um passado histórico apropriado. Mas essa continuidade é artificial, trata-se de reações a situações novas que ou assumem a forma de referência a situações anteriores ou estabelecem seu próprio passado através da repetição quase obrigatória (HOBSBAWM, 2008, p.9).

Compreendida, dessa maneira, a composição das identidades, avança-se, então, na discussão sobre a subjetividade, na medida em que posições do sujeito são, assim, alteradas na composição do social e, deixando de fazer sentido mais ainda, que, para cada posição há um modelo de economia psíquica suscitada, descambando de vez a idéia de que a subjetividade constrói-se e pronto, está dada. Tal concepção, renovada aqui, e mesmo perturbadora, põe em xeque várias teorias psicológicas, até mesmo a psicanálise ortodoxa, ao tempo em que permitem pensar na coexistência dessas condições sociais e na existência de um inconsciente e do desejo, como motores da história individual e coletiva.

Pensar em subjetividade é pensar, similarmente, em história, no mínimo na história da construção desse conceito – ou melhor, nos ‘modos de conhecimentos’ por meio dos quais esse conceito é legitimado e construído. Isso pressupõe que há acepções diferenciadas para o termo. Um conceito, de certa forma, expressa não apenas a explicação de um termo ou de um

objeto, mas representa toda a sua história correlata. Assim foi e é com a subjetividade, cujos enunciados permitem um diálogo e uma consolidação de questões e, que durante certo período, passam a ser tidos como critério de verdade e ganham adesão para a sua circulação em determinados grupos e ambientes acadêmicos e profissionais.

Partindo-se da compreensão de que o sujeito se construiu a partir de uma trama de relações que são sociais, é necessário que se distingam duas dimensões diferenciadas imbricadas na concepção desse conceito – uma de ordem intra-subjetiva e outra de ordem intersubjetiva, esta segunda característica que se interliga a instância social, cultural e identitária.

No primeiro aspecto, aquele da ordem intra-subjetiva, pode-se pensar na palavra correlata – subjetivação, decorrente da reflexão que cada sujeito opera sobre suas vivências e experiências. Claro que ao fazê-lo suas referências são sempre construídas a partir de outros, mas é isso o que permite a construção do processo de individuação, que nada tem a ver com o isolamento do individualismo, e sim a busca incessante de reconhecimento de seus afetos e desejos, que inclui um grau de diferenciação dos outros. Essa capacidade de reflexão e consciência de si mesmo é o que melhor explica a noção de subjetividade, que não pressupõe uma rejeição aos laços com a sociedade e cultura; pelo contrário, é só através de seu reconhecimento que se torna possível desenvolver relações de identificação.

A noção de subjetividade nasce na Idade Média. Como um construto esteve atrelado à idéia dominante do *ego cogito* cartesiano “categoria do registro de pensamento” (BIRMAN, 2003, p. 22). Mas é com Freud, no início do século XX, que se passa a perceber que o sujeito é fruto de outras instâncias, que, não são necessariamente localizáveis no nível do seu consciente. O sujeito é um ser cuja consciência só se ilumina por causa de outra instância, o inconsciente. Isto é, o homem não é aquilo que ele pensa, como postulava Descartes. As observações clínicas de Freud a respeito dos histéricos principalmente, concebe que o inconsciente funciona como um arquivo, constituindo-se numa memória secreta de traços, os quais se compõem intrinsecamente com a sexualidade e têm o desejo como sua força motriz. Tais pressupostos permitem considerar-se que as descobertas freudianas apontam para o que BIRMAN (2003) intitulou de descentramento do sujeito. Ainda de acordo com Birman (*idem*), ao inventar a psicanálise, Freud inverte o campo dos saberes sobre o psíquico. Ao formular o conceito de inconsciente, desloca os registros da subjetividade para além da consciência e do Eu.

Nesse aspecto, Freud inaugura alguns pontos relevantes que subjazem à sua idéia de sujeito. O primeiro ponto indica a existência de um psiquismo autônomo, em alguns momentos descolados dos acontecimentos reais, sendo que o que importa não é o fato em si, mas a dimensão afetiva de suas vivências. O segundo diz respeito ao modelo social que Freud adota,

expresso tanto em *Totem e tabu* (1913), quanto em *O mal estar da civilização* (1930), trabalhos nos quais aponta a necessidade de que esse sujeito abra mão de sua satisfação pulsional, para pertencer a uma ordem social, destacando o Édipo como construtor da sociedade original.

Reconhece Freud, pois, que o sujeito é produzido e reproduzido nesse conjunto de relações que o engendram, tendo como destino a cumprir o alargamento de seu autoconhecimento (através da técnica da psicanálise), o que terminaria por municiá-lo de uma condição de controle e sublimação, para sua entrada na cultura e na civilização. Observa-se, também, que Freud atribui importância crucial à família, como instância privilegiada do engendramento do sujeito, funcionando como uma matriz por meio da qual cada sujeito emerge de uma teia relacional.

Do ponto de vista social, na noção de sujeito há algo que precisa ser elucidado, pois é decorrente da compreensão de que só após a sua individuação se processar é que pode a pessoa se distanciar de seu ego e, portanto da vida individual na direção de um outro.

Para Touraine, é necessário que se contextualize sempre a idéia de identidade, a qual veio a se constituir mais como um dos artifícios utilizados teoricamente para explicar as diferenças. Ela (a identidade) foi sempre compreendida num contexto de oposição às dominações existentes, tal como uma filosofia antagonista ao pensamento dominante, sugerindo que há sim um retorno do sujeito a si mesmo posicionando-se contra as desigualdades inerentes a esse jogo de forças. Reconhecendo que, o sujeito [...] pode eclodir tanto na vida pública quanto na vida privada [...] é por isso que o sujeito é tão bem definido pela idéia de reflexividade introduzida por Guidens (TOURAINÉ, 2009, p. 149).

Cada pessoa é capaz não só de simbolizar suas produções, mas de engajar-se em projetos coletivos. Problematiza, porém, que as culturas às vezes traçam limites rígidos, impondo-os aos próprios sujeitos; desta forma busca compreender as condutas dos sujeitos mais como ações culturais, até porque algumas produções realizadas são mediadas tanto pela técnica e tecnologia quanto pelo consumo. Diz Touraine, ser possível se encontrar sinais culturais, ancorados em crenças, mas que podem a qualquer momento serem trocados por novas acepções (Idem, 2009, p.150).

1.4 - SOBRE A VIDA SOCIAL NO CONTEMPORÂNEO: a desconstrução das referências

Zygmund Bauman é um dos teóricos que vem se dedicando ao entendimento desse processo social atual, e explicita suas idéias em várias obras dedicadas ao tema, mas é em seu

livro *Modernidade líquida* (2001), onde analisa as principais variáveis que, a seu ver encontram-se transformadas.

Ao cunhar o termo “modernidade líquida”, Bauman o faz através de uma análise comparativa e metafórica entre as propriedades dos corpos líquidos e sólidos, verificando que nos primeiros a capacidade de adaptação às circunstâncias e aos obstáculos é possível, decorrente de uma propriedade dos fluídos, inerente à condição das substâncias líquidas, já que o líquido não diminui nem sua força nem sua vivacidade. Observa que tal situação decorre da capacidade de suas moléculas se arrumarem em soluções de pequenos diâmetros de átomos, o que permite a constância de sua forma. Tal condição química permite à estas constantes mudanças no espaço, o qual preenchem apenas momentaneamente. Movem-se facilmente, contornam obstáculos, dissolvem-se, invadem, e inundam. Embora tenham peso, os líquidos não ocupam um lugar no espaço, pois o que importa para estes é o tempo, podendo ser contidos temporariamente quando se lhes oferecem uma formatação específica. Já os sólidos, os sólidos, possuem uma estabilidade e configuração através de ligas de átomos que determina formas estruturais compactas. Através das figuras de linguagem fluidez e liquidez, Bauman caracteriza a fase atual da humanidade, a contemporaneidade.

A etapa subsequente é considerada por Bauman como a fase do derretimento dos sólidos, o que trazia em si a idéia de eliminar as obrigações irrelevantes que impediam o uso do cálculo racional. Tais ações e propostas terminam por deixar toda a rede social desprotegida, desarmada e exposta, impotente para reagir. Termina por provocar um desatrelamento da vida em sociedade, em duas esferas diferenciadas: a esfera social e a esfera econômica. A economia, elevada a estatuto de superestrutura, e desembaraçada de velhos preceitos políticos, éticos e culturais poderia crescer livremente. Ao compreender tanto a sociedade quanto o mercado, a nova configuração estrutural remete os atores sociais a novos lugares, não mais sujeitos nem assujeitados, agora indivíduos livres, porém desengajados. E doravante os únicos responsáveis por si mesmo e seus projetos.

Para entender de que forma a modernidade líquida se instalou, Bauman analisa cinco categorias inerentes a vida em sociedade: *a emancipação, a individualidade, o tempo/espaço, o trabalho e a comunidade.*

A categoria *emancipação* é o grande anseio moderno da busca de liberdade do homem da sociedade disciplinar. Esta busca foi expressa de várias formas, desde os vários movimentos reivindicatórios, como o de Maio de 68 em Paris, a Primavera de Praga, tendências teóricas que apontavam a crítica ao excesso de domínio da sociedade sobre os sujeitos. A defesa da autonomia, da liberdade de escolha, da auto-afirmação e enfim o direito de ser e per-

manecer diferente foram as bandeiras de luta. Mesmo entendendo-se que esta sociedade cumpria relativamente seus princípios para uma grande parcela das populações, e contava com a aquiescência de outros que, em sua alienação e submissão, sublimavam individualmente suas condições de aprisionamento. De acordo com o autor, os paradoxos existentes na busca de liberdade e emancipação são decorrentes da luta e tensão entre três variáveis: desejo, imaginação e ação. Estas, no dizer de Schopenhauer (*apud* Bauman, 2001, p. 24), são a tríades dos elementos que consubstanciam tanto a construção da percepção do real quanto a possibilidade de atendimento da sensação de ser e do direito de se sentir livre. É importante destacar, porém, uma dicotomia existente, a que concerne à diferença entre liberdade objetiva e liberdade subjetiva. Donde o velho dilema: o que deve prevalecer, o indivíduo ou a sociedade, o subjetivo ou o objetivo? A tendência atual parece mostrar que, na disputa o que prevalece é a categoria que expressa a individualidade, visto que o sujeito doravante livre, não mais precisa renunciar a uma parcela de seus prazeres para o bem da coletividade. Num contexto assim, a ausência de referências e a volatilidade dos artefatos identificatórios, favorecem o atual processo de individualização. Daí o fato de que o dilema humano hoje se mostra como a impossibilidade de atingir satisfação e o declínio definitivo de uma ilusão teleológica. Sem fins delimitados e precisos, o limite é o infinito, o indivíduo lança mão de todos os meios disponíveis para a consecução de um gozo parcial e cindido.

A desregulamentação fluida e a privatização são as estratégias contemporâneas, porque o indivíduo soberano acha-se abandonado à sua própria sorte, limitado por suas escolhas e circunstâncias. O sujeito privado é engendrado sob duas lógicas novas: uma é a do sujeito individualizado, dono de seu desejo e poder; e outra é a do espaço público cada vez mais diminuído em sua função, tendo que contraditoriamente cuidar para satisfazer as prioridades individuais, mas sem regras estabelecidas. O espaço público torna-se então privatizado, invadido por alguns através de múltiplas formas e o espaço privado cerca-se cada vez mais de recursos imagéticos para aparecer como exemplos de narrativas a serem seguidas por aqueles que desejam desesperadamente alcançar um grau mínimo de satisfação. Nesta encruzilhada o sujeito tem como resposta o aumento de sua solidão, o relativo esvaziamento das práticas reflexivas e solidárias e a lei do cinismo justificado.

Do ponto de vista intrapsíquico não é mais o sentimento de culpa o elo do constrangimento, mas o sentimento de vergonha, o que determina formas específicas de se situar. Tudo é possível de ser feito, dito ou alcançado, sobretudo alcançado, pois o contemporâneo instaura formas que se tornam insígnias de decoração, efeitos de aparências, desde que algumas práticas, mais radicalizadas em sua busca, não venham a se tornar do conhecimento público.

O esvaziamento dos laços sociais impele o indivíduo para uma vivência de tempo e espaço diferenciados, onde só se torna possível um convívio comum quando coincide um reconhecimento dos troféus e imagens fabricadas – a “idade da ironia foi substituída pela idade do glamour” (Ferguson, *apud* Bauman, 2001, p.102), pois agora contraditoriamente a dor só é considerada quando aparece nos jornais e TV. Mas, como estes são também descartáveis, é possível que no dia seguinte uma dor mais *fashion* apareça, pois há sempre a possibilidade que uma nova catástrofe seja mais rentável aos poderes midiáticos.

A tendência é o surgimento de formas e condições de existência individualizadas, que compelem as pessoas para sua própria sobrevivência material a se tornar o centro de seu próprio planejamento e condução de vida [...] de fato, é preciso escolher e mudar a própria identidade social, e assumir os riscos de fazê-lo [...] o próprio indivíduo se torna a unidade de reprodução social no mundo da vida (BAUMAN, 2001, p.156).

Assim vê-se o primado da *individualidade* em detrimento de qualquer outra composição possível de subjetividade como marca do atual período.

Ao explicitar as alterações sofridas com as categorias *tempo e espaço*, Bauman faz uma longa digressão sobre os novos modos de vida urbana que reconhece hoje. Apontando algumas características nas formas de ordenamento nas cidades e espaços coletivos, os quais para ele vêm expressar o surgimento de uma “política do medo cotidiano” (Bauman, 2003, p.110), um desejo de felicidade a todo custo e uma necessidade de segurança agudizada. Tais demandas têm engendrado novas formas de vivência dos espaços públicos, onde todos vivem um estranhamento profundo uns com os outros, e por isso a noção do agora é sempre prevalente sobre as idéias de passado e futuro. Nessa medida, o espaço público coletivizado, aquele inspirado na *Ágora* grega, vê seu sentido modificado. A não-permanência e a não-hospitalidade, só fazem propiciar o desencontro. Só se mostram necessários o ritual dos gestos, o parecer ser, e a civilidade marcada pela suave indiferença, pelo não-reconhecimento, remete cada um a uma privatização do si – mesmo, reduzidos a um ego mínimo, que pode se converter em razão cínica, a qual justifica qualquer barbárie em nome do culto a Narciso. Sobre esse fenômeno, observa Canclini “Narciso não esperava que o universo submetido lhe devolvesse sua imagem – o reflexo da sua consciência – empenha-se em decifrar o que está no rosto que agora lhe entregam” (2005, p. 190).

Bauman explicita ainda que, só através do consumo, é possível se compartilhar. Mas esse compartilhamento não é intersubjetivo, e sim apenas ativo, a ação substitui o significado comum. Não há tempo a perder. A *Ágora* fica travestida em templo do consumo. Bauman refere Foucault, segundo o qual, num tempo assim, há “um pedaço flutuante do espaço, um lu-

gar sem lugar, que existe por si mesmo, que está fechado em si mesmo e ao mesmo tempo se dá ao infinito do mar” (FOUCAULT, 1986, p. 26).

A experiência de *Tempo* passa a subverter toda a ordem linear e cronológica das metanarrativas. O fim do longo prazo constitui a metáfora explicativa do novo tempo. Tudo é transitório, e, pois, tendente a desaparecer. Mas, exatamente por isso, tudo tem que ser muito intenso, para que as sensações vividas possam impregnar os corpos, marcando-os. Assim é que Bauman se vale da metáfora do carnaval para explicitar as novas experiências dos sujeitos: envolvidos numa felicidade estonteante onde o brilho e o glamour serão sempre as lembranças do tempo vivido num curto tempo, o tempo muito rapidamente, esse tempo é eternizado na emoção. O carnaval, para ele, é o mesmo lugar transformado num intervalo de tempo antes de cair de novo no seu vazio.

No que concerne ao *trabalho*, este perde sua centralidade enquanto explicação da dinâmica social, porque se evidenciam as rupturas de seu significado e sentido para o homem. Se, antes, o trabalho era entendido como um caminho estruturador dos projetos individuais, e até mesmo como elemento de vinculação do homem ao social, hoje este caminho encontra-se cheio de atalhos em seu percurso.

[...] o significado de suas vivências era dado através do trabalho, a única maneira capaz de estabelecer uma ligação entre o palco e a vida cotidiana. Pois tudo que os homens aprenderam sobre si e sobre a realidade passava necessariamente pela visibilidade de uma cidade, de um país, onde cada um percebia seu espaço e sua possibilidade de construir-se num tempo. As noções clássicas de capital e trabalho ganharam concretude, gerando uma noção de espaço identitário, onde cada um se percebe e a geografia se torna cartografia individualizada. Ali, através da vivência da alteridade, podia-se estruturar identidades, ser num tempo e num espaço, alguém (BAHIA FERREIRA, 1998, p. 246).

Sobre isso eis a análise de Codo:

[...] viemos da constatação de que as relações de troca são a pedra fundadora da individualidade – no capitalismo, sujeito universal, constrói-se pela troca universal [...] são essas relações de troca que nos definem enquanto sujeitos, enquanto pessoas diferentes: eu sou Wanderley Codo, diferente de você, na medida exata de minhas relações de troca. Reconheço-me no espelho pela minha capacidade de trabalho, de trocar coisas, a forma como me visto, o carro que compro ou não compro (CODO, 1996, p. 45).

Finalmente, Bauman dedica-se a buscar no sentimento de *comunitarismo* uma resposta, dizendo que este ressurgiu como uma reação à acelerada “liquefação” da vida moderna. Para ele, o que se verifica é “uma reação antes e acima de tudo ao aspecto da vida sentido como a mais aborrecida e incômoda entre suas numerosas consequências penosas – o crescente desequilíbrio entre liberdade e garantias individuais” (Bauman, 2001, p. 195). Problematiza o que move o crescente desejo e a fantasia crescentes do encontro de uma *comunidade ideali-*

zada, com os paradoxos e contradições que tal projeto encerra. Sim, pois para ele, esta busca encerra, de um lado, um desejo primevo de pertencer a um grupo de referência, de ter um lar onde se abrigar e se proteger; e por outro lado, recoloca a impossibilidade de convivência com os diferentes. Assim, tais comunidades tornam-se tribos e guetos com códigos de conduta fechados, alguns afiançados nos velhos sentimentos de patriotismo e culturalismo que impedem uma dinâmica de acolhimento da solidariedade sonhada. Não por outro motivo, as fronteiras e limites tornam-se uma forma de resistência ao aniquilamento do corpo que a sociedade líquida e desabrigada engendrou. A sonhada segurança e harmonia vêm a ser os discursos mais comovedores de guerras que se esgueiram em cada esquina de cada comunidade e cultura fechadas em si mesmas em nome dos velhos ideais iluministas da natureza humana. A impossibilidade de desenvolver laços com o mundo exterior é cada vez mais evidente e a coerção continua sendo ainda a única possibilidade de manter-se algum traço de união entre os pertencentes ao dentro e fora das comunidades reais.

Em linhas gerais, são estes os elementos e traços que caracterizam o atual período já definido por alguns estudiosos como pós-moderno, em que assume nova e marcante dimensão o conceito de individualidade. Há uma forte tendência a considerar que este modo de ser estaria levando os homens a um entrincheiramento privado, à solidão e mais acentuadamente ao egoísmo.

1.5 - DINÂMICA CULTURAL NA CONTEMPORANEIDADE: as duas faces de Janus⁶

A compreensão dos modos de vida contemporâneos tem gerado discussões múltiplas, de várias ordens. Algumas apontam alterações nas formas convencionais da sociabilidade humana e criticam a quase impossibilidade de reencontro com a perspectiva de linearidade que definia critérios e referenciais para o ordenamento social, em torno dos quais era possível se construir projetos sólidos de futuro. Outras discussões já se reportam à emergência na maneira como a singularização dos sujeitos sociais tende a ocorrer.

Do ponto de vista econômico, a globalização dos mercados aparece como grande marca de reconfiguração das trocas materiais, ao passo que, no âmbito sociocultural, as trocas

⁶ Jano (em latim Janus) foi um Deus romano que deu origem ao nome do mês de janeiro. Era o porteiro celestial, sendo representado com duas cabeças, expressando os términos e os começos, o passado e o futuro. Existem, no entanto, em alguns locais, representações daquele deus com quatro faces. De fato, era o responsável por abrir as portas para o ano que se iniciava; cada porta se volta para dois lados diferentes. Em seu templo, as portas principais ficavam abertas em tempos de guerra e eram fechadas em tempos de paz. Esta ambivalência que o mito encarna, reflete a ambivalência que vivem os sujeitos hoje no contemporâneo.

humanas são erigidas em torno de novas possibilidades figurativas e performáticas, algumas, inclusive, específicas da ordem do virtual e que, por isso mesmo, dão volatilidade e inconstância ao processo, como síntese deste período de transitividade, como as contradições que encerra, como a gigantesca produção de riqueza e a gigantesca produção de miséria.

Para mais ou para menos, o que claramente se desenha é uma nova forma do viver humano, como por exemplo, na reterritorialização do espaço urbano e no desenvolvimento de novas potencialidades e de novas tecnologias, ainda que as tensões entre diversos grupos e sujeitos estejam agudizando-se, em consequência da busca de um lugar, ao qual possam chamar de seu, pelo qual adotem formas variadas de convívio e conduta.

Para Vainer (1998), numa retrospectiva histórica, e, baseado em Fustel de Coulanges,⁷ os termos “cidade” (*cite*) e “urbe” (*ville*) evocam o encontro e a reunião, ainda que estas não sejam palavras sinônimas. O primeiro termo, *cidade*, remete a um local associativo onde há a necessidade de um pacto que garanta a convivência, donde a prerrogativa da construção de acordos e normatizações por meio de sistemas organizadores que pacifiquem as heterogeneidades. Depreende-se, assim, que tal compreensão remete a existência de um espaço comum, público, onde o espelhamento dessa convivência possa se fazer no cotidiano. No caso de *urbe*, o termo remete, em sua significação histórica, a um local de reunião, a um domicílio, como santuário da sociedade é o lugar do privado.

A articulação entre esses dois espaços se fez historicamente com fissuras, tendo provocado mazelas que se refletem na contemporaneidade; no entanto, sempre foram depositadas no privado as possibilidades de construção do cidadão – o homem civilizado ideal – do cidadão, cabendo à família, à escola e às instituições modelares fazer a regulação e disciplinar os sujeitos de tal forma que estes viessem a cumprir seus papéis e aprender o exercício da tolerância, como possibilidade de convivência com o diferente.

Neste contexto de cultura pós-moderna, algumas variáveis, que antes eram delimitadoras das construções de modos de vida, tendem a desaparecer. Assim, a reconfiguração de espaços favorece novas relações mais transitórias, que promovem, cada vez mais, a individualismo. A associação de tais indivíduos heterogêneos, agora atomizados, defensivos e estranhos entre si, passa a ocorrer de forma *laica*, ou seja, descomprometida com o sagrado transcendente, cuja tônica principal é a diversidade. Unem-se apenas pela atitude de cidadania e

⁷ Fustel de Coulanges, Numa Demnis. *A cidade antiga*: estudo sobre o culto, o direito e as instituições da Grécia e de Roma. Para ele a cidade era a associação religiosa e política das famílias e das tribos, e a urbe o lugar da reunião, o domicílio e, sobretudo, o santuário dessa sociedade. Vale-se do mito de Rômulo como fundador de Roma e seu ato simbólico de depositar terra de seu país de origem no novo lugar. O mesmo fazem seus cavaleiros e nesse instante, celebra-se um ritual de encontro, um pacto de associação entre famílias, linhagens e ancestrais (Hemus.1975, SP).

consumo. Massas e aglomerados de indivíduos circulam num frenético vaivém sem um vínculo mínimo entre si, configurando, segundo Wirth, contatos impessoais, superficiais, transitórios e segmentários (WIRTH *apud* VAGNER 1998, p. 36).

A tolerância é a marca necessária a ser treinada como principal elo dessa relação impessoal. Na medida em que os sujeitos sabem que são diferentes, mas úteis uns aos outros, isso para Wirth (*apud* Vagner, p. 35) traz uma característica específica. Deste modo compreendida a tolerância não é um valor moral proveniente do reconhecimento da alteridade enquanto espelho para construção do si mesmo, o que engendraria compartilhamento de experiência, mas uma tolerância pragmática utilitária. De acordo com Wirth, a tolerância, nesses contextos:

[...] não é interesse ativo pelo outro, antes é o seu contrário, ou seja, indiferença. [...] as grandes cidades são formadas de uma gama heterogênea de povos e culturas entre os quais há o mínimo de comunicação, a maior das indiferenças e a maior da tolerância. Isto faz com que essa indiferença seja acompanhada de comportamentos de reserva e formações culturais distintas que tal atitude ajuda a preservar (WIRTH, *apud* VAGNER, p. 35).

As atitudes mentais decorrentes dessas vivências tendem a embotar o poder de reconhecer os diferentes. Isso não significa dizer que os objetos e pessoas não são percebidos, mas que o significado e os valores diferenciais atribuídos a esses são experimentados como destituídos de substâncias. Nessa atmosfera, o dinheiro ganha uma condição de fazer equivalência entre os diferentes, e as relações subjetivas são objetivadas em trocas parciais e relativas, com a capacidade de igualar, medir e quantificar pessoas. A conquista de um espaço e de um lugar é, portanto, proporcional à condição de gerar riqueza e de apropriar-se dela. A liberdade de ser e de existir encontra-se, pois, atrelada à capacidade de pôr-se em atividade de aluguel, em nome da liberdade apregoada pelas revoluções renascentista, iluminista e industrial. Aquele que seria o lugar de encontros e de oportunidades é, permanentemente, um espaço de confronto, potencialmente sujeito à discórdia e ao conflito.

Richard Sennet (1998), em *O declínio do homem público*, observa que a sociedade contemporânea vem engendrando a “tirania da intimidade” e o esvaziamento do espaço público. Ressalta, assim, que, em alguns casos, o que se vê é uma verdadeira inversão, a privatização do espaço público, em consequência de apropriações e marcações estapafúrdias de limites e de territórios pessoais, onde o estranhamento é cada vez mais intenso com o chamado diferente. As formas de sociabilidade advindas de tal atmosfera são, segundo Hannah Arendt (1987), “as cálidas impessoalidades”, por meio das quais muitas vezes mostramos o quanto somos autênticos conosco, mesmo à custa das feridas que possamos provocar nos demais.

Por isso Arendt postula a necessidade de se desenvolver um padrão de civilidade diferenciado, onde se reaprenda a prática do silêncio como forma de sociabilidade, a fim de que os indivíduos recuperem a capacidade de se distanciar para poder realizar a criatividade.

Deveríamos retreinar a distância, a impessoalidade, a aparência e a urbanidade, a teatralidade, o jogo e a imaginação necessários à uma vida pública sólida, diz ela. A capacidade política dos seres humanos precisa da distância, da pluralidade e da diferença. E só assim poderíamos cultivar o *amor mundi*, *aquele que é impregnado de hospitalidade, solidariedade e respeito* (ARENDRT in ORTEGA, 2003, p. 23).

O esvaziamento da capacidade política de atuar na direção do interesse do outro tem provocado cada vez mais aberrações na busca da autenticidade pessoal e na felicidade privada, mesmo que à custa do uso do outro e de seus recursos.

Canclini (1999) revê o espaço do consumo como legitimador das diferenças. Com base em Castells (2005), afirma que o consumo é o lugar dos conflitos entre classes, originados pela desigualdade de participação na estrutura produtiva. “Consumir é participar de um cenário de disputas por aquilo que a sociedade produz e pelos modos de usá-los” (CANCLINI, 1999, p. 80), chegando mesmo a assinalar que até os aspectos simbólicos remetem a esse lugar diferenciado que o consumo aponta. Mesmo no caso em que não se pode ter, equitativamente, acesso a tais produtos, esses objetos trazem em si significados socioculturais compreensíveis para todos. A produção de sentidos se dá pela via da linguagem, dos signos e símbolos exibidos nas vitrines e propagandas à disposição de todos.

Um olhar mais acurado no processo histórico das grandes cidades prova que o disciplinamento e o controle, voltados para a governabilidade das populações, se fizeram num padrão eurocêntrico, branco, masculino, de maneira excludente e autoritária. Por isso, ainda que o estímulo exista, a acessibilidade a tais produtos, objetos e marcas passam a ser, também, feita de forma diferenciada, mesmo que, algumas vezes, o *copywriting*, *la imitation* funcionem como disfarce e criatividade frente a tais afirmações. O importante é parecer ser. Isso faz com que os rituais e celebrações criem formatações ajustadas ao imaginário de pertencimento, pois, por meio deles, é possível participar dos fluxos que regulam os acordos coletivos.

Para Canclini (1999), os “acessórios rituais” servem como sinalizadores de um processo cuja função primária consiste em dar sentido ao fluxo rudimentar dos acontecimentos. Por isso, afirma:

Comprar objetos, pendurá-los ou distribuí-los pela casa, assinalar-lhes um lugar numa ordem, atribuir-lhes funções na comunicação com os outros, são os recursos para se pensar o próprio corpo, a instável ordem social e as interações incertas com os demais. [...] é neste jogo entre desejos e estruturas que as mercadorias e o consumo servem para ordenar politicamente cada sociedade (CANCLINI, 1999, p. 83).

Uma longa discussão então se produz. Não se tem clareza exata sobre os motivos que levam a um padrão de consumo específico, devido à presença de outras variáveis condicionantes importantes no processo de tais “escolhas”. A questão se desdobra em: O sujeito consome o global, o hightech, o novo ou se apega aos padrões de seus grupos de fidelização? A que conjunto de participação ele pertence? É dessa tensão que emergem as grandes discussões atuais entre o local e o global. No cerne dessa questão, encontram-se as discussões concernentes às identidades culturais e comunidades, que nela se atualizam e ganham força de impacto.

Canclini esclarece:

É necessário se averiguar como se reestruturam as identidades e as alianças quando a comunidade nacional se debilita, quando a participação segmentada no consumo – que se torna o principal procedimento de identificação – solidariza as elites de cada país através de um circuito transnacional. Quando o caráter nacional era definido a partir de tradições autênticas do povo [...] era passível de compreensão [...] mas hoje sabemos que essa autenticidade é ilusória, pois o sentido próprio de um repertório de objetos é arbitrariamente delimitado e reinterpretado em processos híbridos (CANCLINI, 1999, p. 86-87).

Touraine (2009) propõe que a discussão sobre o modo de vida existente seja repensada em outros moldes, uma vez que em sua compreensão a visão preponderante, modelada a partir do predomínio da esfera econômica, provoca o determinismo das condutas, que em última análise resulta em privação de liberdade, e ao tempo em que engendra uma sociedade sem atores impedindo qualquer possibilidade de mudança e da transformação da cultura e da produção.

Afirma ainda Touraine que a sociedade não pode ser reduzida a um sistema de trocas econômicas, e que o modelo de modernidade já não sustenta qualquer compreensão do conflito gerado pela sobrevivência. Diz ele:

O conflito agora tem que ser pensado como aquele que contrapõe a figura do sujeito ao poderio de um sistema global e impessoal de dominação. Por isso é melhor se falar de movimentos de cultura, uma vez que o que está sendo ameaçado é um modelo de cultura hegemônico. Os sujeitos agora desejam a afirmação de si mesmos e os exercícios que fazem visam aumentar sua própria capacidade de compreender, de comunicar e de agir e, por isso, não são etapas preparatórias de um movimento social, mas sua componente principal (TOURAINÉ, 2009, p.176).

Nessa direção acrescenta, é impossível se definir este período atual sobre qualquer rótulo, diz: “Não existe um processo unificado, mas ao mesmo tempo uma pluralidade de modos de modernização e uma diversidade de casos históricos” (TOURAINÉ, 2009, p. 123).

Desta forma é possível se recuperar a figura de Janus como representação simbólica dessa dinâmica cultural no contemporâneo; passado e futuro, uma face voltada para o término e outra voltada para o começo. Compreende-se então que tanto os movimentos de cultura

quanto as teorias fazem um movimento ambivalente; alguns buscam sua significação voltando-se para o reencontro de sua significação em seus antecessores, enquanto outros tentam apostar em seu futuro, em suas projeções e idealizações. A apreensão e entendimento desses problemas refletem as oscilações do sujeito, que tanto pode estar num nível heterônimo quanto num nível mais autônomo. De todo modo é a busca da emancipação que retorna sobre outra tônica, ainda que conflitando com os desejos de segurança e individualidade.

1.6 - COMUNIDADES E CULTURA

Em seus estudos, Bauman (2003) tem-se dedicado a buscar no sentimento de comunitarismo ressurgente uma reação acelerada à “liquefação” da vida moderna.

Em que pese a já admitida supremacia do sujeito individualizado, percebem-se flagrantes movimentos de renovação e mudança nos modos de vida, além de tentativas de subjetivação diferenciadas. Tais movimentos podem ser compreendidos não só pelas críticas elaboradas à sociedade contemporânea, mas pelas próprias ações desenvolvidas pelos sujeitos em seus cotidianos. Há uma busca evidente de cada qual se tornar diferente daquilo que é. Vem se observando um intenso movimento por meio do qual busca-se tanto melhorias quantitativa e qualitativa de vida, quanto formas diferenciadas de ser e de tornar-se. Uma intensa massa de pessoas busca, com frequência diária, sair dos grandes centros urbanos, das metrópoles. Tais tentativas têm representado suturas frente ao desamparo atual e ao modo de vida que a contemporaneidade tem possibilitado aos sujeitos.

As comunidades representam, no imaginário social, uma dessas tentativas. É importante observar, entretanto, que esses movimentos são cercados de fortes paradoxos, pois, ao mesmo tempo em que se reconhecem neles novas possibilidades de subjetivação, vê-se, também, que têm servido apenas para a agudização e entrincheiramento da individualidade.

A palavra “comunidade”, segundo Bauman, tem um sentido de um lugar “[...] cálido, [...] bom, confortável e aconchegante” (BAUMAN, 2003, p. 7), em contraposição à atribuição contemporânea dada ao termo sociedade.

Como um lugar de abrigo, de lar, a primeira das necessidades que a comunidade pode atender, no imaginário dos sujeitos, é a segurança, o refazer dos elos sociais, a presença dos outros, como acolhimento e tolerância. No entanto, essa condição mitificada atribuída à idéia de comunidade revela o primeiro dos paradoxos: busca-se a atualização das vivências num lugar como se este sempre tivesse existido. Tenta-se atualizar um passado num futuro. A

busca do eldorado, do paraíso perdido, representa uma das contradições defensivas dessa busca, sobre a qual diz Bauman:

Paraíso perdido ou paraíso esperado, de uma maneira ou de outra, não se trata de um paraíso que conheçamos a partir de nossa experiência. Talvez seja paraíso precisamente por essa razão. A imaginação, diferente das duras realidades da vida, é produto da liberdade desenfreada. “Podemos soltar a imaginação, e o fazemos com total impunidade - porque não teremos chances de submeter o que imaginamos ao teste de realidade” (BAUMAN, 2003, p.9).

Se, por um lado, pode-se imaginar a comunidade idealizada, por outro se observa que as comunidades reais exigem de seus componentes cada vez mais lealdade e submissão a seus códigos, eis um segundo paradoxo: viver em comunidade é renunciar a uma parcela de sua liberdade e autonomia em favor de uma proteção às mazelas da contemporaneidade. Ou seja, aquilo que se buscou no ideal moderno, que foi o direito à liberdade, agora é negociado como moeda de troca pela segurança.

A impossibilidade de desenvolver laços com a civilidade universal – cada vez mais evidente, a coerção continua sendo ainda a única possibilidade de manter-se algum traço de união entre os pertencentes ao dentro e fora das comunidades reais, gerando um cenário que favorece um tipo de comunidade que Simmel chamou de sociedade secreta:

[...] criada para separar o indivíduo alienado da sociedade impessoal e dar-lhe sentimento de pertencimento, portanto, lugar de identidade de valores associados à comunidade, alertando, porém, que essa sociedade secreta pode tornar-se um fator de dissociação, mais do que de socialização, e, aos olhos do governo e da sociedade, um inimigo (SIMMEL *apud* SAWAIA, 1996, p. 41).

Quando se busca um entendimento mais profundo sobre a formação da comunidade, pressupõe-se que esse entendimento é compartilhado por todos os seus membros como uma das condições essenciais. A esse respeito esclarece Ferdinand Tönnies (1963) em seu livro *Community and Society*, onde diz: “[...] esse entendimento não se institui pelo consenso, pela procura e pela construção, ele já está lá, ele precede os acordos racionais, é ponto de partida de toda união” (*apud* BAUMAN, 2003, p. 15). Faz parte do tecido cultural da comunidade. É isso que faz a comunidade se tornar um “circulo aconchegante”, no dizer de Goram Rosenberg (2000).⁸

Tal como o peixe vive na água e não sabe, os membros de uma comunidade vivem em seus espaços, em suas rodas de conversa e de trocas, e só se dão conta disso no afastamento, na falta de suas condições naturais. Por isso, Bauman indica mais um dos paradoxos: a

⁸ Goram Rosenberg, estudioso sueco, cunhou o conceito “circulo aconchegante”, num ensaio publicado em 2000 em *Lá Nouvelle Letre Internationale* (*apud* Bauman, 2003, p.16).

comunidade está lá para ser vivida tacitamente, mas ela não resiste ao entendimento reflexivo e à crítica; a comunidade que fala de si perde sua condição de naturalização.

Neste sentido, depreende-se que a existência da comunidade pressupõe a presença de algumas condições específicas, quais sejam: a distinção, a pequenez, a auto-suficiência. A *distinção* revela o caráter, em si mesmo, de sua diferença em relação a outros agrupamentos humanos. Tal atributo, porém, poderá, em outros aspectos, tornar-se o pomo da discórdia e seu próprio encarceramento e produzir em seus membros agudas e profundas alterações nas suas interações com os demais espaços sociais, gerando muitas inquietações e até o rompimento tácito e definitivo com o modelo universal de solidariedade.

A *pequenez*, seu segundo atributo, explicita uma possibilidade de existência de códigos comunicativos e identificatórios que permitem aos sujeitos saber quem são todos os seus membros, como agem, pensam e operam, e, ao mesmo tempo, reconhecer os sinais dos outros, dos diferentes.

O último atributo, a *auto-suficiência*, refere-se à capacidade de prover a demanda de seus membros, razão pela qual seu isolamento é estratégico. Essa é uma das variáveis, contudo, que se apresentam mais fragilizadas, pois está sob constante ameaça da sociedade contemporânea e globalizada, dos apelos midiáticos vindos dos de fora. Por isso, Robert Redfield (1971) ressaltou o bloqueio como aspecto estrutural para a sobrevivência em comunidade. A comunicação, por meio dos canais do mundo habitado – a informática, a internet, a parabólica e os canais a cabo de TV – significa o golpe mortal do entendimento compartilhado das comunidades. Sem dúvida, ainda está presente na memória coletiva a imagem, difundida pela televisão há alguns anos, de índios do Alto Xingu e do uso de computadores e parabólicas por alguns membros da tribo.

Fica então claro o esforço a ser dispendido pelas comunidades no enfrentamento de seu paradoxo existencial: para continuar existindo, elas precisam se homogeneizar, e, para tal, necessitam se defender e reforçar seus traços identificatórios, estar em constante vigilância, dada a fragilidade em que se encontram diante da sociedade midiática e imagética, o que as torna verdadeiras fortalezas sitiadas.

Seus signos são representativos de outras questões que se encontram escamoteados sob essas discussões: cercas eletrificadas e monitoradas eletronicamente ou meninos guardiões (o-lheiros) revelam as mesmas estratégias, embora em condições econômicas diferenciadas. As primeiras se referem às classes econômicas privilegiadas, presentes em condomínios de alto luxo; as segundas existem nos telhados dos casebres das favelas e das moradias nas comunidades de baixa renda. Ambos são “vigilantes da fronteira”. Seriam os mesmos papéis, só que exerci-

dos em espaços e lugares diferentes? Considera-se, então, que os vigilantes da fronteira são signos notáveis na discussão da vida em comunidade, e essa discussão encobre o grande paradoxo: a diferença não é a questão, mas o quanto a diferença torna os sujeitos desiguais.

Vê-se ainda aparecerem movimentos substitutos do desejo comunitário, mais evidente dos quais se apresenta sob o nome de identidade. Sobre isso, Eric Hobsbawm observa:

[...] precisamente quando a comunidade entra em colapso, a identidade é inventada. “Esta palavra tem servido para reunir sujeitos solitários e por isso é desejada com ardor e reúne indivíduos assustados e ansiosos que buscam se reinventar nos cabides temporários que prometem alívio” (*apud* BAUMAN, 2003, p. 20).

O esforço então que se verifica é a possibilidade de sobrevivência em condições adversas. Ali onde se impõem fronteiras, observam-se em verdade, reações defensivas a fronteiras anteriormente impostas. Só depois que os marcos são cravados, os mitos de origem são reinventados como auto-justificados. Elaboram-se estratégias, luta-se, incessantemente, numa linha de trincheira onde se possam estabelecer novos laços, mas, sobretudo, onde se possam redefinir novos modos de vida. Trava-se uma batalha insana por reconhecimento, forjam-se heróis e protagonistas que servem de modelo. Mesmo que esses sofram da angústia infundável de nunca atingir o lugar almejado, posto que possa soar como traição, o que dá sabor é a luta.

Produtos e artefatos são gerados como signos; introduzem-se novos conceitos e novas imagens estéticas. Para atingir tais perspectivas, entretanto, um novo paradoxo se mostra: a comunidade precisa permanecer aberta; mas isso desmorona todo o esforço de permanecer diferente e original; mas, ela não pode permanecer fechada.

Enfim, verifica-se que essa tentativa de subjetivação esboroa-se num velho dilema: o da desigualdade social. Solicitar uma política cultural da diferença e não considerar a política social da igualdade esbarra numa velha questão, até então insolúvel. É assim, porém, que se situa a questão da desigualdade na contemporaneidade: tornou-se política da diferença.

Stuart Hall utiliza o termo “sutura” aludindo que o toma emprestado de uma metáfora da área médica, para explicar que a identidade tenta costurar os sujeitos à estrutura, procurando a estabilizá-los tanto quanto os mundos culturais em que eles habitam, tornando ambos mais justificáveis e plausíveis (HALL, 2005, p. 12). Justifica que os sujeitos fazem assim porque é a forma possível de alinhar seus projetos subjetivos com os lugares objetivos que ocupam no mundo social e cultural (Idem, ib).

Cumprе assinalar que as palavras “comunidades” e “cultura” vêm sendo associadas com frequência, visto que alguns movimentos oriundos nas comunidades têm construído representações simbólicas afirmativas por meio de discursos e práticas; em consequência criam identidades, grupos e instituições antes dispersos e desorganizados. Em muitos casos, refletem

lutas de culturas locais contra os efeitos devastadores da mundialização, ajudando na construção de um novo padrão civilizatório orientado para o ser humano e não para o mercado, operando muitas vezes a recuperação do caráter e sentido da coisa pública. Desta forma provam que estão construindo um novo entendimento sobre a questão da autonomia em relação a uma compreensão anteriormente dada. Ter autonomia não é ser contra tudo e todos, não é estar isolado ou de costas para o Estado, atuando à margem do instituído, mas fundamentalmente ter projetos e pensar nos interesses dos grupos envolvidos com autodeterminação; é ter a crítica, mas também a proposta de resolução para o conflito no qual estão envolvidos.

As diversas experiências comunitárias apontam para a importância dos grupos como condição necessária ao seu desenvolvimento – por um lado, pela possibilidade do conhecimento da realidade cotidiana e, por outro pela ação organizada conjunta.

Mas, em muitos aspectos, ao se estudar as comunidades é necessário se verificar em que medida elas são um lugar imaginário da ordem do desejo do sujeito. Pois sobre este conceito encontra-se em alguns momentos a referência concreta a um lugar específico e particular, mas, muitas vezes, a inexistência de concretude desse espaço real é evidente. Por isso mesmo é importante que se verifique sempre em que medida as comunidades produzem algo de original sobre si mesmas, e como elaboram conjuntamente seus fazeres, de que forma fabricam esse estar junto e como se relacionam com os outros, com os de fora de seus círculos, isto é, como se reconhecem, como estruturam seus vínculos e suas identificações – e, mesmo como são produzidos em seus imaginários esses lugares.

De acordo com Andrade (2003), os estudos sobre a psicanálise, notadamente aqueles desenvolvidos por Lacan, permitem uma compreensão singular da forma como o imaginário supre essas lacunas na medida em que o fantasma é o suporte do desejo e se forma em relação a um Outro. Diz ela: “esta função protetora exercida pelo fantasma, deve-se à conceituação sobre o real, que é o impossível, e sobrecarrega seu imaginário de prazer, se encontrando às vezes acuado numa escolha forçada pelo Outro”.

Enriquez, por sua vez, entende ser necessário,

[...] que os grupos se apoiem numa representação coletiva, em um imaginário coletivo comum, e não basta apoiar-se nas idéias do quem somos, mas naquilo que queremos ser aquilo que queremos fazer e em que tipo de sociedade desejamos intervir. Não se tratando unicamente de querer coletivamente, trata-se de sentir coletivamente, de experimentar a mesma necessidade de transformar um sonho ou uma fantasia em realidade cotidiana e de munir-se de meios adequados para conseguir isso (2001, p. 61).

Para Jovchelovitch (2008), a comunidade é um espaço intermediário que nos oferece os recursos simbólicos e materiais para a vivência dialética entre o sujeito singular e o mundo

social. Porque pertencemos a uma comunidade é que nos tornamos nós mesmos, emergimos como atores sociais competentes e aprendemos a falar uma língua. Ao pertencer a uma comunidade sabemos como interpretar e dar sentido ao modo como os outros ao nosso redor se comportam e se relacionam conosco. São os outros que nos garantem o referencial a partir do qual e em relação ao qual nosso sentido de Eu se origina. Seria muito difícil, e mesmo impossível tornar-se pessoa sem uma comunidade.

Mas dar ao Eu o seu chão não é a única tarefa de uma comunidade. Embora seja condição central também que se estabelecem e se originam as coisas que as pessoas podem fazer junto. O estar junto não é algo que já está lá, *a priori*, ou que emerge já pronto na vida social. O estar junto é um processo, construído; é, sobretudo, uma conquista. No coração da comunidade constróem-se os espaços intersubjetivos que configuram a identidade do Eu, mas também um conjunto de relações intercoordenadas que produzem diversos fenômenos, como as identidades sociais, a memória social, a vida pública e em última ligação com todos os saberes sociais.

Como hoje se entende o Estado não consegue dar conta da enormidade de problemas por resolver, motivo pelo qual incentiva a ação e colaboração de outros atores, dividindo o ônus de seus deveres com as comunidades e suas lideranças.

Não se trata apenas de que comunidades são cruciais para desenvolver recursos e contribuir para a solução de problemas sociais prementes, Mas, também, o fato de que elas oferecem um novo espaço mediador para o desenvolvimento da participação na esfera pública algo vital ao desenvolvimento, à preservação e fortalecimento das experiências democráticas. A comunidade é agora identificada como um importante nível da análise no campo das políticas públicas.

Já é claro também que há diversas mudanças observadas na forma como as comunidades se pensam e também como operam, o que inclui a perspectiva de encontrarem-se num outro espaço e identificarem-se nas interpenetrações que elas têm que fazer num mundo globalizado.

1.7 - DAS IDENTIDADES ÀS DIFERENÇAS

Discutir sobre questões referentes à identidade já se constitui *de per si* uma longa problemática, vez que aquilo que se é decorre de um conjunto de variáveis que se complexificam e são, em si mesmas, transformadas, tanto por um processo interno quanto por um processo externo. Vários são os teóricos, como Hall (2005), Giddens (2002) e Bauman (2005), que costumam afirmar, com ênfase, que ninguém verdadeiramente “é”, mas que “ser” é um

constante “tornar-se”, o que enseja a compreensão de que a identidade está sempre em construção, é sempre algo em aberto, algo por fazer-se. Em sua composição, a identidade comporta sobreposições e camadas de representação referentes a um si – mesmo em relação a um outro que nos vê e nos enquadra em suas próprias representações. Daí que a identidade é sempre relacional, uma correspondência entre respostas; é uma resposta e está sendo sempre re-posta.

Todas essas questões colocadas, como início de reflexão, são, em certa medida, o começo de um novelo que, quando devidamente desenrolado, indica que o cerne da discussão de várias teorias se desdobra em descobrir não apenas formas de justificar a essência da identidade, mas também a sua própria consistência teórica, considerando a delimitação de seu objeto. Dessa forma, diversas áreas do conhecimento – a psicologia, a sociologia, a filosofia, a antropologia e a psicanálise – vieram, ao longo de sua construção, como disciplinas científicas, lutando por um estatuto que as legitimassem como ciência, e alguns de seus pressupostos interligam-se pela primazia em afirmarem em que consiste a identidade humana. A dificuldade existe por elas terem feito afirmações, em muitos aspectos, contraditórias, o que terminou por fragmentar, em muito, o próprio conceito de homem. Lidou-se durante muito tempo com tais questões, como se existissem vários homens.

O pêndulo oscilou entre o núcleo mais interno, o que se constituía como o Eu, e o núcleo externo, aquele que remetia aos laços com o social e a cultura – as posições que o sujeito ocupava nesse espaço. Daí que os estudos concernentes aos papéis sociais, status, classes, trabalho, gênero, etnia, família, escola, instituições, etc., apareciam como correlatos ao estudo sobre a identidade, pois ofereciam argumentos para a existência contratual entre o indivíduo, a sociedade e a cultura, os quais se mostravam como imprescindíveis para a adaptação dos homens a seus contextos e circunstâncias.

Do homem soberano, senhor de si, e da ciência, ao homem instintivo, racional, homem subsumido, por meio do disciplinamento dos seus corpos, uma longa trajetória discursiva se construiu e sustentou as prerrogativas explicativas da ciência durante todo o período da modernidade iluminista.

Mas como se observa na contemporaneidade tais argumentos de sustentação da identidade, como linearidade e solidez, que permitiriam a integração dos sujeitos e o desenvolvimento de projetos, encontram-se em meio a uma grande turbulência. Mudanças estruturais na composição social, que estão em curso no atual período histórico, têm trazido um abalo nessas idéias, nessas construções teóricas e nessas categorias, e, por isso, se alude a um “deslocamento ou descentração do sujeito”, expressão de Stuart Hall (2005), que afirma:

Esse duplo deslocamento produz o sujeito pós-moderno, conceptualizado como não tendo uma identidade fixa, essencial e permanente. Formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam. Definida historicamente e não biologicamente. O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um “eu” coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas (HALL, 2005, p. 13).

Para Guidens (2002), o sujeito vive hoje um “jogo de identidades” que está atravessado pelo suscitamento de múltiplas formas de convocações. As paisagens políticas e culturais atuais, em constante processo de transformação, representam fraturas para a construção de uma “identidade mestra”. Em muitos momentos, as identificações são contraditórias e rivais, o que faz com que o processo se torne conflitivo. E, segundo Hall,

[...] uma vez que a identidade muda de acordo com a forma como o sujeito é interpelado ou representado, a identificação não é automática, mas pode ser ganha ou perdida. Ela torna-se politizada. Esse processo é, às vezes, descrito como constituindo uma mudança política de identidade (de classe), para uma política da diferença. (HALL, 2005, p. 21)

Bhabha (1998), também, ao examinar as forças de tensão existentes na contemporaneidade, afirma que, para tentar se captar o sentido do sujeito, é politicamente crucial,

[...] a necessidade de passar além das narrativas de subjetividades originárias e iniciais e de focalizar os momentos ou processos produzidos nas articulações de diferenças culturais. Esses “entre-lugares” fornecem o terreno para estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos de colaboração e constelação no ato de definir a própria idéia de sociedade e cultura (BHABHA, 1998, p. 20).

Questiona esse teórico a idéia de cultura como reflexo de tradição, traços étnicos e signos fixos compartilhados. A articulação social da minoria, segundo ele, é bem mais complexa, porque procura conferir autoridade ao hibridismo cultural, que emerge em momentos de transformação histórica. Bhabha também observa:

[...] o direito de se expressar a partir da periferia do poder e do privilégio autorizado não depende da persistência da tradição: ele pode se re-inscrever através de contingências e contradições que presidem as vidas dos que estão na minoria. (BHABHA, 1998, p. 21).

A tradição recebida é apenas um dos elos de identificação. A solidariedade e a comunidade são laços provenientes de causas multiculturais e ocorrem numa perspectiva intersticial, passando por muitos processos de cisão, de re-interpretação e de re-significação. São sempre, por fim, inovações de um tempo presente, uma releitura dos signos do passado agregados às vivências do hoje. São um *mix* entre a tradição cultural e os signos da emergência das comunidades como um projeto que carrega, ao mesmo tempo, uma visão e uma construção, segundo Bhabha (1998, p. 30), “[...] o que leva alguém para ‘além de si’ para poder retornar com

um espírito de revisão e reconstrução das condições políticas do presente”. Cria assim a metáfora da ponte para expressar o movimento que muitos fazem na sua re-significação [...] ponte reúne enquanto lugar de passagem que atravessa (BHABHA, 1998, p. 24).

Para Yúdice (2005), os termos “identidade” e “cultura”, ou seus movimentos de legitimação, vêm sendo paulatinamente substituídos pelo de “sociedade civil”, e isso, em parte, decorre dos processos de globalização que têm impactado de forma definitiva sobre esse campo de força, visto que um dos seus objetivos é criar um mercado internacional de consumo, diante do qual se fragilizam as culturas locais e até sentimentos de nacionalidade sempre que estes se constituírem como obstáculos à expansão do capitalismo. Nessa direção, o alargamento das fronteiras a esse capital tem provocado o esgarçamento de padrões particulares inerentes a cada região, Estados ou nações. Aliados à mídia e à microeletrônica, cada vez mais expandem suas políticas neoliberais, criando uma ficção de aldeia global e uma nova arte e cultura de massa.

Yúdice (2005) assinala que tais estratégias expansionistas não são desideologizadas. Pelo contrário, estão a serviço de um pensamento único neocolonialista, que tem promovido o desgaste das regionalidades. Afirma também que tudo isso cria uma subordinação e uma sujeição difícil de romper quando atuam descaracterizando as bases identificatórias das culturas locais.

Questiona Yúdice, entretanto, que, como os consumidores não são assim tão simplórios culturalmente e que essa recepção midiática não é tão passiva, há uma ressurgência de movimentos de consolidação do local face à expansão global, face às desigualdades que ainda permanecem frente ao atraso significativo de algumas nações e regiões, tanto de ordem econômica, social, educacional e mesmo política. Com a concretização pelo neoliberalismo do que se institui como sendo o Estado mínimo, a sociedade civil e mesmo as organizações do terceiro setor vêm desenvolvendo estratégias de luta e de resistência, renegociando o compromisso convencional entre o Estado e os diversos setores da nação. Tais negociações surgem das demandas de comunidades locais afetadas pelas vicissitudes promovidas pela globalização.

Nessas fronteiras da utopia globalizante, as mazelas acontecem de múltiplas formas, pois bolsões de riqueza estão quase sempre circundados pela pobreza, pela exclusão que cria favelas e bairros de baixa renda, onde vive grande reserva de mão-de-obra barata, só que agora não como um padrão particular da divisão entre primeiro Mundo e o Terceiro mundo, mas pulverizada em escala planetária.

Por isso a área da cultura vem sendo percebida como uma área direta de negociação e luta e, ao mesmo tempo, como área de memória e resistência. Por um lado, há uma fetichização do popular, que fabrica estereótipos folclóricos, mormente na América Latina, onde as

mídias tendem a querer legitimar e amalgamar manifestações culturais num único e mesmo processo, além de tentar instituir uma forma de gestão da diferença numa mesma lógica da criação de produtos culturais, à venda no grande mercado de originalidades em expansão, espetacularizando manifestações culturais que ficam destituídas de significação. Daí o surgimento, nesse contexto de culturas urbanas caracterizadas por novos símbolos que se distanciam cada vez mais da identificação com o simbolismo original. Esse vazio enseja sentimentos contraditórios entre parecer ridículo e atrasado e reagir com violência como expressão de descontentamento.

Na medida em que os espaços anteriores são desarticulados e desaparecem os signos de representação, novos territórios imaginários são forjados como forma de re-invenção do particular e da vida cotidiana, aprendendo-se novas formas de ação e de sociabilidade. Redes de articulação, então, permitem o aflorar de novo espaço de significação. Tais redes se constituem, por isso, num diálogo como novas formações híbridas que vêm se legitimando com a nova face da cultura. Essas formações, por sua vez, convivem de maneira inusitada com a tradição e a inovação, o original e o particular, com o mundializado padrão de consumo. Negam-se, sobretudo, a se submeter, mas aprendem, a cada dia, a negociar e se mexem em redes de sociabilidade, onde é possível inclusive conviver com o lícito e o ilícito sem grandes conflitos.

2. TRILHA METODOLÓGICA

Para se entender a realidade proveniente desse campo, tomou-se como ponto de partida o entendimento que Pierre Bourdieu faz, quando diz que: “é somente quando se apóia num conhecimento prévio das realidades que a pesquisa pode fazer surgir as realidades que ela deseja registrar” (BOURDIEU, 1997, p. 706). E atentando-se para a necessidade de se captar a gramática desse campo, pois,

Captar a lógica dos campos é necessário para que se compreenda de que forma seus atores constroem seus espaço de possíveis (BOURDIEU *apud* PINTO, 2000, p. 65).

Por outro lado, é necessário que se tenha um referencial de análise, pois a compreensão da realidade é sempre mediada, seja pelas percepções do pesquisador, seja pelo pressuposto conceitual que encarna.

Mesmo com a compreensão dessa complexidade e da necessidade de uma reflexão ampliada sobre as categorias que atravessam este trabalho, tomar-se-á como referência nos aspectos micro-sociais e metodológicos, o trabalho do Dr. Vincent De Gaulejac(2000),⁹ no que tange à compreensão das histórias de vida, as quais examinam de que forma as heranças são transmitidas e de como as narrativas de vida sustentam projetos da ordem da parentalidade, mas também evidenciam as formas originais de cada sujeito ocupar um lugar nesta ordem genealógica. Afirma Gaulejac que os sujeitos individuais e coletivos em suas construções, reafirmam suas heranças ou, em alguns momentos, a contradizem e, considera que o sujeito é fruto de suas sobredeterminações sociais e de suas injunções psíquicas inconscientes. Um trabalho metodológico adequado, diz ele, permite que se compreenda como este sujeito se auto-engendra ou como supera as diversidades que o entornam e se constitui como sujeito autônomo, sendo capaz de narrar-se para recontar sua própria história a partir de um novo lugar. Nessa direção, toma-se como dado de verdade que aquilo que se obtêm através falas desses sujeitos é tomado como a realidade que emerge, compreendendo-se que o sentimento e singularidade constitui-se na verdade de cada um. E ao expressar-se cada sujeito fala não só de si, mas da compreensão que faz do outro, e como estabelece suas relações de alteridade, em tor-

⁹ Vincent De Gaulejac – Diretor do Laboratoire de Changement Sociale da Université de Paris VII, Denis Diderot, com uma construção teórica que examina as trajetórias Sociais e História de Vida, vincula-se à corrente da Sociologia Clínica e da Psicossociologia, as quais estabelecem um diálogo entre a Sociologia e a Psicanálise. É autor de diversos trabalhos, alguns já publicados no Brasil, dos quais se destacam, *La historie em Heritage*, *La Source da Honte*, *La Nevrose de Classe*, *La Lute de Places*, *Le Cout de la Excellence*, e vários artigos publicados em revista indexadas.

no da qual estruturam também seus próprios projetos, terminando por refletir sua compreensão do social. Dessa forma, as falas dos sujeitos, registradas a seguir, refletem essas suas elaborações:

Resolvi agora tomar as rédeas e mostrar como nos vemos. [...] Fazer um exercício de protagonismo da minha própria história, de minhas ações. [...] Cansei de ser vista e me entender pelo olhar do outro. Sou eu que digo agora como quero ser vista. O que importa não é o olhar do outro, mas o nosso mesmo. (Depoimento de Nilcemar Nogueira, do Centro Cultural Cartola, em agosto de 2006, no RJ).

[...] Apenas não nos submetemos mais a ninguém. Temos auto-estima suficiente, queremos ser respeitados em nossas diferenças, já provamos que temos competência para nos afirmar. (Depoimento de dirigente do Ilê Aiyê, na Bahia, em maio de 2007).

Todo espaço social é um campo de forças, campo de lutas, no qual os agentes se enfrentam com meios e fins diferenciados, conforme a sua posição na estrutura do campo, contribuindo para a sua conservação ou para a sua transformação, afirma Bourdieu (BOURDIEU, 1996, p. 48).

O espaço social é constituído pelos agentes ou grupos nele distribuídos em função de sua posição de acordo com os dois princípios de diferenciação: o capital econômico e o capital cultural.

Já o campo, é considerado por Bourdieu, como a pluralidade dos aspectos que constituem a realidade do mundo social, que para ele poderia chamar-se “pluralidade dos mundos”. O campo é um universo particular de práticas, espaço de práticas específicas, no interior do qual aos agentes/instituições propõem um espaço de possíveis, que tendem a orientar sua busca definindo um universo de problemas, de referências, de marcas intelectuais – todo um sistema de coordenadas, interrelacionadas.

As estratégias adotadas pelos agentes/instituições dependem do espaço de possibilidades herdado de lutas anteriores (história do campo) que tendem a redefinir os espaços de tomadas de posição possíveis e orientar assim a busca de soluções e, conseqüentemente, a evolução da produção subjetiva do campo.

O capital, para este autor, será a incorporação quantitativa e cumulativa de qualidades ou bens. Quando os bens, econômicos ou financeiros, herdados ou adquiridos, se acumulam no curso do tempo em mãos de agentes ou instituições, temos o capital econômico.

O capital cultural se refere à aquisição progressiva de conhecimento: quanto maior o conhecimento específico em várias áreas de produção cultural maior é o capital cultural. Bourdieu considera as instituições de ensino e as de cultura como fundamentais para a geração do capital cultural, além do conhecimento transmitido através do *habitus* familiar.

Além do capital econômico e cultural, Bourdieu destaca o capital político – que é uma forma de apropriação privada de bens e de serviços públicos, espécie de posição na hierarquia dos aparelhos políticos e da antiguidade de cada agente e sua linhagem nas dinastias políticas – e o capital social – relações acumuladas de familiares e amigos cujas posições oferecem bens ou serviços. São os “amigos na praça”.

Ao verificar que as lutas pelo reconhecimento são dimensões fundamentais da vida social, traz o capital simbólico, que diz respeito à honra, no sentido de reputação, de prestígio, de reconhecida e consagrada autoridade.

Dessa forma, os resultados apresentados neste trabalho constituem-se em relatos testemunhais por um lado, e, por outro lado, expressam as análises e interpretações que se configuraram para a compreensão desse objeto – identidades culturais.

Os métodos usados foram por isso, complementares. Para tal, compôs-se uma idéia de percurso metodológico a ser seguido, expresso numa imagem diagramada, que se intitulou *Caleidoscópico de Investigação de Campo*.

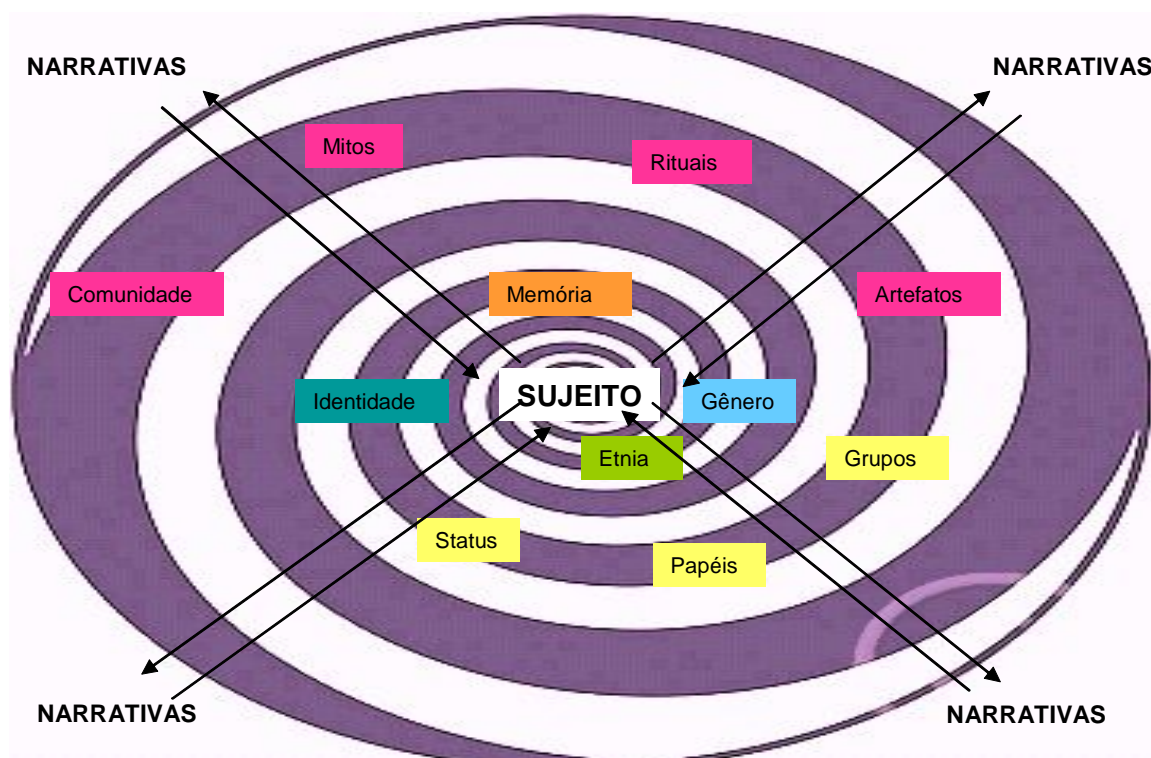


Figura 1: Caleidoscópico de Investigação de Campo

Neste diagrama, se explicita os sucessivos momentos da pesquisa em seu trabalho no campo empírico.

Primeiro momento – Entrada na espiral hermenêutica. Buscou-se a captura das normas presentes nas comunidades. Observe-se que, no diagrama construído, refere-se à primeira volta da espiral, por tratar-se de um trajeto circular e cíclico. Esse foi o momento quando se buscou, nas comunidades, os artefatos que produziram; os mitos que elaboraram e que dão conta de si; os rituais e ritos definidores de seus imaginários coletivizados.

Segundo Momento – Na segunda volta espiralada, encontrou-se os papéis que desempenham nos grupos e o status que ocupam. Configurou-se como um momento etnometodológico, em que a técnica da observação participante foi a estratégia prioritária. O olhar foi predominante nesta etapa. Também, através de análises documentais, fonte secundária, em material já pré-existente, obtiveram-se outros dados. Foi priorizada a compreensão sistêmica do imaginário da comunidade, atentando para os elementos que se constituem como mediadores dos sujeitos com as sociedades e a cultura. Esses são os elos pelos quais se formam os laços sociais que permitem a eles (sujeitos), as ancoragens na constituição de suas identidades socioculturais.

Terceiro Momento – Na terceira volta do diagrama, encontram-se designadas algumas das categorias que foram trabalhadas nesta pesquisa, e que se ligam à construção do si-mesmo, do eu mais privatizado, posto que se entende que esses sejam construtos e positivities que podem ser mapeadas. Esses se constituem como elementos instituidores da subjetividade-interioridade. Tais categorias estão justapostas, pois se configuram numa quebra, no encontro e os encaixes entre elas podem ser complementares ou podem criar zonas de tensão e ou fissuras na composição do sujeito. É na confluência entre a horizontalidade da história proveniente da memória social sobre a verticalidade da experiência vivida por cada pessoa que se constroem os sujeitos; alguns dentre estes têm características e funções de porta-vozes de uma cultura, assumindo liderança de projetos.

Atravessamento – Representado por flechas perfuradoras do diagrama, uma vez que as narrativas e histórias de vida atravessaram todas as voltas. Visou-se captar, as falas e os discursos dos sujeitos a todo instante, e se instituíram como perspectivas discursivas recorrentes, fazendo-se referência a cada uma dessas categorias. E foi justamente a história de vida, uma das composições das narrativas dos sujeitos por onde se tentou sua captura.¹⁰

¹⁰ Note-se que, de alguma forma, houve um movimento dialético envolvendo estas etapas, posto que, ao mesmo tempo em que se compreende haver alguns momentos diferenciados, em outros eles estarem totalmente entrelaçados, podendo ser que, em alguns aspectos, alguns dados do segundo círculo, reafirmem ou neguem os dados do primeiro. E vice-versa.

Foram feitas visitas sistemáticas aos campos, também, realizadas entrevistas livres, por meio das quais foi possível fazer o levantamento das histórias de vida de seus principais líderes. Contudo, por causa entrelaçamento das heranças entre duas famílias na comunidade da Mangueira, foram incluídas as lideranças da Escola de Samba Estação Primeira de Mangueira. Dessa forma, entendeu-se que a ligação entre as lideranças nesse local ocorre por meio de complexos mecanismos de disputa e de redes de sustentação, formando uma trama trançada, extremamente poderosa na sucessão e na herança do samba.

Na comunidade do Ilê Aiyê, foram entrevistadas as principais lideranças dessa instituição. Entrevista de longa duração cumpre esclarecer, abertas, específicas da técnica da História de Vida, a qual permite ao sujeito a narração de sua vida no livre curso de seu pensamento e afeto. Dados etnográficos sobre essas realidades também foram levantados, a partir de visitas a campo, presença em festas e observações variadas de cenários.

Num segundo momento, após a transcrição das entrevistas, os dados foram submetidos a uma primeira leitura flutuante, quando foi possível extrair categorias decodificadoras desses discursos, os quais, em seguida foram objeto de análise e de interpretação. Foi também realizada a definição operacional de cada uma das categorias identificadas, as quais se ampliam e ganham consistência, a partir de abordagens teóricas que permitiram o entendimento e a interpretação das duas realidades.

Em cada momento desta tese a análise tomou uma direção. Quando se prospectava os campos e espaços privilegiou-se a análise horizontalizada, onde fosse possível se encontrar marcas e sinais que compusesse esses espaços. Quando se adentrou ao exame das histórias de vida, a análise foi verticalizada, dado ser necessário um mergulho em profundidade nas falas dos sujeitos-objetos desta tese.

3. A FORMAÇÃO DE UM CAMPO SOCIAL – O RIO DE JANEIRO E SUAS ESPECIFICIDADES HISTÓRICO-CULTURAIS

Por se tratar de um estudo que envolve duas comunidades distintas, em duas regiões brasileiras diferentes, procedeu-se a um levantamento histórico de suas formações culturais, visto que ambas apontam para a construção de cenários que instituem imaginários, gerando agenciamentos de subjetividades singulares, num jogo de forças que configuram uma performance original para cada uma delas.

O estudo sobre comunidades é atravessado por múltiplas categorias que dizem sobre o sujeito que nelas é constituído, sobre os papéis que ocupam, as questões de gênero, de classe e de desigualdade social, de etnia e do imaginário social.

A impossibilidade de se naturalizar determinadas situações observadas leva ao questionamento das formas em que esses processos, encontrados nas comunidades, são frutos apenas das responsabilidades dos sujeitos que nelas estão, ou são provenientes de um campo de lutas que os levou a viver assim. Tais fatos nos obrigam a pensar, também, em que medida é possível a esses sujeitos mudarem tal situação. Isso permite rever-se o posicionamento sobre mudanças e escolhas, fazendo-se necessário o diálogo entre teoria, prática, ética e política, sem deixar de considerar a formação dos imaginários locais e os processos circundantes dessas existências.

Para Andrade (2003, p. 75), os estudos sobre o imaginário iniciaram-se sobre o domínio do positivismo, mas visara a valorizar e incorporar a criatividade como elemento constitutivo das deformações do real mediante a produção da ilusão. É esse jogo de percepções, de sensações e de internalizações fantasiadas da experiência que passa a compor o imaginário individual e coletivo. Foi devido ao imaginário que se tornou possível, para o homem, produzir arte. Como homem, se é, sobretudo, animal da imaginação e da fala, com capacidade de representar simbolicamente a realidade e de viver numa sociedade. Por isso, os compartilhamentos são feitos nas entrelinhas de suas falas e de suas histórias.

As informações sobre o Rio de Janeiro apóiam-se na obra de Carlos Lessa (2000), intitulada *O Rio de todos os Brasis: uma reflexão em busca de auto-estima*, num diálogo com Alba Zaluar e Alvito (2006), *Um século de favela*, e com Andreilino Campos (2005), *Do quilombo à favela*. Em Muniz Sodré (2002), *O terreiro e a Cidade: a forma social negro-*

brasileira apoiamos-nos como mapas de reconhecimento para ambos os campos. Esses foram assim, construídos historicamente, conforme se demonstra a seguir.

O Rio de Janeiro, como referência de capital e metrópole, centro dos debates sobre uma nação civilizada, principalmente a partir do século XIX, devem, portanto, ser revistos ou revisitados para que se compreenda como nascem as idéias sobre esses dois territórios e como, em cada um deles, revelam-se cenários e contextos estruturadores das comunidades em estudo.

3.1 - SOBRE O RIO DE JANEIRO: uma cidade maravilhosa

O processo da colonização portuguesa no Brasil não se fez de forma planejada e ordenada, pois foi respondendo às emergências surgidas no embate com as populações nativas, e com aventureiros que tentavam, também, se instalar no vasto território, por causa da diversidade de seus recursos naturais, cobiçados à época.

O Rio de Janeiro foi, inicialmente, um espaço que atraiu europeus, sobretudo franceses que nele conviviam em união estratégica com os índios tamoios, habitantes locais, durante alguns anos, até a Coroa portuguesa reocupá-lo, recuperando sua hegemonia sobre esse território. Para isso, o segundo Governador Geral do Brasil, Estácio de Sá, fundou, em 1º março de 1565, a vila de São Sebastião do Rio de Janeiro, acreditando ter alcançado a foz de um grande rio, ao chegar à baía da Guanabara, de onde vem o nome Rio de Janeiro.¹¹

Sua história cultural é, portanto, muito influenciada pela cultura européia, notadamente a da França, havendo registro da presença dos franceses naquele antigo sítio bem antes da chegada dos portugueses colonizadores. Durante 200 anos, aproximadamente, a cidade foi a capital do país, tendo sido determinante, para tanto, a chegada da Família Real ao Brasil, por transferência da capital do Império Português, por volta de 1808, por causa das guerras napoleônicas. Tais fatos marcaram profundamente o imaginário de seus habitantes, por ter sido o Rio de Janeiro palco de grandes eventos da história nacional.

Toda a história da Família Real no Brasil ocorreu, notadamente, no Rio de Janeiro, assim como a implementação do regime republicano. Apesar da tentativa de se manter neutro diante dos conflitos na Europa, Portugal foi pressionado tanto pela Inglaterra, quanto pela França. Mas diante da eminência de sua invasão por uma coalização entre França e Espanha, Portugal cedeu e resolveu por inspiração Inglesa, transferir a capital do império para sua colô-

¹¹ Essas informações foram localizadas no site oficial do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, cujo endereço é: <http://www.ibge.gov.br/home/>

nia brasileira onde poderia através de uma convenção secreta assegurar algumas garantias para seu comércio.

Mudanças se impuseram na face urbana do Rio de Janeiro, a partir do momento em que se viu o Rio de Janeiro alçado à condição de capital de império. Transformar a Colônia em Império comportava um projeto que passava pela transformação da velha cidade em Capital moderna. Foram várias as decisões tomadas. Mas é sob a influência da dominação financeira da Inglaterra e da ideologia culturalista francesa que se firma o cenário cultural carioca. Em plena vigência da “Era Francesa”, o projeto se consolida com a missão artística francesa em 1816. Passando a França a ser modelo para o Brasil na sua construção cultural. Este nível de influência foi de tal ordem, que, passa a vigorar na mentalidade dos brasileiros a idéia de que era a Europa a única forma civilizatória adequada para o novo reino.

Esta influência se estende notadamente sobre o modo de vida desejado pelas elites e nova burguesia que se forma no país, sendo determinante para a pedagogia, o direito, a história natural, a física e para as artes. Mas foi importante também, para as demais classes sociais que se formaram naquele momento, gerando um modelo excludente de inserção social único.

A economia fluminense atravessou ciclos produtivos diferenciados, inicialmente de base agrícola, com o cultivo do café e da cana-de-açúcar, para, posteriormente, industrializar-se, inaugurando, de alguma forma, o setor de serviços no Brasil e, especificamente, em épocas mais recentes, o setor de turismo, por causa do atrativo de suas belezas naturais e de sua grande festa, o carnaval, donde a referência que constitui para o país.

Em seu processo civilizatório, porém, enfrentou fortes contradições, quando, por exemplo, desejou entrar na modernidade, com a implantação da República, e não pôde conter o contingente populacional excessivo que atraiu. Neste sentido, é também no Rio de Janeiro, a cidade brasileira onde se inicia o maior processo de exclusão social de sua população, a favelização carioca.

Para Lessa, o Rio de Janeiro foi, no início, um pólo de poder geopolítico e um porto de abastecimento de produtos:

A dinâmica urbana da cidade tem aí seu marco original. Até fins do século XIX, o centro da cidade e o porto estiveram superpostos: a cidade dialogava com a baía, atenta à barra de entrada. Aos poucos começou a haver uma separação dado ao calado dos navios. A cidade estendeu-se pelas praias em direção ao oceano e pelos eixos ferroviários fundando os subúrbios. A unidade entre este novo Rio que passou a se formar nesse eixo praieiro repousou quase sempre no Centro (LESSA, 2000, p.11).

Acrescenta:

[...] como eixo político e urbano-mercantil teve um papel essencial para a América Portuguesa, sendo também fulcro regulador para o deságue do ouro das Minas Gerais. Tudo isso conduziu o Rio para a capitalidade. Com D. João VI e o deslocamento das cortes, desencadeou-se o processo pelo qual o Rio é confirmado capital do Reino, foi a primeira “Brasília” do Brasil (Idem, 2000, p. 11).

Com essas características, o Rio de Janeiro torna-se para o imaginário brasileiro, o centro da vida nacional, provocando, em definitivo, um vínculo entre o Brasil – que surgiu e se consolidou nas elites e na *intelligentsia* que construiu, criando hábitos extragavantes de consumo – e a Europa, cuja forma de viver tornou-se objeto do desejo dos brasileiros.

Ainda segundo Lessa,

[...] o Rio como projeto e sonho foi a condensação do progresso, tendo na largura das avenidas, nas opulências dos bulevares, no faiscar da iluminação noturna e no circular elegante pela Avenida Central, sua comprovação inequívoca. A República fez do Rio o espelho da nação como futuro presente (Ibidem, 2000, p. 13).

Entretanto, para fins do presente estudo, o que interessa, de imediato, é problematizar a formação da matriz cultural do carioca assim como o processo de urbanização que acarretou o florescimento do processo de favelização dentro do Rio.

O sentimento de ser capital acompanha o Rio de Janeiro desde 1815, quando, por força de um jogo diplomático na Europa, o Brasil foi elevado à categoria de Reino Unido, passando o Rio à capital desse Império, com características de Município Neutro, separado das cidades fluminenses, tornando-se, então, o centro econômico e político das oligarquias da época, institucionalmente diferenciado. A cidade – capital passa a assumir um símbolo cívico cultural como núcleo soberano do território nacional. É o que observa Lessa:

Conhecer o Rio de Janeiro exige ter presente o significado da capitalidade,¹² registrar o processo interativo dessa dimensão com sua conformação urbana e avaliar as consequências do despojamento desta função sobre a vida da cidade. [...] é extremamente variada a leitura afetiva e simbólica que as sociedades nacionais fazem de sua capital [...] a opinião pública local é sinalizadora para todo o país [...] é o lugar onde, da vida urbana que funciona como laboratório da civilização nacional, as inovações são sempre aí apresentadas e ao mesmo tempo processa-se a química do futuro. E o Rio foi, e em algum nível ainda é, o lugar da polifonia e síntese nacionais. Esta civilização foi, assim, eleita a “cidade maravilhosa” até mesmo para os europeus que, encantados com o seu clima, a elegem como a Paris dos trópicos (Idem, 2000, p. 64-66).

No processo histórico de desenvolvimento do Brasil houve, porém, uma dramática mudança dessa situação privilegiada do Rio. Sua aglomeração urbana, as reformas decorrentes e o deslocamento da capital para Brasília provocaram uma rearrumação político-espacial

¹² Normalmente o Estado Nacional é criação política que precede a escolha da capital. A identidade nacional constitui-se na cidade que dá lastro sóciopolítico à formação nacional. Quase sempre percebida como superior às demais, tende a ser priorizada como lugar onde o poder demonstra riqueza e civilidade. A capitalidade dá à cidade vantagens cumulativas para continuar a sê-lo.

que atingiu os sentimentos de auto-estima e de valorização social, provocados em quem se sentia pertencente à capital do país, a uma “cidade maravilhosa”, culminando na intensificação do processo de favelização em curso.

No último censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (2001), sua população era de 6.093.472 habitantes, comprimidos numa área de 1.182 km².

3.2. – O PROCESSO DE FAVELIZAÇÃO

Para Andreino Campos (2005), “[...] o fazer a cidade pertence aos grupos socialmente mais representativos, que participam do processo como sujeitos históricos, enquanto aos demais resta acompanhá-los como massa, sem nenhuma determinação” (CAMPOS, 2005, p.19).

Desde a formação do Império, a estrutura fundiária estabelecida foi discricionária, elaborada pelas elites rurais, que dominavam os cargos-chave do Legislativo, o que favoreceu a concentração da propriedade e intensificou as distâncias sociais entre os grupos mais pobres e os mais ricos. Escreve Campos:

Historicamente na cidade do Rio de Janeiro, favelas e cortiços surgiram no cenário carioca para suprir o hiato formado pelo déficit habitacional, abrigando, inicialmente em sua grande maioria, uma massa de pobres que procuravam habitar próximos aos locais onde era oferecido trabalho, principalmente por aqueles que não tinham qualificação profissional. Por não se constituírem em indivíduos fenotipicamente enquadrados nos ideais monarquistas e posteriormente republicanos nos termos colocados por CHALOUB (1996a, 1996b), SODRÉ (1988) e CUNHA (1985) entre outros tantos autores, eles observam que os negros escravos ou alforriados foram excluídos da prática política e marginalizados economicamente – apontados pela sociedade da época – e permanecendo até os dias atuais, agora de maneira mais subjetiva – como “vadios” e “vagabundos”, “desocupados” e outros termos depreciativos (CAMPOS, 2005, p. 21-2).

Com o desenvolvimento e complexificação da sociedade, o problema foi se agudizando de tal forma que a dificuldade de viver nesses espaços tornou-se fonte de inquietações de múltiplas ordens, podendo, ser considerada uma expressão do modelo brasileiro de urbanização e, ao mesmo tempo, um símbolo da desigualdade social no país, haja vista a exacerbção da criminalidade decorrente do choque entre essas duas realidades constitutivas do viver no Rio de Janeiro, a da elite e a dos segmentos muito pobres da população.

Cabe então considerar, historicamente o movimento dicotômico feito pelos moradores das periferias da cidade.

Eis a análise de Marcelo Burgos:

Um aglomerado habitacional transforma-se em “favela” à medida que desenvolve um micro sistema sociocultural próprio, organizado a partir de uma identidade territorial, fonte de um complexo de instituições locais que estabelecem interações parti-

cularizadas com as instituições da cidade. [...] o território é, de um lado, fonte de toda sorte de violência, que prospera na medida exata em que faltam os direitos e de outro, uma dimensão que o envolve e protege das forças desumanas do mercado; ao mesmo tempo em que o priva da cidade, o território oferece alguma forma de acesso à comunidade. Daí se explica o sempre renovado sentimento de lealdade que boa parte dos moradores nutre pelas instituições locais (BURGOS *apud* CONSTANT, 2007, p. 41).

O lugar onde se fixa residência não é apenas o espaço onde se sobrevive em certo nível é, também, o lugar onde se reelaboram as dores. Assim foi, historicamente, o movimento de estratégias de sobrevivência que fizeram os ocupantes das favelas, que foram e são lugares de resistência. Desde lugar de acolhimento dos fugidos de zonas rurais – onde podiam passar por libertos – até o lugar dos vencidos de guerras regionais – como o caso dos sobreviventes da guerra de Canudos¹³ – foi-lhes outorgado, oficialmente, o direito de morar nas encostas dos morros. Como espaço social, incorpora-se a perspectiva dos novos significados dos quilombos – lugar de resistência negra. Contudo, morar na favela, hoje, não aponta só para a problemática da exclusão social. Uma parcela significativa da população que reside em favela é de trabalhadores dos mercados formal e informal que convivem com os que praticam atividades ilícitas como o tráfico de drogas, um novo e dramático problema mundial.

Valladares (2000) ressalta a influência de *Os sertões*, de autoria de Euclides da Cunha, para o pensamento social brasileiro e a importância das imagens transmitidas por seu autor para que os intelectuais da época pudessem entender e interpretar o aglomerado de habitações precárias emergentes nos morros cariocas. Segundo ela, além das lembranças dos soldados egressos, foi o arraial de Canudos descrito em *Os sertões* que desempenhou papel fundamental de mito de origem da favela carioca:

A fonte inspiradora parece-nos evidente, não apenas na comparação entre a favela do Rio de Janeiro e o arraial de Canudos, como também na forma de representar as suas respectivas populações. Parece, aliás, bastante claro que Canudos e seus jagunços, retratados por Euclides da Cunha, serviram como um modelo para pensar a população da favela, suas características e seu comportamento (VALLADARES, 2000, p.7).

A localização, inicialmente concentrada nos morros, com a precariedade da infraestrutura sanitária, a irregularidade dos terrenos ocupados e a população majoritariamente negra e pobre, todos esses aspectos teriam causado o mesmo tipo de perplexidade relatado por Euclides da Cunha em *Os sertões*, e sido responsáveis pela transformação semântica do substantivo favela. O verbo “favelizar” vai, aos poucos, incorporando-se ao vocabulário corrente

¹³ Daí “favela”, nome de uma planta nativa trazida para o Rio de Janeiro pelos soldados guerra de Canudos, ocorrida no nordeste da Bahia. Outros termos equivalentes são “faveleiro” e “mandioca brava”. Conforme o AU-RÉLIO (1975): “Arbusto grande da família das euforbiáceas (*Jatropha phyllacantha*), de flores alvas, dispostas em cimeiras e cujo fruto é cápsula verrugosa, escura, contendo sementes pardecidas e oleaginosas[..].”

e, com isso, o substantivo não apenas vai além do significado que passa a ter, de descrição do espaço urbano como remete à dimensão cultural e psicológica, a um tipo de subjetividade particular, a do "favelado", homem construído pela socialização em um lugar marcado pela ausência dos referenciais da cidade (BURGOS, 2005, p. 190).

Valladares (2000) afirma ainda que, à semelhança de Canudos, as favelas eram vistas como uma comunidade de miseráveis, com extraordinária capacidade de sobreviver na precariedade. Vistas como uma comunidade organizada com uma identidade comum, as favelas, desde seu surgimento, representaram um perigo, uma ameaça às ordens moral e social da cidade: "A favela pertence ao mundo antigo, bárbaro, do qual é preciso distanciar-se para alcançar a civilização" (VALLADARES, 2005, p. 15).

Entretanto, o estigma generalizado que se impõe ao morador de favela, também chamada de morro, é comum, independentemente de sua atividade.

O morro representa, no imaginário popular, lugar do samba, o que lhe dá um *ethos* próprio, uma especificidade cultural. Talvez essa tenha sido uma forma de amenizar as relações sociais e até mesmo de aquietar culpabilidades históricas, ao atribuir um espaço para o tosco e o nativo.¹⁴ Então, nessa condição, há uma possibilidade de ser incluído e aceito como bizarro e espetacular.

3.3 – O PROCESSO DE FAVELIZAÇÃO E A FAVELA DA MANGUEIRA

A Mangueira, favela do Rio de Janeiro enfrenta os mesmos problemas das demais zonas de pobreza existentes no país, quais sejam: densidade populacional, serviços precários de educação, *déficit* habitacional alarmante; possui uma população de 13.594 mil habitantes adensados numa área de 79,81 hectares.

Situada perto do bairro do Maracanã, surge do amálgama de vários contingentes populacionais. Pode ser vista assim: a frente é limitada pela Rua Visconde de Niterói; o lado esquerdo, margeado pela Rua Ana Néri, que termina no Largo do Pedregulho, início da Rua São Luiz Gonzaga, limite dos fundos; à sua direita fica a Quinta da Boa Vista.

Sua história remonta a 1852, quando se inaugurou o primeiro correio aéreo do Brasil. Como era também uma região que produzia muitas mangas, o senso comum tendeu a identificar o morro como sendo o Morro das Mangueiras. Este foi um nome tão forte que, em 1889, quando da inauguração da Central do Brasil, batizou-se a estação e sua circunvizinhança tam-

¹⁴ Nativo no sentido de se ter uma naturalidade sem polimento de civilidade.

bém de Estação Mangueira. Mesmo se tratando de um espaço particular, pertenceu, em sua origem, a Francisco de Paula Negreiros Saião Lobato, o visconde de Niterói, que o recebera como presente do imperador Pedro II. Aos poucos, outros moradores instalaram os seus barracos, inclusive vários soldados do 9º Regimento de Cavalaria. Em diferentes épocas, mormente aquelas em que foi maior o fluxo de migrantes nordestinos, muitos destes foram invadindo e, aos poucos, apropriando-se do espaço, tornando-se moradores.

A favela da Mangueira é, então, uma comunidade de gente pobre, constituída quase que na totalidade por negros, filhos e netos de escravos, inteiramente identificada com as manifestações culturais que caracterizam esse segmento étnico e social,

Diversas foram as tentativas de reapropriação do morro por parte de possíveis herdeiros dos reais proprietários, mas os governos do Rio de Janeiro foram resguardando os direitos dos que lá residiam, instituindo políticas públicas no sentido da legitimação desses moradores. Destaque-se aqui a ação da Igreja Católica, notadamente de um grupo de padres, adeptos da teologia da libertação que os apoiou efetivamente, auxiliando-os na busca dos direitos civis, principalmente os relacionados aos serviços públicos de água, luz, esgoto e transportes.

Numa tentativa de reorganização interna e da melhoria da auto-estima desse contingente populacional, e até mesmo para criar um processo de identificação entre os moradores desse espaço, foram criadas duas idéias correlatas à noção de favela: instituiu-se o programa favela-bairro e a idéia de serem pertencentes a uma comunidade.

A comunidade da Mangueira se constitui, como as demais comunidades cariocas, numa zona de convergência de pobreza e exclusão social; entretanto guarda para si mesma e para os cariocas a imagem de ser uma das mais tradicionais do Rio de Janeiro; isto se deve, em parte, à Escola de Samba Estação Primeira de Mangueira, um dos berços dos grandes sambistas e do próprio samba.

Numa comunidade como essa, cuja marca é a carência, vários ritos são instituídos. A adoção, o compadrio e as redes de sustentação são alguns desses exemplos, como ressalta Lessa:

É muito forte o conceito de localidade como espaço que privilegia vizinhança, amizade consolidada e laços potenciais de parentesco. O morador se percebe como um conquistador, desbravador, alguém que construiu tudo a partir do nada, alguém que se bastou a si próprio. Tem consciência das carências, porém valoriza a obra de décadas de trabalho e se orgulha do lugar. Valoriza como especial a coesão vigente na comunidade e, aliás, esta postura é basilar para a construção da identidade da micro-nação favelada (LESSA, 2000, p. 303).

Por isso, um lugar pode, muitas vezes, como no caso em estudo, apontar as zonas de frequência de um determinado grupo que são consideradas inapropriadas para outros e vice-

versa. Essa disposição do campo aponta simbolicamente quem é quem. Assim é com o Buraco Quente:¹⁵

[...] apropriam-se simbolicamente dos espaços [...] E na nação mangueirense foi construída com orgulho a identidade do “Buraco Quente”. Para eles, é considerado ponto de inspiração de compositores, é lugar de bamba onde a polícia não se mete (LESSA, 2000, p. 304).

Encontram-se, nos depoimentos coletados, certa reticência em relação a ser frequentador desse espaço; só os mais ousados e destemidos continuam frequentando-o e sendo respeitados.

A consideração dualista da favela vem acompanhando sua história, desde o século passado, de lugar de desordem e de falta de higiene, a lugar de amizade leal. Essas considerações sobre o ser favela mudam ao sabor dos ventos políticos e sociais, mas vários são os teóricos que afirmam ser “[...] um complexo coesivo, extremamente forte em todos os níveis: família, associação voluntária e vizinhança.” (BOSCHI, 1970 *in* ZALUAR, 1998).

Perlman chega a afirmar que,

[...] os favelados, além de estarem dotados de forte sentimento de otimismo, teriam uma vida rica de sentimentos associativos, imbuídos de amizade e espírito cooperativo e relativamente livres de violência [...]. (PERLMAN, *in* ZALUAR, 1998, p. 150).

Na comunidade da Mangueira, há alguns personagens que se ligam pelos vínculos da amizade, do comprometimento, do compadrio e da sensibilidade; outros se relacionam a partir de suas diferenças de linhagem, que marcam um território, uma descendência e buscam estabelecer uma origem como verdadeira, numa hierarquia de poder.

Com a fundação de sua escola de samba, aparecem as diferenças em sua genealogia. Há, por assim dizer, uma disputa velada sobre o real fundador do movimento do samba. Para alguns, houve dois fundadores Carlos Cachaça e Saturnino Gonçalves, como pode ser encontrado, principalmente nas falas dos entrevistados. Para outros, esse título de honra cabe ao compositor Cartola, apelido de Angenor de Castro.

Pode-se afirmar que sempre houve uma rivalidade atravessando os blocos, ranchos e sociedades de carnaval, tanto assim que, no início da fundação da Estação Primeira de Man-

¹⁵ O Buraco Quente é um local dentro da Mangueira cujo nome real é Travessa Saião Lobato. Constitui-se num espaço de passagem para regiões mais íngremes no morro, e foi sempre visto tradicionalmente como um lugar de encontro de bambas, designando tanto o lugar de frequência dos grandes compositores como dos destemidos do morro, onde as práticas flutuavam entre espaço para criação e espaço para derivação, bebida, bate papo etc., havendo hoje uma contaminação sobre ser um espaço no qual a frequência não é muito recomendada. Também é importante notar-se que a expressão “ser bamba” é derivada de velhas práticas defensivas existentes entre os oriundos de blocos rivais e que faziam do enfrentamento com a polícia uma de suas práticas. Os valentes do morro faziam peripécias para a Escola poder desfilas. Foi onde se localizou a primeira sede da Escola de Samba Estação Primeira de Mangueira, seu primeiro barracão.

gueira como escola de Samba, em 28 de abril de 1928, não houve a adesão de toda a comunidade. Isto só veio a ocorrer no segundo ano de sua existência, quando já se pode dizer que a escola representava todo o morro. Tal clima de disputa velada sempre se fez presente, como se pode ver nas letras dos primeiros sambas-enredos da escola: “Linda demanda existe no samba, / a nossa luta sem rancor/ Mangueira, Osvaldo Cruz, Estácio, /a amizade que estreita os laços só por amor” (Linda demanda - composição de Saturnino); “Chega de demanda chega! / Com esse time temos que ganhar, / somos a estação primeira, / Salve o Morro da Mangueira” (Chega de demanda – composição de Cartola).

Justifica-se, assim, o fato de que se encontram versões diferentes sobre o surgimento do samba e da escola, mas os principais personagens dessa história – Carlos Cachça, Cartola, Saturnino, Isnar, Pedro Paquetá, Mansur e outros – sempre são citados, ainda que em papéis distintos. Encontra-se, nos relatos obtidos, essa competição. Mais que uma disputa pessoal entre os compositores, constitui-se em algo que alimenta a história do samba, pois, segundo consta, eles eram grandes amigos e parceiros. De todo modo a competição, até hoje, é alimentada, sendo responsável pelas diferenças quanto à herança, de tal saber, o que, porém não compromete a continuidade da tradição.

3.4 – DA CULTURA DA “APARÊNCIA” À CULTURA DO ESPETÁCULO

A partir da necessidade de se afirmarem, os coletivos humanos, adotam estratégias as mais diversas, para seu enfrentamento e sobrevivência. Este foi o caso dos moradores da periferia carioca e também da favela da Mangueira. Entretanto, quando se pensa em compreender como elegem seus conteúdos, montam seus cenários e, definem seus espaços-limites, tomam como critério, os modelos e códigos disponíveis, e o fazem através de reinterpretações e reproximações. Nunca são puros na sua produção e reprodução.

Na favela da Mangueira em seu cenário constitutivo, vê-se a presença de alguns códigos aproximativos, inspirados neste cenário mais amplo, feito através de mediações, tornando possível se compreender as posições que cada elemento ocupa nesse espaço.

Ao indagarmos sobre o conteúdo simbólico que elegem como representativo de si - mesmos, vê-se que uma parcela desses, são reinterpretações de modos de vida e considerações sobre a vida do “asfalto” de “fora do morro”, são formações ambíguas, são interpretações pessoais que seus olhares fazem sobre a realidade. Assim é, nos desfiles das escolas de samba,

onde reinterpretem reis, rainhas, divindades e outros personagens e, mostram o quanto podem ser inventivos e valorosos.

Por isso, o olhar do estrangeiro tem um peso, assim como o olhar do intelectual e do erudito. Suas imagens-sínteses são atingidas pelo sincretismo e amalgama de visões intercambiáveis, de intercenários. É assim que ocorre o surgimento dos elementos identificatórios entre seus membros, e havendo um significativo equilíbrio com os “de fora”, como componentes de sua alteridade. Depreende-se que todo esse complexo mecanismo ultrapassa os dados do real e é envolvido e encoberto em grande parte por sua imaginação. Vivem na ambiguidade entre ser igual e ser diferente, mas aprendem mutuamente neste entrecruzamento.

Do ponto de vista de uma matriz cultural brasileira, também foi verificado esse cruzamento, esta cópia. Na formação social do Brasil, isto aparece na relação dual entre Portugal, Brasil e Europa. O desejo das aristocracias brasileiras e mesmo da burguesia, de reproduzir os costumes e aparências européias, já é algo conhecido.

Neste estudo, o que se pressupõe é que, assim como houve o intercâmbio e trocas entre as elites, ocorreu o mesmo movimento entre as outras classes sociais. Este processo de aprendizagem cultural se fez entre os incluídos e os excluídos, entre os do asfalto e os do morro e favelas. Adota-se na favela da Mangueira, esta mesma forma de consciência que marca a maneira de comportarem-se. Mantêm a aparência.

Esta forma-síntese foi decorrente do controle social e ideológico que as classes dirigentes buscaram atingir durante a formação social brasileira. A idéia era parecer ser. A ausência de condições infra-estruturais para definições essenciais e autênticas, o importante era “parecer ser”.

Para Muniz Sodré, esta maneira de mostrar-se evoca o *trompe-l’oeil*, cuja tradução literal é “enganar os olhos”. Diz ele

[...] o *trompe-l’oeil*, é uma invenção renascentista realizada nas pinturas, a partir da qual um jogo mimético, oferece ao olhar uma ilusão, fazendo crer que são reais os que nela é representado. (MUNIZ SODRÉ, 2002, p. 35)

E acrescenta:

[...] ao contrário do espaço representativo, o *trompe-l’oeil*, não quer apenas representar, quer ser. [...] é na verdade uma simulação do real, e não sua representação [...] e foi uma espécie de *trompe l’oeil* a partir do continente europeu que se deu o desenvolvimento ideológico brasileiro, isto é a evolução das formas de consciência dominante no Brasil (Idem, p. 36).

Não se trata de perder a autenticidade mas de continuar ao mesmo tempo preservando suas originalidades nativas, mas, de se mostrar apto ao pertencimento à sociedade formal,

de garantir o futuro, de mostrar que podem. Esta forma de consciência foi aos poucos sendo substituída pela cultura do espetáculo, condizente com o atual período contemporâneo, onde além do investimento em si, a venda de si como produto estético se torna uma das marcas, e ao mesmo tempo, um instrumento de troca valioso. Assim, é com o turismo, o carnaval e o samba; estes são atualmente vendidos, como “passes mágicos”, através dos quais se torna possível chegar ao “lugar dos trópicos”, onde além de não existir pecado, pode-se encontrar o paraíso perdido. E para os “de dentro” aposta-se num futuro grandioso.

Paula Sibília em seu livro “*O show do eu: a intimidade como espetáculo*”, revela essas mutações no modo de ser, e como elas vão nutrindo a construção de si. Mostra como as transformações do contexto afetaram os processos pelos quais alguém se torna o que é. E diz ela:

Neste século XXI, que está em curso, as “personalidades” são convocadas a se mostrarem. Hoje no século da “imagem”, é possível se tornar uma celebridade, os minutos de fama, não são mais interditados à uma classe social específica. [...] e, quando a revista *Time* emite o veredicto da personalidade do ano de 2006, ela diz Você! [...] um espelho brilhava na capa da publicação e convidava os leitores à nele se contemplarem, como Narcisos, satisfeito de verem suas “personalidades” cintilando no mais alto do pódio (SIBILIA, 2008, p. 8-33).

É nesse cenário, revisto por este ângulo de análise, que, percebemos a maneira como as Escolas de Samba emitem seus “recados”. E fazendo alusão ao mais novo *slogan* do momento, parece que estão a nos dizer: *Yes we can*.

Parece-nos que esta compreensão nos dá fortes indícios da maneira como optaram culturalmente pela forma de fazer esses enfrentamentos.

3.5 – GENEALOGIA DE UMA COMUNIDADE

Genealogia é uma palavra de origem grega, que tem várias acepções. Pode significar conhecimentos dos primórdios do que quer que seja e também o que concerne à definição do objeto de uma ciência. O sentido mais usual é o estudo dos indivíduos, suas famílias, quanto à sua estirpe ou linhagem que descreve as gerações em cadeia e traça, sempre que possível, a história de vida de seus membros e dos sujeitos a ela pertencentes.

A genealogia, quando compreendida, no que diz respeito à vida das comunidades, apresenta originalidades que incorpora referenciais da Antropologia para ampliar a leitura e o cruzamento do que herdamos seus membros. Por isso, refazer a genealogia de uma comunidade leva em várias direções, por diversos caminhos, ora teóricos, ora de natureza empírica. Esses caminhos contêm atalhos, idas e vindas contínuas, e, portanto, tornam-se dialéticos, visto que,

em alguns momentos, é a teoria que revela uma prática, e, em outros, a prática é que contém uma questão teórica evidente, porque a metodologia utilizada neste estudo buscou sempre a legitimação das falas dos sujeitos sociais envolvidos nesse processo.

Do ponto de vista comunitário, estudar a genealogia permitiu pensar sobre esses complexos mecanismos de inscrição e sobre a eclosão de sentimentos de pertencimento a famílias, grupos, coletividades e sociedades, ainda que tais inscrições possam se apresentar comprometidas quando o seu reconhecimento é posto à prova.

Carreiro (2003), baseada em Legendre (1985), afirma que.

[...] a genealogia é o imperativo que fundamenta a ordem social, posto que ordena os objetos que nos identificam, tratando de designar, classificar e de dispor da questão da identidade. E a filiação é o eixo de produção da instituição genealógica e jurídica. (CARREIRO, 2003, p. 131).

A ordem genealógica inscreve o sujeito num conjunto de relações no qual cada um encontra referências e limites, reconhecendo seu lugar na espécie. A partir desse lugar, o sujeito pode, ao mesmo tempo, fazer a identificação ou a diferenciação dos demais.

Nessa direção, o presente estudo reflete sobre a maneira como essas lideranças se articulam entre si e institucionalizam a continuidade dentro da comunidade e em que medida constituem formas originais de subjetivação, assim como traduzem as suas tradições e, ao mesmo tempo, operam transformações, visando à manutenção e à sobrevivência de seus grupos.

Para tanto, procurou-se saber como tais lideranças estabelecem novos acordos culturais que podem significar maneiras diferenciadas de sociabilidade, ajustadas à contemporaneidade.

Encontrou-se, de imediato, alguns traços bem marcantes na referida comunidade. Nella, há duas famílias herdeiras do Projeto do Samba – uma primeira ligada à configuração na Escola Estação Primeira da Mangueira, e outra, como representante do Centro Cultural Cartola – que se distinguem nitidamente pela forma como lidam com suas heranças.

Essas famílias fazem um movimento de cumplicidade e dissensão entre si, marcando territórios, ao tempo em que se complementam nessa tensão que constitui, por isso mesmo, uma estrutura de interação, permitindo-lhes moverem-se no mundo. Ao se buscar entender como ocorria a sucessão dessas heranças, deparou-se, em vários momentos, com a seguinte configuração: as interações entre essas famílias faziam um movimento helicoidal semelhante ao das cadeias do DNA, que se organizam aos pares, determinando como é o funcionamento do ser humano. Da mesma forma, nessa comunidade, as interações funcionam como duas hastes modelares, numa

dança trançada. Elaboram rituais numa trama que estrutura o argumento da sucessão. Assim, sustentam suas relações e permitem a vinculação de novos atores nesse cenário.

A segmentação na estrutura da comunidade é marcada, claramente, por dois projetos. De um lado, um projeto estético-humanista, por meio do qual a arte ganha um espaço ímpar no engajamento e superação das vulnerabilidades ali encontradas; de outro lado, um projeto assistencialista, no qual se reflete o sentimento de solidariedade em seus cotidianos. Nesse subconjunto da comunidade, a memória e as tradições familiares constituem a sustentação das práticas, através das quais abrigar o frágil, auxiliar o outro e compartilhar o viver sobrepujam qualquer dificuldade que se apresente como afirma um dos membros da escola: “[...] aqui ninguém morre por falta de apoio. A comunidade é a máxima; a Mangueira a religião.”

Numa análise mais detalhada desse cenário, vêm-se como alguns aspectos ganham sentidos diferenciados nas duas alas da segmentação. A forma como lidam com a sexualidade e com a religião, bem como com o conhecimento escolarizado são exemplos de concepções que as distinguem, além do entrelaçamento e da via cruzada como a herança é transmitida. Deprendem-se, na sucessão, algumas insígnias distintas que foram invertidas, embora as casas onde vivam essas famílias, bem como o Projeto do Samba as unam.

A teoria estruturalista do antropólogo Lévi-Strauss (1971) esclarece que, em uma comunidade, por causa da necessidade de regular suas relações os grupos estabelecem, muitas vezes, um conjunto de rituais equivalentes, os quais tratam rivalidades e enfrentamentos como forma de fortalecimento e de marcação de suas identidades.

Para Zaluar (1998), a rivalidade, como dado estruturador de relações, pode ser vista em várias comunidades nacionais e internacionais, mas, no Rio de Janeiro – e posteriormente em outras cidades brasileiras –, nas suas favelas e nos seus bairros populares, as escolas de samba, os blocos de carnaval e os times de futebol podem ser entendidos como uma forma dessa representação e expressam a rivalidade entre eles. Muitas vezes, a apoteose das festas representa a forma de conflito e de sociabilidade que prega a união, a comensalidade, à mistura e o festejar como antídotos da violência, sempre presente, mas contida ou transcendida pela festa.

Observa Lessa,

[...] como no território da favela se desenvolvem sistemas de relações sociais, hierarquias de poder e complexos códigos inscritos. A insuficiência de cidadania, reduzida cobertura social, precária assistência jurídica, faz surgir um conjunto de comportamentos e ritos respeitados no âmbito da favela. Complexas hierarquias de poder inspiradas na família patriarcal. Os fundadores do lugar, os pastores e na atualidade os traficantes constroem códigos de conduta e respeito severos (LESSA, 2000, p. 298).

A abordagem das questões comunitárias pode requerer um exame mais aprofundado do que se depreende como comunidade, uma vez que há certo radicalismo e saudosismo ensejando uma contradição sobre seus propósitos, havendo também uma contradição entre aqueles que se intitulam os seus verdadeiros fundadores e herdeiros, conforme se identifica neste depoimento:

Quem fundou a Mangueira foi meu avô. Era aniversário de uma tia minha. Estava fazendo cinco anos de idade nesse dia 28 de abril – personagem idosa, mas ainda viva – e o pai dela demorou de aparecer na festa. Devia estar em alguma roda de samba [risos]. A filha indagou: “– Puxa, pai! Era meu aniversário e você não apareceu!” No que ele responde: “– Mas, filha, é porque eu estava fundando uma escola de samba para te dar de presente”(D.Chininha, vice-presidente da Escola de Samba da Mangueira, Julho de 2006).

Num outro depoimento, encontramos alguns elementos norteadores dessa herança e propriedade:

Minha família é fundadora deste empreendimento que é a Escola de Samba da Mangueira, a maior empresa de samba do mundo, e não podemos deixá-la morrer. Tenho um compromisso de continuar; herdei um bastão (Nilcemar Nogueira, Centro Cultural Cartola, Junho de 2006).

Mas há originalidades marcantes nessa relação, pois ainda que a disputa e a marcação dos lugares e das sucessões animem a vida desses supostos herdeiros, eles dividem entre si um mesmo terreno, onde construíram uma casa geminada. Cada família habita um lado da casa e mantém seus hábitos diferenciados.

A Casa Geminada da Mangueira chama a atenção, distinguindo-se das demais construções do local, por sua forma imponente, o que representa a sinalização dessa genealogia para o restante da comunidade. Nela, as herdeiras moram, se encontram e disputam, simbolicamente, as modelizações e mediações para a comunidade. É o local da cultura e onde são gestadas as sucessões.

Em que pese à literatura e a historiografia fazerem referências à senzala como moradia dos negros e como lugar de sofrimento, estudiosos como Gilberto Freyre (1996), Caio Prado Júnior (1942) e Florestan Fernandes (1964), em diferentes perspectivas, abordaram esse tema. Mais recentemente, ao se estudar os cortiços e os quilombos, tentaram-se recuperar as senzalas como espaço de resistência e solidariedade entre os negros. O que se destaca neste estudo é que essa forma de solidariedade presente na moradia da Casa Geminada da Mangueira guarda aspectos significativos para os seus moradores, por ser um lugar de referência para o repasse de sua memória e de seus afetos.

No lado esquerdo da Casa moram as herdeiras de Dona Neuma. Funciona como uma moderna comunidade de base, uma senzala revisitada, abrigando ao todo 28 pessoas – filhas,

netas e agregados da antiga proprietária. Contém espaços internos de socialização – sala, cozinha, varandas e alpendres são espaços em comum, onde se partilha comida e alegria, depuram-se comportamentos e decisões, reproduzindo a cultura. Contém acessos e “rotas de individualização e fuga”. São espaços privados – pequenos cômodos e quartos, onde cada um pode ter sua vida pessoal longe dos olhos dos demais. O projeto de parentalidade ganha forma e contornos definidos.

No lado direito, a casa da família de Dona Zica, fechada e protegida do olhar de curiosidade dos demais, espelha a personalidade do próprio Cartola, como artista fugidio e cheio de artimanhas no lidar com o público, uma mistura de gênio criador e caboclo ressentido; reserva para o mundo através do olhar desconfiado de suas herdeiras e sucessoras.

O recorte desta pesquisa privilegia a construção de seu objeto a partir de instituições representativas de comunidades referenciadas ao longo da tese. No Rio de Janeiro, tomou como unidade o Centro Cultural Cartola, por isso incluímos o exame de seu mentor e ícone – Angenor de Oliveira, “O Cartola”.

3.6 – ALGUMAS NOTAS BIOGRÁFICAS DE CARTOLA

Cartola (11.10.1908/30.11.1980) nasceu no bairro do Catete, no Rio de Janeiro. Tinha oito anos quando sua família se mudou para Laranjeiras e 11 quando passou a viver no morro da Mangueira, de onde não mais se afastaria. Desde menino participou das festas de rua, tocando cavaquinho – que aprendera com o pai – no rancho Arrepiado (de Laranjeiras) e nos desfiles do Dia de Reis, em que suas irmãs saíam em grupos de “pastorinhas”. Passando por diversas escolas, conseguiu terminar o curso primário, mas, aos 15 anos, depois da morte da mãe, deixou a família e os estudos, iniciando na vida de boêmia. Após trabalhar em várias tipografias, empregou-se como pedreiro, e dessa época veio seu apelido, pois usava sempre um chapéu para impedir que o cimento lhe sujasse a cabeça. Esse chapéu era denominado cartola*. Em 1925, com seu amigo Carlos Cachça, que seria seu mais constante parceiro, foi um dos fundadores do Bloco dos Arengueiros. Da ampliação e fusão desse bloco com outros existentes no morro, surgiu, em 1928, a segunda escola de samba carioca. Fundada a 28 de abril de 1928, como G.R.E. S Estação Primeira de Mangueira teve seu nome e suas cores, verde e rosa, escolhidos por ele. Foram também fundadores, entre outros, Saturnino Gonçalves, Mar-

* Chapéu alto, de forma cilíndrica/ *S.m.Fig e pop.* Indivíduo de posição eminente, influente, que despreza a opinião e as tendências populares (diz-se especialmente dos dirigentes de certas agremiações esportivas). Cf. *Pequeno dicionário enciclopédico Koogam Larousse*. Rio de Janeiro. Editora Larousse do Brasil, 1979.

celino José Claudino, Francisco Ribeiro e Pedro Caymmi. Para o primeiro desfile, foi escolhido o samba *Chega de demanda*, o primeiro que fez, composto em 1928, mas gravado pelo compositor apenas em 1974.

No desfile de 1936, a Escola de Samba Mangueira teve premiado seu samba *Não quero mais* (em parceria com Carlos Cachaca e Zé da Zilda), gravado por Araci de Almeida, na RCA Victor, em 1937, e, em 1973, por Paulinho da Viola, na Odeon, com o título mudado para *Não quero mais amar a ninguém*. Em 1940, Cartola participou, ao lado de Donga, Pixinguinha, João da Baiana e outros, de gravações de música popular brasileira para o maestro norte-americano Leopoldo Stokowski (1882 – 1976), que visitava o Brasil. Realizadas a bordo do navio Uruguai, ancorado no píer da Praça Mauá, essas gravações deram origem a dois álbuns de quatro discos de 78 rpm, lançados nos EUA pela gravadora Columbia. No rádio, atuou como cantor, apresentando músicas suas e de outros compositores. Na Rádio Cruzeiro do Sul, ainda em 1940, criou, com Paulo da Portela, o programa *A Voz do Morro*, no qual eram apresentados sambas inéditos, cujos títulos deveriam ser dados pelos ouvintes, sendo premiado o autor do nome escolhido.

Em 1941, formou, com Paulo da Portela e Heitor dos Prazeres, o Conjunto Carioca, que durante um mês realizou apresentações em São Paulo, em um programa da Rádio Cosmos. A partir dessa época, o sambista desapareceu do ambiente musical. Muitos pensavam até que tivesse morrido. Por isso, chegaram a compor sambas em sua homenagem.

Cartola só foi redescoberto em 1956, quando o cronista Sérgio Porto o encontrou lavando carros em uma garagem de Ipanema e trabalhando, à noite, como vigia de edifícios. Sérgio levou-o para cantar na Rádio Mayrink Veiga. A partir de 1961, já vivendo com Eusébia Silva do Nascimento, a Zica, com quem se casou mais tarde, sua casa tornou-se ponto de encontro de sambistas. Em 1964, resolveu abrir um restaurante, o Zicartola, na Rua da Carioca, que oferecia, além da boa cozinha administrada por Zica, a presença constante de alguns dos melhores representantes do samba de morro. Frequentado também por jovens compositores da geração pós-bossa-nova¹⁶ o Zicartola tornou-se moda na época. Durou pouco essa confraternização morrocidade; as portas do restaurante foram fechadas. Contínuo do Ministério da Indústria e Comércio, vivendo na casa verde e rosa que construiu no morro da Mangueira, em terreno doado pelo então Estado da Guanabara, somente em 1974, alguns meses antes de completar 66 anos, o compositor gravou seu primeiro *Long Play*, *Cartola*, com a etiqueta Marcus Pereira. O disco recebeu vários prêmios. Logo depois, em 1976, veio o segundo LP, também intitulado *Cartola*, que continha

¹⁶ Alertados para a sua existência desde o show “Opinião”, no qual Nara Leão incluía o samba *O sol nascerá*, de Cartola e Elton Medeiros, que mais tarde gravaria.

uma de suas mais famosas criações, *As rosas não falam*, e o seu primeiro show individual, no Teatro da Galeria, no bairro do Catete, acompanhado pelo Conjunto Galo Preto. O show foi um sucesso de público e se estendeu por quatro meses.

Em julho de 1977, a Rede Globo apresentou, com grande sucesso, o programa “Brasil Especial”, número 19, dedicado exclusivamente a Cartola. Em setembro do mesmo ano, Cartola participou acompanhado por João Nogueira, do Projeto Pixinguinha, no Rio. O sucesso do espetáculo levou-os a excursionar por São Paulo, Curitiba e Porto Alegre. Ainda em 1977, em outubro, lançou seu terceiro disco-solo: *Cartola-verde que te quero rosa*, com o selo RCA Victor, com igual sucesso de crítica.

Em 1978, quase aos 70 anos, mudou-se para o bairro de Jacarepaguá, buscando um pouco mais de tranquilidade, na tentativa de continuar compondo. Nesse mesmo ano, estreou seu segundo show individual: *Acontece*, que foi outro sucesso. Em 1979, lançou seu quarto LP, *Cartola – 70 anos*. Nessa época, descobriu que estava com câncer, doença que causaria sua morte, em 30 de novembro de 1980.

Em 1983, foi lançado, pela Funarte, o livro *Cartola: os tempos idos*, de Marília T. Barboza da Silva e Arthur Oliveira Filho. Em 1984, a Funarte lançou o LP *Cartola entre amigos*. Em 1997, a Editora Globo lançou o CD e o fascículo Cartola, na coleção “MPB Compositores”.¹⁷

Com sua simplicidade, Cartola agradava não só ao gosto popular como também à elite cultural do Rio de Janeiro. Era admirado por intelectuais, como o maestro Vala Lobos, que, em 1942, o apresentou a Leopoldo Stokowsky – famoso maestro norte-americano interessado em conhecer música popular brasileira. Nesse encontro foi gravada a música *Quem me vê sorrindo*, feita em parceria com Carlos Cachça. Mas a sua simplicidade não implicava em composições fáceis. Músico que praticamente aprendera a tocar “de ouvido”, Cartola não era óbvio em suas criações. Suas letras falavam de amor, não sendo, entretanto, vulgares ou melodramáticas, e suas melodias, que fugiam do lugar-comum, rendiam-lhe elogios e admiração de sambistas como Nelson Sargento, que declarou nunca ter se atrevido a sugerir uma parceria com o amigo, por considerá-lo “um compositor finíssimo”.

Fã confesso de Tom Jobim, Chico Buarque, Carlos Lyra e Paulinho da Viola, Ange-nor de Oliveira ajuda a contar um pouco a saga do samba no Brasil, da fundação às escolas de samba, à revitalização do samba de morro dos anos 1960. Respeitando as tradições populares e sem desprezar a contribuição dos artistas que não eram do morro, Cartola soube agradar a

¹⁷ Essas informações constam na Enciclopédia da Música Popular Brasileira, editada pelo Itaú Cultural, e está disponível no site do Centro Cultural Cartola, <http://www.cartola.org.br/apresentacao.html>.

gregos e troianos, da comunidade da Mangueira a nomes expressivos da música popular brasileira. Cartola não foi um sambista de partido alto, daqueles que compõem canções velozes e animadas, com refrão e melodia simples. Ele preferia harmonias imprevisíveis e uma cadência mais suave, o que torna singular sua dicção musical. Ele mesmo admite isso num depoimento:

Meu samba tem um ritmo sincopado, um pouco lento. Não sei explicar exatamente por que, mas a minha linha melódica é inconfundível. Como também são as de Zé Kéti, Paulinho, Néelson Cavaquinho. Reconheço à primeira vista qualquer música deles.

Já nos anos 1970, Cartola dizia:

Não vou à avenida desfilar, mas não deixo de sentir aquela emoção. Vibro quando o povo saúda a Mangueira. Só que a zoadá é muito grande. Foi um tal de colocar surdos, taróis e cuícas que não existe tímpano que aguente. Antigamente era muito mais bonito, o tamborim reinava na bateria. Nos primeiros tempos da Mangueira, a escola era conhecida de longe pelo ruído do arrastar das sandálias de suas pastoras na avenida, marcando o compasso do samba. Hoje, com o excesso de barulho, isso não é possível.

De fato, os belos versos de *Acontece*, *O mundo é um moinho* ou *As rosas não falam* se diferenciam muito dos sambas-enredos atuais.

A origem humilde e a escolaridade primária incompleta nunca foram empecilhos para que Cartola escrevesse versos elaborados, frutos de sua fina sensibilidade lírica. A pesquisadora Marília Barboza da Silva, co-autora da biografia *Cartola: os tempos idos*, contribuiu para que conhecesse mais de perto esse lado do artista, completamente envolvido com a música, a cultura, a intelectualidade e o contexto social, dá o seguinte depoimento:

Conheci o Cartola aos 20 e poucos anos, quando comecei a fazer pesquisas para minha dissertação de mestrado. [...] tive com ele um encontro definitivo [...] Um encontro de amigo, de pai, de professor. Então, falava a mesma linguagem dele, de maneira informal, de igual para a igual. [...] ele me perguntava muito sobre a vivência acadêmica e sobre outras coisas de um mundo que ele não conhecia de perto, não tinha acesso. Mas que o atraía muito. Certa vez, quinze dias antes de sua morte, ele me mostrou um poema de sua autoria – ele também compunha poemas – chamado "Obscuridade", cuja dedicatória dizia "Marília, amiga, irmã, anjo da guarda e tudo mais, o meu reconhecimento por tudo" (SILVA, 2003)

E é essa pesquisadora quem nos oferece um perfil diferenciado da sua delicadeza, de Cartola, do seu modo de ser, de seu saber e suas preocupações:

O Cartola era uma pessoa com profunda elegância e dignidade em suas atitudes. Tinha uma inteligência privilegiada e uma enorme acuidade para perceber o que estava acontecendo em seu entorno com exata percepção do meio em que vivia [...] Quando organizou a vida, passou a comprar camisas de seda, calças e ternos de linho. Tinha uma elegância clássica e de bom gosto, que acabou ficando escondida. A autoestima dele era absolutamente bem resolvida, porque percebia as manobras da vida, entendia e lidava com tudo aquilo muito bem. Ele era muito educado e delicado no trato com a palavra (Idem, 2003).

Cartola tinha verdadeira paixão pelos bens e produtos da intelectualidade. O pai de Cartola era analfabeto quando se casou, mas acabou virando um homem de cultura razoável e, posteriormente, aprendeu até a falar francês. Embora Cartola tenha tido durante muito tempo uma relação difícil com o pai, ele aprendeu a curtir esse pai com veleidades de intelectual. Cartola carregava uma tristeza. Seu pai havia ido embora da Mangueira, de relações cortadas com ele, porque dizia que ele andava envolvido com samba, com mulher, com malandragem. Entretanto, quando Cartola começou a fazer sucesso, seu pai voltou e as coisas se resolveram. Então, o amor pela cultura letrada vem, em primeiro lugar, desse pai que ele viu se transformar através da leitura. Alguém que, para ele, deu uma virada na vida depois de adulto, tornando-se sua maior referência.

Cartola queria conviver com a cultura escolarizada bem de perto. Isso pode ser comprovado pela relação dele com a neta, Nilcemar, que criou como filha, e com Nuno Veloso. O Nuno era um jovem que vinha da família Linhares, gente da elite. Ele era interno no Colégio Pedro II, em São Cristóvão, e relutava em ir para casa nos finais de semana, porque a mãe morrera e ele não tinha uma boa relação com a madrasta. A Zica lavava roupa para o colégio. Conhecia o menino, ficava com pena e o convidava para ir para a sua casa, na Mangueira. E foi assim que Nuno passou a frequentar o morro. Ele praticamente morava na Mangueira quando estava de férias. Cartola ia trabalhar em obras como pedreiro e levava Nuno, que ficava sentado, estudando, enquanto esperava o Cartola. Foi Cartola que matriculou Nuno, um sobrinho de presidente da República, na Faculdade de Direito. Quanto à Nilcemar, foi o Cartola quem proporcionou a formação dela. Quando ela passou no vestibular, Cartola, que até bem pouco tempo não tinha nada, comprou, orgulhoso, um carro zero para ela. Ele fez questão de aproximar da intelectualidade as duas pessoas que criou, Nuno e Nilcemar.

Cartola lia muito, convivia com a poesia, gostava de ler os sermões do Padre Antônio Vieira, de onde tirava as referências linguísticas. A sintaxe dele era muito elaborada, devido aos modelos literários seguidos. Gostava dos poetas simbolistas e parnasianos, como Olavo Bilac e Guerra Junqueiro. Conversava com o Arthur de Oliveira, também biógrafo e parceiro de igual para igual, coisa que pouca gente tinha coragem. Aquela era a poesia que ele conseguia amar. Embora não tenha seguido o currículo escolar clássico, Cartola era completamente envolvido com a cultura letrada. Fazia poesia como se conhecesse teoria literária. Tinha singularidade e grandeza ao explorar os temas, dizem seus biógrafos. Ele extrapolou o lugar onde vivia, como artista e como homem. Tinha uma leitura crítica do sistema e da sociedade onde se inseria, embora não aceitasse muitas coisas que em seu meio eram consideradas nor-

mais. Trabalhou a vida inteira como pedreiro ou lavador de carros e não exercia uma atividade regular porque a sociedade não o absorvia. Tinha uma ética única e, intuitivamente, adquiriu valores das outras camadas sociais, não se sabe como. Quando passou a trabalhar com música, dedicou-se a isso de maneira séria e disciplinar. Era excepcional como músico e homem, sempre fazendo uma leitura de como o pobre e o negro se inseriam na sociedade.

Não apenas Cartola, mas todos os fundadores da Mangueira sempre foram muito preocupados com os aspectos cultural, social e educacional.

O interesse de Cartola em incentivar, por exemplo, o desenvolvimento de crianças e adolescentes da comunidade da Mangueira, nunca foi segredo para quem conviveu com o músico. Entre as preocupações do artista, estava o desejo de aproximar a juventude da vida cultural da cidade.

É interessante pensar-se quem foi efetivamente Cartola, isto porque hoje, sem dúvida é inspiração para seus herdeiros, destaque na música popular brasileira; como sambista do morro, encerra em sua trajetória uma vida de superações, tanto de sua condição de exclusão social quanto de exclusão familiar e afetivo, provando que quando as oportunidades ocorrerem pôde dar a "volta por cima". Quando se lê sua história de vida, muitos depoimentos ressaltam seu gênio forte e ensimesmado e como se portou para ser um exemplo de ética no morro.

3.7 – O CENTRO CULTURAL CARTOLA

Fundado em janeiro de 2001, o Centro Cultural Cartola é uma organização sem fins lucrativos que reúne a mais variada gama de pessoas devotadas à causa da cultura brasileira e do desenvolvimento social. Desde o momento em que os membros da família de Cartola ascendem em nível de escolaridade, começam a perceber que possuem um manancial de símbolos produzidos pelo artista, os quais, se bem gerenciados, poderiam prestar serviços de valor à comunidade, assim como colocar a situação da família num patamar diferenciado em relação à realidade circunvizinha. Pela possibilidade de acesso a artistas e intelectuais, percebem formas de articulação para esse empreendimento. A obra de Angenor de Oliveira, conhecido como Cartola, é imensa e importante para a música popular brasileira, ao permitir que se construam e se solidifiquem aspectos da memória e da cultura.

A palavra cultura, no entanto, pode significar muito para um povo sem perspectivas, sem chances, sem oportunidades, sem esperança, conforme registro obtido no site do Centro Cultural:

O Centro Cultural Cartola alia à sua atuação em defesa da cultura brasileira uma série de iniciativas de cunho social, visando combater a pobreza, a marginalização da população carente, a exclusão social e a falta de esperança no futuro. [...] Em busca de seus ideais, o Centro Cultural Cartola procura atuar junto às parcelas mais desfavorecidas da população, dando especial atenção ao desenvolvimento de crianças e adolescentes, à inserção do jovem na sociedade e ao amparo do idoso. [...]

A preservação da memória de Cartola e de seu legado cultural requer uma participação ativa da instituição junto à comunidade. A mera disponibilização de sua produção musical não bastaria para traduzir a importância social deste ícone da música popular, deste cidadão que, apesar de todas as dificuldades encontradas em seu caminho, conseguiu imprimir seu nome entre os mais importantes artistas. Desta forma, além da criação de um espaço destinado à exposição e à divulgação da produção cultural de Cartola, o Centro Cultural se dedica à educação musical e artística de crianças, jovens, adultos e idosos, em projetos sociais de grande abrangência.

Valorizar a cidadania, a liberdade, a participação na sociedade, a assistência social, o trabalho voluntário, o aprendizado musical e a cultura brasileira são as metas do Centro Cultural Cartola. [...] ¹⁸

Dedica-se, assim, a mais nobre das missões: transformar em realidade um ideal.

3.7.1 – A fundação de um “patrimônio”

Durante o decorrer das entrevistas na favela da Mangueira, uma das ações reveladas por uma das entrevistadas (a neta do Cartola), foi a que expressa ter tomado a providência e o registro, para o reconhecimento do samba “como patrimônio imaterial da humanidade”. Ao mesmo tempo em que, através de suas ações, dirigidas à comunidade estabelece uma fronteira com a outra ala de liderança dentro do morro. Ao instituir tais práticas, exerce condutas afirmativas não só de sua posição e poder, mas, reafirma-se como agente de cultura, e também como operadora social. Com isso trabalha em duas vertentes, guarda a memória e a tradição e elabora inovações culturais.

Mais que isso, ao agenciar-se como detentora de um “patrimônio”, reafirma um “território de identidade”.

Muniz Sodré, em seu livro *O Terreiro e a cidade* (2002), reconhece que:

[...] o patrimônio, é uma forma entre outras, de território, pois delimita, na sociedade, um grupo distinto. É a lei deste grupo, e não de qualquer critério de caráter universal, que determina a transmissão de bens econômicos ou de recurso (técnicos e simbólicos) no interior de uma comunidade específica, com traços autônomos (SODRÉ, 2002, p. 53).

Vários teóricos dizem que este termo, patrimônio, além de significar os bens e posses de riqueza e poder, revelam um lugar social que determinadas famílias ou sujeitos alcança-

¹⁸ Informações retiradas do site Centro Cultural Cartola. Disponível em: <http://www.cartola.org.br/quemsomos.html>. Acesso em: 20/05/2009.

ram. Ives Barel (*apud* SODRÉ, 2002, p. 52), reconhece que o território define um “lugar pertinente”, apontando localização, limites da ação do sujeito; uma especificidade de um espaço social, que o distingue do resto da sociedade ou de outros territórios; e finalmente, uma zona de limites entre o social e o que não se define inteiramente em termos sociais.

Considerando-se a disputa simbólica existente entre as lideranças no morro, esta ação realizada, aposta no estabelecimento de uma marca definidora de ascensão ou pelos menos uma marcação de existência real. Em diversos momentos, percebeu-se nas entrelinhas das entrevistas, a alusão que a liderança das “vizinhas” não tinha autenticidade, tanto em termos biológicos como de pureza cultural, havendo um questionamento quanto ao seu pertencimento real a essa realidade socio-espacial geográfica.

Isto revela os jogos instituídos nessa comunidade. A esse respeito é possível reconhecer que é através de tais jogos, que reelaboram ritualisticamente os limites, as posições, e afirmam a consciência que cada sujeito tem de si e do outro. É ao mesmo tempo, uma metáfora de disputas, mas, aponta uma ludicidade para lidar com os contrários sem perder a unidade. Seria então a forma revelada de lidar com a diferença. Encontrando neste tipo de estrutura-estruturante a forma também de elaboração emocional dos conflitos entre os pares. Talvez, esteja aí a verdadeira raiz de suas heranças atávicas, os verdadeiros jogos, visto que é pelos jogos e danças que se torna possível o resgate daquilo de mais autêntico que o negro possui. Mas como a Mangueira é carioca, o cenário é recoberto por outros signos. Até pelo não reconhecimento de sua condição étnica, de serem negros,

Esse negócio de tracinha afro, não pegou aqui, essas, essas meninas daqui querem é ser mulata tipo exportação, a maior parte alisa os cabelos, nosso patrocinador é o embeleze (depoimento de Chininha, presidente da Escola de Samba da Mangueira, junho de 2006).

Podemos questionar então se as técnicas de “embranquecimento” constantemente utilizadas prendem-se à espetacularização de sua cultura, e, na medida em que desejam intelectuais, refundam seus territórios pela via da patrimonialização da cultura?

Mesmo assim, tem-se que aceder ao fato de que estas tentativas se apresentam válidas, uma vez que efetivamente, há ganhos reais proveniente dessas estratégias adotadas. Alguns sujeitos, por seu grau diferenciado de subjetivação, e, pelo seu campo de possíveis puderam aproveitar as oportunidades e passar a ter uma representação diferenciada, para si mesmo e perante os outros. Como é o caso da história de vida – interpretada a seguir:

3.8 – COMO SER, SE NÃO SE SABE? O CONHECIMENTO COMO POSSIBILIDADE DE SUPERAÇÃO – EM CONDIÇÕES DE VULNERABILIDADE

A idéia de que há uma trajetória a ser delineada até a idade adulta acompanha as concepções sobre a vida humana, a partir do momento em que as reflexões sobre o sujeito passaram a ser buscadas como critério de originalidade dos seres humanos e da ciência. Concebia-se que era suficiente ao ser humano o reconhecimento de si, do seu ambiente e das dificuldades que poderiam advir desse contato, para que ele pudesse desenvolver estratégias para a superação das condições que inviabilizavam sua felicidade. Ainda que seja difícil datar, essa perspectiva passou a ser delineada de forma mais clara a partir do final da Idade Média, intensificando-se na modernidade. Em determinados momentos, a compreensão da linearidade desses percursos se fez de uma maneira intensa e permeou as concepções das ciências mais reflexivas, tanto na definição de seus objetos, quanto na forma como intervieram sobre o ser humano, acreditando-se que a ampliação da consciência sobre si permitiria uma melhor adaptação ao meio.

Os estudos contemporâneos têm provado, entretanto, que nem sempre o ser humano consegue, por si mesmo, viabilizar a superação dessas condições de vulnerabilidade que o cercam e têm, muitas vezes, reconhecido que a sobrevivência em determinados microambientes é capaz de provocar danos irreparáveis ao próprio desenvolvimento biológico do ser e, sobretudo, ao comportamento psicossocial. Diante disso, pensar em trajetórias e identidades direciona o olhar para a possibilidade de se devolver a autoria de sujeitos que vivem imersos em situações adversas.

A Psicologia, revendo suas práticas e seus compromissos, se redefiniu em níveis epistemológicos, passando, então, a reconhecer que o seu objetivo,

[...] seria poder reconhecer o ser humano como histórico, isto é, como alguém que se constitui nas relações sociais, no manejo dos instrumentos culturais e na apropriação da linguagem, alguém em permanente transformação e que se constitui a partir das possibilidades conquistadas pela humanidade. Por isso o fenômeno psicológico deve ser visto também como histórico, surge e se forja a partir das relações do homem como o mundo físico e social, mas todos os elementos internos, constitutivos do que se chama psíquico, são mapeados e estruturados a partir das relações que são sociais (BOOK, 1997, p. 5).

Nessa direção, o equilíbrio social é determinante para qualquer compreensão que se possa ter da saúde psicossocial das pessoas.

3.8.1 – Narrativas e Historicidade

Em todas as culturas, pessoas e sujeitos desenvolvem narrativas a respeito de si mesmos, ou sobre temas e assuntos que fizeram parte de suas vivências e/ou de suas memórias. Para Sartre, o indivíduo não é apenas o desejo, mas o desejo de ser (SARTRE *apud* CARRETEIRO, 2003, p. 288). Compreende-se, assim, que não é suficiente desejar, é necessário materializar e articular esses desejos.

A narrativa adquiriu nova importância nos últimos anos, quando se reconheceu o papel que o contar história desempenha na composição dos fenômenos sociais. Segundo Batista (2006, p. 1),

As narrativas conseguem refletir como as pessoas negociam seus papéis no cotidiano ao longo de suas vidas. Não importando se aceitam ou desafiam as normas, suas narrativas recontam o processo de construção de seu eu, e são ricas em ilustração sobre a identidade.

O imaginário coletivo é tributário de narrativas, sob a forma de epopéias míticas, contos de infância, relatos de viajantes, autobiografias e diários, mesclando-se, inevitavelmente, elementos da ficção e da realidade. Dessa forma, as narrativas são mais do que um método de investigação; são formações discursivas referentes à maneira como uma sociedade se autodefine. Foucault (1969) legitima essa compreensão quando diz que muitos enunciados feitos pelos sujeitos têm de ser revistos sob uma ótica persistente e crítica, pois a história não se apresenta ordenada linearmente, mas sim através de rupturas e níveis diferenciados de escamações, nos quais é possível reconhecerem-se as permanências e os jogos de relações que elas sustentam.

A partir do século XX, com a expansão da Teoria da Literatura e com o agregamento da etnometodologia (GARFINKEL, 1967; SHUTZ, 1983; STRAUSS, 1971), as falas dos sujeitos foram alçadas ao reconhecimento de credibilidade e a um lugar de discurso, como expressivas, significativas e representacionais de um sujeito social e histórico. Entre as possibilidades de expressão de narrativas, encontram-se as histórias de vida, as quais agregam, mais intensamente, a perspectiva da noção afetiva na construção da narrativa, abrangendo então seu lado ficcional. Entende-se, por isso, que as narrativas, como técnicas, podem ser aplicadas ao estudo de fenômenos temáticos, mas, como história de vida, trata-se, especificamente, do reconhecimento do sujeito individual.

Ciências, como a Antropologia, a Sociologia e a Filosofia, tiveram, em suas construções, determinadas preocupações epistemológicas e filosóficas e buscaram assegurar que o ser humano obtenha maneiras de se apropriar de seus percursos como uma forma de conhecimen-

to reflexivo e de explicação sobre a realidade. Outras disciplinas, como a Literatura, a Linguística, a História, as Ciências Sociais e a própria Psicanálise, fizeram da narrativa uma teorização e um instrumento para traçar a história e a memória, tanto coletiva como individual.

A Psicologia, desde os seus primórdios, se preocupou em estudar a vida dos indivíduos, buscando a compreensão dos fatos que influenciam nos seus processos de percepção e memória. Essa utilização foi cíclica, sendo a investigação das histórias de vida, das biografias e dos estudos de casos recentemente resgatada como técnica, desenvolvendo-se um interesse quanto ao papel que exercem no estabelecimento das identidades pessoais. Uma das discussões importantes trazidas pela re-introdução do uso da história de vida foi a revisão do conceito de historicidade. Para Ferraroti (1986), as tensões existentes entre os dois aspectos referenciais do conceito de História são: pulsão *versus* transformação. A primeira tem uma correspondência com a história de grupos, mormente de elites, agregada a uma metodologia mecânica instrumental, tornando-se, muitas vezes, uma ciência produzida com viés político, contaminada pela ideologia dos grupos dominantes, que se queriam detentores exclusivos do valor e da verdade. Inculcando valores e verdades necessários pra a manutenção do seu *status quo*. A segunda, a da transformação, implica uma ruptura com a concepção de História como sucessão de fatos diacrônicos, buscando os fatos singulares no interior de um horizonte histórico, dimensão na qual se insere a história de vida. A história de cada um conecta-se com a memória coletiva contida no cotidiano. Para este autor o comportamento humano diferencia-se do comportamento animal por ser, além de instintual, guiado por um projeto teleológico, o que significa que o ser humano se estrutura por objetivos instalados sobre um si - mesmo, olhando criticamente suas lembranças acumuladas sobre a base dessa memória coletiva (FERRAROTI, 1986, p. 32).

Será a História apenas aquela que narra o passado de algumas celebridades e de seus empreendimentos? Foi Nietzsche quem chamou a atenção para o fato de que a história não acontece; ela é ação – uma ação que rompe o cotidiano e opera novas possibilidades. Praticamente isso só se torna possível quando não há excesso de paralisação do sentido histórico. Por isso, segundo Ferraroti (1986), a história, como memória coletiva, deve permitir uma consciência crítica do presente e se operar sobre o futuro. Nesse sentido, a história dos homens comuns é a história vista em sua marcha lenta, é a história vinda de baixo. E a melhor forma de se obter tais dados é através da história de vida.

Ainda com base nos princípios que Ferraroti (1986, p. 43) adota, temos que:

Cada narração autobiográfica reconta segundo um corte horizontal ou vertical, uma prática humana. Por isso a essência humana está na sua realidade, em suas relações

sociais [...] Uma vida se constitui numa prática que foi apropriada nas relações sociais (proveniente das estruturas sociais). O sujeito as interioriza e as transforma em estruturas psíquicas, através de sucessivas desestruturações e reestruturações [...] cada vida humana se revela muito nos aspectos mais generalizáveis como sínteses verticais de uma estrutura social.

Compreende-se, assim, que reconstituir a história e a memória coletiva é resgatar a capacidade dos sujeitos de agir. Depreende-se, também, que a história de vida tem não apenas um valor heurístico, mas um valor existencial, visto que se baseia na escuta dos sujeitos no campo. As teorias que subjazem a essa técnica se alimentam em múltiplos aportes teóricos, que incluem, por pressuposição, a Psicanálise e a Psicologia Social de Pichon Rivière (1960), cuja compreensão de sujeito é convergente com os enunciados de Ferraroti (1986). Essa abordagem vem sendo contemporaneamente utilizada na Universidade de Paris VII, com êxito, pelo Dr. Vincent De Gaulejac e pelo Professor Eugene Enriquez, os quais agregam algumas possibilidades à técnica de investigação, ao que chamam de *Aproximação clínica às Ciências Humanas*. Para Enriquez (1988), esta parece ser a única aproximação adequada para as ciências humanas. De fato, o que se busca, em última análise, é o sentido das práticas humanas atribuído pelos próprios seres humanos, em confronto com os significados acordados na cultura de onde emergem. Mas Enriquez adverte que este sentido não está pré-fixado. O(s) sentido(s) é(são) sempre reconstruído(s) no tempo e se revela(m) no curso dos acontecimentos e da própria situação interativa de pesquisa. Relembra, também, que Freud não poderia ter elaborado sua teoria da histeria sem o relato de seus pacientes.

Na obra de De Gaulejac (1985), um dos precursores deste campo disciplinar, encontramos também um ponto de convergência extremamente sutil. De Gaulejac inaugura uma abordagem conhecida como *Romance familiar e trajetória social*,¹⁹ a qual se inscreve no encontro entre Psicanálise e a Psicossociologia.²⁰

Já em 1960, Rivière propunha que o sujeito vive, mas internaliza suas vivências de forma fantasiada a partir dos códigos individuais, entre os quais está o desejo. Assim, ele constrói sua matriz existencial pela qual explica e dá sentido ao mundo. É claro que, também nesse caso, a noção de inconsciente está agregada ao explicar tal mecanismo. Rivière aproxima-se, assim, da própria concepção trazida por De Gaulejac, que se baseia também em Freud,

¹⁹ O objetivo desta concepção é poder compreender as relações entre os eixos psíquicos, familiares e sociais que afetam os sujeitos, analisando as formas de apropriação ou de incorporação dos mesmos ao longo de sua trajetória de vida. De Gaulejac tem produzido uma série de obras importantes para o campo da história de vida, trabalhando com temas que favorecem uma perspectiva multidisciplinar. Concebe o indivíduo como sendo, ao mesmo tempo, produto da história, das determinações sociais e psíquicas, e agente de historicidade. E, para ele, só se pode apreender o sentido e a função de um fato social através da experiência vivida, por sua repercussão na consciência individual e, por fim, pela palavra que permite o acesso à própria experiência.

²⁰ Na França, há uma grande equivalência com a Psicologia Social Crítica Brasileira.

nos seus escritos sobre “novelas familiares” como possibilidades de transmissão das heranças, além de considerar o conceito de “*habitus*” descrito por Bourdieu (1981). A utilização da Psicanálise para a leitura de social, em que pese os frequentes dilemas que tem encetado, já foi pensada por outros intelectuais. Freud pensou, também, no laço social, considerando o inconsciente um elemento central na formatação deste vínculo.

Um caso empírico: a história de vida de Nilcemar Nogueira

Nilcemar, criança nascida e criada no Rio de Janeiro, filha de uma família de baixa renda, teve uma infância marcada pela severidade paterna – referencia-se ao pai como ciumento e impositivo, que lhe proibia fazer quase tudo –, guardando, até o momento de sua morte, uma distância dos demais parentes, dada a concepção paterna de que [...] moça de família, para não se corromper, precisa ser resguardada. Com a morte de seu progenitor, passou a viver com os avós maternos, a quem tanto se afeiçãoou, passando a tê-los como referência em seus afetos. Diz que sua herança é marcada duplamente: pela avó, em sua paciência, e por seu avô – conhecido como Cartola, compositor de destaque no cenário da música brasileira – a quem admirou e com quem aprendeu muito. Nilcemar fez dois cursos de graduação e um de mestrado na área de Memória e Patrimônio Cultural. Hoje, preside um órgão público no Estado do Rio de Janeiro e mantém em atividade o Centro Cultural Cartola, situado na favela da Mangueira, onde desenvolve trabalhos de resgate da memória do samba de raiz e atua em projetos de cidadania para crianças da favela, com destaque para a orquestra de violinos e flauta doce.

Destacamos elementos da história de vida de Nilcemar, obtidos por meio de entrevistas realizadas em agosto de 2006. Esta entrevista foi longa e detalhada, contudo, escolhemos aqui fragmentos para explicitar nosso entendimento. Expomos a seguir trechos a partir dos quais nos foi possível mapear os pontos centrais que se configuraram como possíveis ancoragens para a construção de sua trajetória e para a eclosão de sua liderança nesse cenário vulnerável onde cresceu e atua.

Sobre a presença de um modelo familiar ou de alguém que fosse afeto e presença, Nilcemar diz:

[...] Com meu avô, estabeleci uma relação, aprendi muito com ele. Comparei muita a relação de meus pais com a relação de meus avós, fiquei tão apegada que, quando eles se mudaram, fui morar com eles. Tinham respeito um pelo outro. Eram bem diferentes: ele era o poeta, mas ela era a alegria e abertura de vida. Terminei reproduzindo o modelo dos dois [...] Essa identificação foi que me levou a fazer os trabalhos que faço. [...]

Nilcemar expressa que observação e confiança são um modo de ver o mundo, resultando na percepção acurada das diferenças individuais:

[...] Eu perguntava a ele se podia ir a certo lugar com uma pessoa, e ele me dizia sempre: Não sei. Você que deve saber. Não conheço esta pessoa, não sei para onde você está indo. Só você pode saber mesmo se pode ir [...] aprendi muito a observar as pessoas, pelos ensinamentos que recebi. Aprendi a ser reservada e a desconfiar. [...]

Para refletir sobre a realidade, Nilcemar demonstra ter desenvolvido capacidade de estabelecer limites e de distanciar-se:

[...] Meu avô era introspectivo e se fazia respeitar e respeitava muito a si mesmo. Aprendi a dar limites com ele. Era difícil alguém invadir esse limite, era difícil ele se expor além do que ele queria. No seu isolamento era um sábio. [...]

Revela-se, no trecho a seguir, como Nilcemar reconhece a realidade e estabelece formas de enfrentamento:

[...] Entender, enxergar as dificuldades que se apresentam. A gente tem que fazer valer. Reconheço os enfrentamentos, vejo como naturais, socialmente instituídos, o caminho para percorrer é difícil. Sempre tive comigo que tinha que superar e devolver a eles tudo que tinham me dado. Queria que eu crescesse. Isso foi algo definitivo para as minhas escolhas. Eu sempre tive muita pressa para desonerar eles. O estudo era fundamental. [...]

Como a herança é identificada por Nilcemar:

[...] Primeiramente fazia as coisas por *feeling*, por intuição, mas depois o conhecimento foi me mostrando de forma sistemática aquilo que eu já sabia. Eu digo sempre que herdei um bastão, e quero dar continuidade a isso. Herdei um legado, uma responsabilidade social com uma comunidade. Eles ajudaram a criar muitas pessoas. Por isso, o que herdei foi mais que um papel. Sempre busquei, com uma força insaciável, as coisas que quis. Mas acho que o saber, o conhecer é que permite a gente avaliar. Achei que era importante fazer valer. Agente tem missões. [...]

Sobre a consciência de si e o papel da educação, diz:

[...] Ter ciência do que se faz, poder se avaliar... Creio mesmo que gerenciei minha própria vida. Tem umas palavras que me acompanham sempre em minhas ações: 'Quem somos? O que queremos ser? O que temos?' Só assim podemos reconhecer um caminho a ser percorrido. Eu não aceitava certas coisas e precisava me fortalecer para lutar contra aquilo. Por isto estudei muito e não me canso de estudar quando precisa, quero conhecer, quero saber. [...]

Em relação ao poder e à luta de forças, afirma que:

[...] É preciso que a gente saiba fazer valer. É preciso encarar os desafios, porque precisamos também dizer do nosso modo quem somos e aonde queremos chegar. Fazer um exercício de protagonismo, a gente só consegue quando mergulha na nossa própria história. Mas nem todos conseguem, porque não têm acesso. A oportunidade é dada a poucos. Às vezes, eles não têm nem sabem como ser. Precisam conhecer, para poder ser. A gente precisa deixar ver sem medo de ser feliz. [...]

Sua força de busca e suas palavras de ordem se expressam no trecho a seguir:

[...] Mas resolvi agora tomar as rédeas, mostrar como nos vemos. Fazer um exercício de protagonismo da minha história, de minhas ações. O que importa não é o sentimento do outro, mas o nosso mesmo. E não tem jeito não; a oportunidade é dada a poucos. É falta de oportunidade de se ser. [...]

Ao usar o violino como metáfora, considera que:

[...] O violino cumpre exatamente esse papel, abarca todo esse processo. Em teoria, é um instrumento de música clássica que não pertencia a esse universo. Eles eram excluídos, não porque não gostassem, mas porque nunca foram apresentados. A minha questão é mostrar que ele pode e que não precisa ficar refém do que está dado. [...]

A condição para a superação

Na busca de respostas para a problemática da vulnerabilidade e da possibilidade de sua superação, tomamos como exemplo, nesta história de vida, o protagonismo. De um lado acedemos, como a própria entrevistada nos diz que o resgate da história de vida permite esse olhar distanciado e a verificação do seu próprio trajeto, seu reconhecimento reflexivo, além da apropriação a que isso conduz: uma re-arrumação subjetiva de suas experiências. Por isso, na presente tese, confirma-se o papel que o conhecimento exerce na superação das condições de vulnerabilidade. As diversas formas de conhecimento se constituem num lastro para o aumento da auto-estima e na possibilidade de uma ação que assegure um encontro com o outro em condição de igualdade de legitimações – tanto o conhecimento formal, aquele sistematizado pela cultura letrada, como o conhecimento subjetivado no próprio sujeito, quando este se reconhece na condição de autor de si mesmo e reincorpora seus conhecimentos cotidianos como históricos. Eis a surpresa da revelação! Ao apropriar-se de si, inverte a relação da alteridade, não apenas o olhar do outro a institui, mas passa a ter acesso à fala, e diz ao outro, também, as possibilidades de como pode e deseja ser visto e reconhecido.

Podemos verificar, também, que o conjunto das relações afetivas leva a uma aprendizagem significativa de si mesmo, reportando o indivíduo a se reconhecer em sua dignidade humana, como dono de sua existência e igual aos demais e a todos. É o olhar do outro, o olhar do familiar e do afeto que institui um lugar para o sujeito no real. Reafirma-se, assim, que a alteridade, como princípio formador da identidade, é, em última análise, o vetor a partir do qual o sujeito, tanto se transforma, quanto transforma a visão e a compreensão que tem do outro. Ressalte-se que a alteridade aqui pensada não é apenas aquela relação que institui o outro, mas que institui e constitui o si mesmo; uma alteridade cujo foco do poder não é a partir do olhar do outro, mas a partir do olhar de si mesmo. E é nesse giro antropológico do olhar que se instaura o ganho da condição de liderança e a consideração de sua possibilidade de auxílio

aos demais. Ser líder, em certo sentido, é ser capaz de ser leitor das entrelinhas relacionais e de ser porta-voz das demandas mais existenciais dos sujeitos. O porta-voz se constitui nas dinâmicas intersubjetivas, na capacidade de dar voz às demandas suas e dos outros, aqueles com os quais se identifica, e de clarificar demandas e desejos seus e dos outros de tal forma que a explicitação destes torna-se legítima e legitimada duplamente.

Quando nos detemos em pensar sobre a função do olhar, invariavelmente nos reportamos a alguns conceitos psicanalíticos. Segundo Andrade [...] para a Psicanálise, o olho, por onde a percepção se realiza, é considerado um dos órgãos mais importantes do corpo humano e adquire uma função proeminente na formação do ego (ANDRADE, 2003, p. 76). Olhamos não só os outros com os quais aprendemos, mas olhamos a nós mesmos através dos outros. Desde o estágio do espelho, Lacan (1949) afirmou ser um momento específico para este desenvolvimento do sujeito. Ele é, em algum nível, bastante interligado ao conjunto das identificações e, conseqüentemente, a figuras – modelos de suporte a elas. Surge com isso a idéia do Outro, que se torna capaz de engendrar como devolutiva um lugar para o sujeito. Prado de Oliveira afirma que [...] Um lugar de onde pode ser colocada, a questão de sua existência, de seu desejo, de sua sexualidade, de sua procriação, de sua filiação, o destino que terá sido o seu (PRADO DE OLIVEIRA, 1988, p. 1). É necessário mesmo se pensar que esse Outro não se constitui apenas pelas figuras familiares originais, mas por qualquer um que possa significar referência e modelo. Por isso esse Outro pode ser um Outro idioma, um Outro país, uma Outra prática social, sob a forma banal de uma outra sociedade transformada pela revolução.

Nesse sentido, entendemos que o desenvolvimento do cotidiano e do próprio processo de autoconhecimento, seja pela prática da Psicanálise, seja por outros meios, traz uma possibilidade de “virada” para o sujeito, quando, possivelmente, apreende a dimensão do real, sendo um momento especial da vida; um momento em que o sujeito se depara com falhas estruturais em sua organização subjetiva, mas encontra a singularidade de sua história e de seu destino. Para Andrade (2003, p.78),

[...] são ocasiões em que o sujeito sente-se irremediavelmente engajado em um caminho sem volta que o conduz a uma espécie de paixão de saber, ou paixão em fazer alguma coisa deste enigma particular que insiste nele, sendo provável neste reviramento que o sujeito invente ou crie alguma coisa.

Agregue-se mais um elemento trazido por Dejours (1992) no conceito desenvolvido de *inteligência astuciosa, que*, segundo ele [...] se situa no próprio sofrimento, cujo caráter é transgressor, porque cria novas normas particulares de engajamento e exercício de atividade (*apud* ANDRADE,2003, p.106).

Ao nos depararmos com tais reflexões, acomete-nos uma sensação de termos encontrado as respostas plausíveis para o giro antropológico da nossa entrevistada, e a sensação de termos encontrado os porquês e as possibilidades dessa trajetória e dessa liderança. Nessa direção, ratificamos que uma abordagem múltipla de questões sociais é que nos permite o encontro de respostas mais plausíveis sobre o sujeito, uma vez que determinismos psíquicos se engendram na estrutura do social.

4. AS CONFIGURAÇÕES DE UM CAMPO SOCIAL NA CIDADE DE SALVADOR – BAHIA

Toda história, ainda que baseada em registros e documentos é sempre uma história particular vista sobre a ótica de alguém. Sobre isso assinala Antonio Risério (2005) no prefácio da segunda edição de seu livro *Uma história da cidade da Bahia*:

Como profissional ou não, o historiador nunca faz um registro passivo dos processos que estuda. Trata-se de um recorte do tecido real (qualquer que seja o sentido último dessa palavra). De uma reconstrução do vivido. Mas as escolhas implicadas nesse recorte, configurando um ponto de vista sobre a realidade, serão eternamente discutíveis [...] (RISÉRIO, 2005, p. 9).

As idéias utilizadas como suporte para refazer o cenário histórico baiano são, em sua grande maioria, as desenvolvidas por Risério, aliadas às proposições de Luis Henrique Dias Tavares (2001), em *História da Bahia*, e às elaborações de Michel Agier (2000), antropólogo francês que desenvolveu uma densa etnografia sobre o Ilê Aiyê.

A Bahia, como matriz de uma cultura pré-nacional, capital da província portuguesa; miscigenada com as práticas e *habitus* dos nativos e negros, contingentes de grande influência nessa formação.

A cidade do Salvador foi a primeira cidade fundada nas terras do Brasil, segundo o historiador Luis Henrique Dias Tavares (2001). Mesmo tendo-se notícias de que já era habitado antes de sua fundação oficial, o que pressupõe a existência de vilas, nenhuma dessas possuía a categoria de cidade. Em 1549, foi oficialmente alçada a tal condição, havendo controvérsias em relação ao dia certo, conforme Tavares explica:

Não sendo possível uma prova exata para as datas, porquanto inexistente documento que as comprove, uma comissão do Instituto Geográfico e Histórico da Academia de Letras da Bahia e do Centro de Estudos Baianos, sugeriu 29 de março como data simbólica de sua fundação [...] por ser este o dia do desembarque do primeiro governador geral na enseada da Barra (TAVARES, 2001, p. 118).

Com uma condição especial em seus marcos definidores, já tinha assim sido intitulada anteriormente, desde o momento em que as naus portuguesas se dirigiam a Portugal de retorno, para dar as notícias do descobrimento de uma nova terra. No dia 1º de novembro de 1501, a expedição portuguesa se deparou com uma ampla baía, cheia de ilhas e de habitantes, e, segundo vários historiadores, por causa da própria data religiosa, ganhou o nome de Baía de Todos os Santos, havendo, até hoje, um marco de pedra, junto ao forte de Santo Antonio da Barra, uma inscrição que permite a todos este reconhecimento.

Registra-se que, em 1536, já sob o regime das Capitânicas Hereditárias, teriam sido fundados a sesmaria e o arraial do Pereira, que correspondente ao bairro da Graça em Salvador, onde se construiu, também, uma das primeiras igrejas do Brasil, a Igreja de Nossa Senhora da Graça, pertencente à Catarina Paraguaçu e Diogo Álvares Correa, O Caramuru, de quem se contam vários episódios de sua participação na construção dos primeiros assentamentos em terras brasileiras.

Quando Portugal resolveu dar um melhor tratamento e cuidado às novas terras conquistadas, iniciou-se o regime dos Governos Gerais, e Salvador foi, então, transformada na primeira capital do Brasil Colônia. Durante mais de duzentos anos foi o centro das decisões políticas para as terras que se iniciavam. Sua economia, além do extrativismo, esteve voltada quase sempre para o cultivo da cana-de-açúcar, tendo como base a mão-de-obra escrava.

Com a transferência da sede do governo para o Rio de Janeiro, em 1763, por causa da proximidade de Minas Gerais, cujo ouro era enviado para Portugal por via marítimas em portos fluminenses, o ritmo do progresso diminuiu bastante em Salvador. A cidade só se modernizou economicamente na década de 1950, com a instalação de Petrobrás. Em 1967, implanta-se o Centro Industrial e Aratu (CIA), em Simões Filho, e, em 1978, o Complexo Petroquímico de Camaçari (Copec). Ambos os municípios fazem parte da Região Metropolitana de Salvador (RMS).

Com acentuada miscigenação étnica e social, o que se deveu à intensidade do tráfico negreiro, Salvador passa a definir-se no contexto brasileiro como uma cidade de cultura negra, por ser esse um traço marcante da sua população, não só pelo número e pela participação efetiva no seu processo de construção e desenvolvimento, mas também como instituidora de símbolos de seu próprio *ethos*, dos quais são exemplos a vendedora de acarajé e o capoeirista.

Sua população atual é, segundo o IBGE, de 2.892.625 habitantes, dos quais 70 % se reconhecem como negros.²¹ Ainda que concentre uma elite conservadora no poder político, a distribuição da renda em Salvador beneficia predominantemente a classe média, como se deduz da comparação dos indicadores sociais de seus habitantes.

4.1 - UMA FOLIA DE MISTURAS

Recontar uma história é reestruturar os fatos de um acontecimento e de uma vida, por meio da inversão do tempo. É poder contar sobre um passado, a partir do presente, apoiando-

²¹ Informações localizadas no site do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística: <http://www.ibge.gov.br/home>. acesso em abril de 2009.

se em dados da memória. Mas a memória, afirma Halbwachs (2006), “é tecida pelos afetos e por nossas expectativas diante do devir”, concebendo-a como foco de resistência no seio das relações de poder. Assim é que se pode rearrumar afetividade nesses dados e dar-lhes um significado. Recordar, nesse caso, não é apenas interpretar no presente o já vivido; a escolha do que vale ou não ser recordado funciona como um penhor. Portanto, “[...] recordar é pensar o passado em função do futuro que se almeja” (GONDAR; DODEBEI, 2005).

A partir dessas perspectivas foram investigadas as narrativas que cercam a história do Ilê Aiyê na Bahia, que tem, num bloco carnavalesco, cujos filiados são afro descendentes, seu principal produto de difusão da cultura negra, não se resumindo, entretanto, a esse, posto que operacionalizam vários projetos para a comunidade de seu entorno.

A Bahia é um território historicamente marcado por uma população negra e, desde a sua fundação, teve, em seus marcos civilizatórios, traços da cultura africana como uma de suas matrizes culturais. Primeira capital do Brasil Colônia, Salvador dependia economicamente da monocultura agro exportadora da cana-de-açúcar, que se desenvolveu nas terras do Recôncavo e cuja mão-de-obra era de escravos africanos pertencentes a diversos grupos étnicos negros.

Eis o que sublinha Antonio Risério (2005), em seu livro *Uma história da Cidade da Bahia*:

A sociedade que se formou na Cidade da Bahia e seu Recôncavo foi uma sociedade em processo contínuo de mestiçagem, apesar das desigualdades existentes entre os grupos que constituíram. [...] apesar dessa forte assimetria, no entanto, o sincretismo sempre esteve presente em todos os momentos da vida social. Para usar uma nova distinção da biologia inglesa, o que houve foi um jogo incessante de Genes e Memes. [...] Mestiçagem não é sinônimo de encontro tranquilo [...] e não se trata de reeditar o mito senhoril da “democracia racial voltando as costas para o que aconteceu” (RISÉRIO, 2005, p. 110).

Salvador tem uma grande quantidade de bairros pobres, sobretudo nas áreas periféricas, não havendo um consenso entre o IBGE e os Correios e Telégrafos quanto ao número exato deles. Entre esses bairros, a Rua do Curuzu, na Liberdade,²² aquele que maior notoriedade alcançou após a existência das políticas afirmativas e dos movimentos reivindicatórios de direito e de reconhecimento.

Muitos moradores consideram o Curuzu como um bairro-distrito da Liberdade. Sua comunidade, composta de 23.108 habitantes, densamente concentrados na rua do mesmo nome, ruelas e baixadas adjacentes, forma uma vizinhança com funções e usos característicos. Há uma identidade própria, marcada principalmente pelo estreitamento das relações de ami-

²² Há uma nomenclatura ambivalente em relação ao Curuzu. Fica situado numa rua do bairro da Liberdade, sua proeminente participação cultural leva muitos a o intitular de bairro e também de comunidade.

zade e pela história e a presença do Ilê Aiyê, o primeiro bloco afro do Brasil. Espaço de movimentação incessante, o Curuzu tem um comércio “de vizinhança” bastante ativa, embora pouco diversificada, e com alto índice de informalidade.²³

No Curuzu, como em toda a Liberdade, os moradores ainda se encontram em litígio judicial pela posse do terreno ocupado há mais de 50 anos. Por falta de espaços, as casas são construídas em cima das lajes, característica encontrada na maioria dos bairros populares de ocupação irregular em Salvador. É o que alguns estudiosos chamam de verticalidade nas construções, o que acontece em função de questões tanto financeiras quanto culturais, caracterizando a conduta de “bater laje”, procedimento comum entre os segmentos mais pobres, jeito de arrumar moradia em cima de outra casa. É um verdadeiro labirinto de becos e vielas; suas ladeiras nem sempre são asfaltadas e suas casas, simples, geralmente são azulejadas ou pintadas de cores fortes. No Curuzu, a pobreza marca ponto e, como nos demais bairros carentes, a falta de segurança e de saneamento básico ainda provoca grandes problemas. Moradora, há mais de 30 anos, Dona Hilda dos Santos é uma defensora ativa desse espaço e diz que o bairro cresceu muito, pois, como tudo na vida, é preciso evoluir. Foi no Curuzu onde se criaram e vivem até hoje os fundadores do bloco Ilê Aiyê e onde se localiza a sede dessa instituição.

Questionamento e interrogação passam a expressar um movimento de afirmação que os fundadores da comunidade baiana do Ilê Aiyê fizeram e continuam fazendo: buscar ocupar um lugar essencial, onde possam reivindicar sua ascensão e mobilidade social, ou, no mínimo, a melhoria de suas condições de vida e a aceitação de suas diferenças. Em cada história ouvida, encontrou-se, quase sempre, uma confirmação narcísica de valor, uma vaidade a ser exposta, uma consciência cidadã retomada, uma recuperação do sentimento de poder.

4.2 - O ILÊ AIYÊ: a tradição e a resistência

O Ilê Aiyê, primeiro bloco afro da Bahia, nasceu no Curuzu, na Liberdade, bairro de maior população negra do país – mais de seiscentos mil habitantes. O bloco foi fundado em 1º de novembro de 1974, com o objetivo de valorizar e expandir a cultura afro-brasileira. Com um movimento rítmico inventado na década de 1970, foi responsável por uma revolução no carnaval da Bahia. Sua musicalidade trouxe um novo sentido na direção da africanização do carnaval.

²³ De acordo com censo apresentado pelo Sebrae, em 2005, de 378 negócios ativos identificados no bairro, 226 são informais e 152 formais. São 299 empreendimentos empresariais e outros 79 de cunho cultural e social.

Por meio do repasse tanto musical quanto pedagógico das histórias africanas, o Ilê, como é popularmente chamado, apostou na possibilidade de revitalizar o processo da identidade étnica. Inicialmente pensado para valorizar a auto-estima e a estética negras, aos poucos o Ilê firmou sua posição e passou a desenvolver um conjunto de ações, visando ao desenvolvimento da consciência do ser negro, na Bahia. Observam-se tais objetivos no depoimento de Vovô, líder e fundador do bloco, em maio de 2007:

Essa história começou na minha infância. Sempre fui daqui do Curuzu. Isso aqui nem era asfaltado, mas essa sempre foi uma comunidade de vanguarda. Era uma área bem de cultura; tinha muita festa, muita reza, mês de Maria, Santo Antônio, São João, o baile pastoril, o Natal. Sempre com muitas manifestações. Tinha também o carnaval, tinha um bloco chamado de Urubu e muito baile dançante. E meus pais sempre faziam o baile do galo. E a gente tinha a turma do futebol de mesa, a turma da mortalha. E mãe sempre deixava a gente usar o barracão, onde a gente fazia a nossa base.

A turma fazia samba. Essas coisas foram fazendo surgir um sentimento de grupo. De noite a gente se reunia na Liberdade, na porta das Casas Ipê, junto da padaria. Era assim que a gente era conhecido. Nessa época, a gente era brown. Aí eu sei que o pessoal começou a fazer umas discussões [...] mas, foi mais eu e Apolônio, e saiu a idéia de se fazer um bloco de negão. Começamos a nos empolgar: [...] Vamos fazer, sim! Fui falar com mãe — porque essas coisas sempre a gente fala com ela — e, como ela aprovou, começamos a tocar a idéia pra frente. Mas no começo foi difícil.

O Ilê não mais se resume ao bloco, em que pese este ser considerado seu maior produto de expressão cultural. O Ilê, atualmente, se compreende como uma entidade, uma instituição, que preserva a cultura negra por múltiplos recortes, definindo-se como:

[...] uma organização sem fins lucrativos, considerada de utilidade pública e que tem como missão, preservar e expandir a cultura negra na sociedade, visando agregar afros descendentes na luta contra o racismo em suas mais diversas formas de discriminação, desenvolvendo projetos carnavalescos, políticos, educacionais, resgatando a auto-estima e elevando o nível de consciência crítica. Tal missão vem sendo vivenciada através da arte e da cultura, principalmente ligada à arte e à dança, e de ações educacionais, formais e informais, voltadas prioritariamente para crianças e adolescentes da comunidade na qual está inserida (Cadernos pedagógicos do Ilê, 2004).

Observe-se aqui uma mutação sofrida no seio da entidade por causa do processo de modernização. De entidade se institui como organização, atribuindo a si um caráter empresarial e assumindo a prática de atividades mercantis, posto que a cultura é apresentada como produto cultural a ser negociado com a sociedade. De um movimento social de um grupo torna-se organização mercantil. Tal transformação estrutural é registrada tanto por Nestor Canclini, (2006), quanto por Michel Agier (2000), antropólogo francês que desenvolveu um trabalho sobre o Ilê, intitulado *Antropologie du carnaval, la ville: la fête et l'Afrique à Bahia*.

A partir de 1995, o Ilê, com o objetivo de sistematizar e socializar suas práticas e produções educativas consolida sua vocação pedagógica, criando um projeto de extensão. Tais práticas são efetivadas pelo bloco Erê e por três escolas coordenadas pelo Ilê — a Escola

Mãe Hilda, a Escola de Música e Percussão Banda Erê e a Escola Profissionalizante. São espaços dentro da entidade, cada um atuando numa área.²⁴ Funda-se portanto, como associação sociocultural, alargando a compreensão que faz de si e de seu papel na comunidade. Por isso, o Ilê é algo além de uma entidade carnavalesca. Ele é, sem dúvida, um movimento de resistência da cultura negra, pois de alguma forma há uma fusão entre o Ilê Aiyê, como movimento sociocultural, e o candomblé. Os principais dirigentes do Ilê Aiyê são todos vinculados ao candomblé. Cada dia da semana vestem-se nas cores do orixá do dia, além de usarem os paramentos específicos (contas, colares e guias), por baixo de suas blusas civis. Todos se dizem Ogãs e ekedes da Casa Axé Ilê Jitolu, o terreiro de Mãe Hilda, lugar que é respeitado, cuidado e venerado como um santuário. Seu principal dirigente e líder é ogã de Oxalá,²⁵ santo velho, o pai dos Orixás, no Candomblé. Negro de fala mansa, que impõe disciplina pelo olhar e por um aceno discreto de cabeça, todos lhe obedecem, como no relato:

Foi assim quando da primeira vez estive no Ilê. Era dia da escolha da Beleza Negra (fevereiro de 2007). No salão de festas, muitas moças negras lindas, todas concorrentes ao título, mas a seleção era feita num andar mais embaixo, na sala de danças. Expressei o desejo de assistir, quando, num meneio de cabeça, Vovô autoriza, mas excluindo meu acompanhante, dizendo: “Só ela!”. E todos lhe obedecem (Depoimento da autora desta pesquisa).

Na medida em que se reconhece que os terreiros de candomblé são espaços e territorialidades de resistência negra, entende-se por que eles preservam memórias ancestrais que são sustentáculos de sua continuidade. A noção de territorialidade e territórios negros é bastante discutida por Muniz Sodré em seu livro *O Terreiro e a cidade*, e a apropriação que se faz neste trabalho é na direção de acontecer nesse espaço onde há o resultado de um ordenamento simbólico capaz de engendrar regimes de relacionamentos, relações de proximidade e distância, aparecendo como um dado necessário à formação da identidade grupal e ao reconhecimento de si pelos outros. Os terreiros são, normalmente, moldados por laços familiares e, quando não o são por herança biológica, constituem heranças e laços simbólicos mediante a hierarquização do sagrado. O espírito de solidariedade é uma de suas faces mais marcantes; daí o que os aproxima da idéia de quilombos. Como ressalta Ubiratan Castro de Araújo²⁶ (2006), “[...] o modelo de vida africana, o isolamento motivado muitas vezes pela perseguição

²⁴ O Ilê tem sede própria, um prédio de cinco andares, majestoso: a Senzala do Barro Preto, onde se acolhem seus vários projetos internos e onde se realiza a maior parte de suas atividades.

²⁵ O cargo de ogã na hierarquia do Candomblé revela um poder intuitivo espiritual sobre o Orixá, ainda que não seja de incorporação. Prática de funções masculinas. Sacerdote escolhido pelo orixá para estar lúcido durante as cerimônias.

²⁶ Ubiratan Castro é professor de História da Universidade Federal da Bahia (Ufba). O trecho acima citado consta no seu depoimento sobre o Dia da Consciência Negra. In *A Tarde*, periódico de circulação regional em Salvador, no dia 20/11/2006.

do poder dominante criou a necessidade de se ter um território para se fixar elementos que aproximam os terreiros das características de resistência que foram os quilombos”.

Essa compreensão esclarece os depoimentos obtidos com as lideranças do Ilê:

Mãe sempre deixou a gente usar o barracão (espaço do terreiro onde se realizam as festas sagradas do candomblé) para se reunir. A nossa base era sempre lá. Eu tenho uma vantagem sobre a maioria dos filhos de família negras da Bahia, pois sempre soube ser um descendente da família negra de lá. Sempre fui orientado a procurar sempre ser o melhor em todos os sentidos, pois negro sempre é vilão, e eles nunca se preocupam conosco, e por isso fiz a minha parte. Por isso que eu tenho tanto orgulho dessa minha formação de categoria em negritude. Agradeço a mãe por ter formado esse produto que mudou a cara e a cabeça da Bahia. (Depoimento de Vovô, no dia 05 de maio de 2007).

[...] Nós fomos criados com a consciência de que éramos negros. Naquela época tinha aquela coisa de chamar de morenos, de sarará, mas a coisa que minha mãe sempre colocava é que éramos negros e tínhamos que nos sentir maravilhosos em ser negros. Sempre usei meu cabelo com tranças, e nós crescemos assim. Sempre tivemos muita consciência da religião, mas sempre soubemos que éramos de candomblé. Moramos no próprio terreiro. Com isso tudo, a nossa consciência foi redobrando. Eu nunca tive vergonha de sair na rua como negra de trancinhas e tudo. Eu sou ekede de Obaluê e sou filha de Oxum, confirmada há 25 anos. Os santos sempre me ajudaram. (Depoimento de Dete, irmã de Vovô e diretora do Ilê, 27 de maio de 2007).

O Ilê organizou-se como um grupo afro de resistência, sendo um ponto de equilíbrio entre a tradição e a renovação de suas práticas, mesmo que se destinem a afirmar raízes de uma outra cultura ancestral; por isso, uma parte de seu discurso é pela invenção e reedição de mitos e heróis.

4.3 - A AFRICANIZAÇÃO NA BAHIA

A Cidade de Salvador, também conhecida como Bahia e Cidade da Bahia, é uma cidade negra, dizem muitos. A maioria de sua população é descendente de negros africanos, que vieram para cá escravizados. A história desse tráfico negro pode ser contada e recontada, assim como as diversas formas de resistência decorrentes do padrão colonialista empregado no tratamento dado aos africanos.

Desde meados do século XVI que os negros constituem grande contingente excluído e marginalizado socialmente, sendo a expressiva maioria populacional. A aristocracia baiana sempre soube conceder mimos a suas damas de companhia e a seus moleques de recado, existindo registro de casos de boa convivência entre negros e brancos, além da adoção de negros como filhos legítimos por algumas famílias brancas. Vem daí a idéia de uma “democracia racial” que prevaleceu no imaginário popular servindo de dissimulação para práticas discriminatórias.

Com a eclosão dos movimentos étnicos de resignificação das minorias, há uma retomada desses discursos e um novo posicionamento, tanto dos negros quanto dos mestiços, que visa à busca de um lugar social diferente do ocupado até então.

O Bairro da Liberdade, em Salvador, onde se localiza a sede do Ilê Aiyê, é um bairro cuja população é predominantemente negra: devido à sua expressiva densidade recentemente, foi incorporado ao roteiro turístico cultural, lá o corredor cultural do Curuzu é um dos mais frequentados durante o ciclo de festas que se inicia em dezembro, estendendo-se até fevereiro.

O bairro da Liberdade, entretanto, guarda para si mesmo um comportamento correlato a seu próprio nome. Suas associações de moradores empenham-se para conquistar direitos. Historicamente, é citado como importante espaço de resistência na luta da Independência brasileira; foi nesse bairro, na então chamada estrada dos Boiadeiros, atual Avenida Lima e Silva, a sua principal avenida, que se rendeu o opressor exército português. Um outro fato histórico que ajuda a reforçar os traços de orgulho do bairro, é o da rua cujo nome evoca o episódio da Guerra do Paraguai (Três de setembro de 1866) em que as forças brasileiras comandadas pelo general Porto Alegre, atacaram e dominaram o Forte de Curuzu, defendido pelo general paraguaio Jimenes. Durante muito tempo, sua significação histórica oficial foi esquecida. Entretanto, com o desenvolvimento socioeconômico e a incorporação do turismo como atividades econômicas lucrativa, sua cultura e seus folguedos populares, foram revitalizadas. A festa de largo da Lapinha, o Terno de Reis, os desfiles pastoris passaram a ser incluídos no calendário baiano oficial. Pode-se compreender, entretanto, que, independentemente de suas condições econômicas, a população que reside na Liberdade guarda uma forte resistência cultural, preservando a memória de fatos de sua história.

No carnaval da Bahia, verifica-se o movimento mais original do Ilê. Cumpre destacar que o carnaval em si mesmo representa um suposto espaço de democracia, mas que funciona, de fato, quase como uma inversão do cotidiano, no que tange às hierarquias e aos limites sociais.

Na história do carnaval de Salvador, o aparecimento do Ilê Aiyê se tornou um fenômeno decisivo. Michel Agier (2000) denomina esse processo de a “africanização do carnaval”, em que o grupo afro do Curuzu se destaca. Explica:

[...] foi para abrigar este tipo de grupo carnavalesco que se criou a expressão bloco afro e, depois, muitos outros blocos surgiram seguindo o exemplo do bloco da Liberdade, buscando tematizar e cultuar a herança africana e o orgulho negro. Alguns deles se tornaram conhecidos nacionalmente como o Olodum e o Araketu. Uma das características mais polêmicas do Ilê é a de permitir apenas a participação de negros em seus desfiles. Sua definição de quem é negro e quem não o é, não tem nada a ver com a regra one-drop-of-blood, popular nos Estados Unidos e que é adotada em alguns setores do movimento negro brasileiro para se livrar das tendências conformistas e do elogio da mestiçagem.

E esclarece que,

[...] não basta ser bem negro para fazer parte do Ilê. É preciso ter outros vínculos com seu universo relacional e afetivo denso, sempre dirigido a um segmento social específico entre negros em Salvador, aquele que possui uma real inserção socioprofissional nos diferentes setores do trabalho urbano. E que quer se elevar socialmente. Em resumo: a distância étnica, de aparência atemporal, é, nesse caso, uma forma de distinção social.

Michel Agier diz ter ouvido de diretores do Ilê que jamais frequentariam outro bloco negro, não por uma rivalidade, e, sim, por uma diferença social. Eles dizem que os outros blocos são comerciais, e não são tão africanos e negros quanto o Ilê. Daí a observação do estudioso francês de que ser do Ilê é assumir que se tem uma forma de posicionamento social, mais de um retorno à origem étnica.

Por fim, conclui Agier,

[...] que todo este movimento deve ser compreendido como uma retórica identitária atual e não como um resgate do passado e como conservação da memória africana. Em outras palavras, o africanismo não depende de uma ligação direta com a África. Nesse sentido, o tradicionalismo do Ilê é, em verdade, um neotradicionalismo urbano (AGIER, 2000, p. 167).

Compreende-se que as práticas e ações desenvolvidas pelo Ilê são transformações das tradições originais. Há, entretanto, uma direção para se compreender a forma como o grupo revisita esse passado, no qual que se inspira. O modo como lidam com o tempo e o espaço guarda uma originalidade e pode ser compreendido elucidando em sua lógica construtiva.

4.4 - TEMPOS E ESPAÇOS HISTÓRICOS: intervalos rítmicos

Tempo e espaço são categorias básicas da experiência humana (HARVEY, 1989, p. 187). Instituem determinações psicológicas para os sujeitos individualmente, e, socialmente, influenciam ações coletivas.

No plano subjetivo, essas categorias auxiliam na compreensão da “normalidade” psíquica e nas percepções e representações da realidade. Do ponto de vista social, fizeram entender a constituição das identidades dos sujeitos. Juntas ou separadas, essas categorias podem auxiliar a identificar desde processos psíquicos até formas culturais originais, definindo, inclusive, momentos civilizatórios.

A forma como tempo e espaço foram concebidos variou historicamente. O filósofo alemão Emmanuel Kant (1724-1804) descobriu que o tempo e o espaço não são categorias do

pensamento humano, mas formas intuitivas²⁷ da capacidade de perceber e pensar. Pode-se conhecer o mundo, diz ele, somente nas formas de tempo e espaço inscritos na razão humana, anteriores a todo conhecimento (KANT, 1998).

Na Antiguidade, a forma de vida era definida a partir dos ritmos cotidianos, os quais, normalmente, acompanhavam os ciclos da natureza. Espaço era aquilo que se podia atravessar, e tempo, o de que se necessitava para percorrer um determinado espaço.

Se se considerar que cada momento histórico comportou modelos sociais distintos, o tempo e o espaço foram categorias estruturadoras de relações e das práticas sociais. A partir do momento em que transações e interações humanas foram se intensificando e mudanças foram se firmando, especificamente com a implementação de rotas de expansão comercial, mercantil e política, e com os respectivos descobrimentos e, até mesmo, com o progresso da ciência, as noções de tempo e espaço foram sendo, paulatinamente, tomadas como medidas de transação e esboçaram novas configurações de poder.

Essas categorias ganharam diferentes compreensões a partir da intensificação e da configuração do capitalismo como modelo de civilização, em que o dinheiro e a racionalidade passaram a ser instrumentos coadjuvantes do processo de “milimetração”²⁸ das relações sociais. Nesse sistema, o tempo tornou-se um referencial equivalente ao dinheiro, e a quantificação do tempo gasto tornou-se a medida da economia na gestão de países e na governabilidade do próprio espaço. Não por acaso, cunhou-se e definiu-se o *slogan* segundo o qual “tempo é dinheiro”.

A administração do tempo e do espaço foi *de per se* medida de poderio desde o período das grandes expansões marítimas e terrestres, vindo a ser determinante na forma como a civilização ocidental se firmou historicamente; e, continua sendo a maneira como é possível se reconhecer determinados fenômenos com os quais se lida. Um exemplo notável é o fenômeno da globalização, em que o espaço tornou-se uno e homogêneo, e o tempo valorizado é apenas o tempo presente como metáfora da realidade, a qual é possível também se homogeneizar por meio da expansão dos meios de comunicação e das redes visíveis e invisíveis que tangenciam o movimento de mercadorias e pessoas. Para Sennet (1998), a idéia que prepondera hoje é de que não há longo prazo, significando para os homens uma urgência na forma co-

²⁷ Cf. Robert Kurz. A expropriação do tempo. In Caderno Especial da *A Folha de S. Paulo*, 2006.

²⁸ O termo “milimetração” significa aqui, a quantificação utilizada pelas sociedades capitalistas para auferir resultados às suas práticas. Isto só foi possível mediante o cálculo como princípio da racionalidade e da objetividade buscadas pelo manuseio dos conceitos de tempo e espaço, como instrumentos auxiliares importantes do próprio método científico que determinou a conferência da validade a tais práticas.

mo esperam poder se entender e se realizar. Essas são as características mais evidentes daquilo que se tem considerado como cultura contemporânea ou como pós-modernidade.

A perspectiva capitalista para as categorias de espaço e de tempo foi norteadora de práticas específicas; separando-as, pode-se pensar que a administração do tempo era mesmo uma técnica máxima de racionalidade. Por isso, tempos e movimentos tornaram-se instrumentais decisivos utilizados pela ciência para controlar os homens em seu trabalho. Já o controle do espaço permitiu que se sobredeterminassem posições e papéis por meio dos quais, também, fosse possível, simultaneamente, maximizarem-se os ganhos de cada um daqueles que interessavam ao capital.

Apesar dessa tentativa de igualar tais noções, não se pode deixar de entender que cada formação cultural teve – e tem – sua própria compreensão do tempo e do espaço. Há formas inteiramente diversas de compreensão do tempo, que transcorrem paralelamente e cuja aplicação varia de acordo com o objeto e a esfera da vida a que se reporta a percepção temporal. É o que permite a percepção de nuances e marcas distintas reveladoras de cada contexto. Dois aforismos propiciam visões de contextos históricos diferenciados, a partir dessas percepções de tempo particulares.

O aforismo segundo o qual “cada coisa tem seu próprio tempo” aponta para uma expectativa e a crença num processo linear e ordenado em que os acontecimentos tendem a ocorrer quando “maduros” e num contexto adequado. Esse contexto, por sua vez, tende a ser entendido pela sua estabilidade, o que permite a ocorrência de regularidades nos eventos psicossociais, predominando nestes a força de coesão e dos acordos coletivos.

Já “o tempo de cada um” explicita um entendimento de que é possível admitir-se variações entre o momento adequado para que as coisas aconteçam e o seu acontecer real, dependendo de cada sujeito individualmente e de como os acontecimentos externos ecoam em suas subjetividades. Nesse contexto há uma proeminência das noções mais individuais, que vão ao encontro de acordos mais flexíveis e variados, permitindo o acolhimento dos sujeitos em suas diferenças.

O primeiro dos aforismos evidencia uma forma de se pensar e de se esperar que as coisas aconteçam de forma previamente dada, num processo autônomo, por meio do qual se aproximam o psíquico e o social. O organismo humano, pré-programado em suas etapas filogenéticas, faz emergir no tempo certo, determinadas condições biológicas e maturacionais para a realização de atos humanos e para o desenvolvimento de capacidades e habilidades inerentes ao humano. O mesmo ocorre com o ritmo de desenvolvimento da sociedade; daí à luz

do segundo aforismo, o entendimento de que cada homem tem o seu tempo de estabelecer suas relações, de desenvolver suas habilidades e sua potencialidade, sendo suportável, e mesmo necessário que se aceite e se compreenda tais variações de ritmo como a essência do humano. No entanto as noções de memória e de inconsciente podem ser fatos geradores de realizações distorcidas, uma vez que pode fazer o indivíduo viver um ciclo repetitivo.

Quando se estuda a configuração histórica de cada povo e considera a marcação dos processos de colonização, pode-se deparar com modos de vida diferenciados, o que implica formas originais e autônomas de ser e de comportar-se no cotidiano. O entendimento que cada povo faz de seu cotidiano é decorrente da soma dessas influências.

A separação entre o tempo de trabalhar e o tempo de ter lazer e de viver é um dos debates mais acirrados na teoria das organizações e nas teorias econômicas, o que tem suscitado a necessidade de estratégias de socialização e de aculturação para tornar possível a igualdade dos desiguais. Ora, as diferenças constituem-se na tônica que incomoda aqueles que desejam se reconhecer justos. Como já referido o *slogan* do “*Time is money*”, da ética protestante, funciona como indutor da produtividade para as sociedades capitalistas tradicionais, ao engendrar uma forma de ser para os homens, condicionando-os à crença de que as coisas são da forma como devem ser. É um *slogan* que ilustra bem o modelo WASP, (sigla em inglês que significa *white, anglo-saxon and protestant*), isto é, branco, anglo-saxão e protestante.

Já as colonizações ibéricas baseavam-se em lógicas diferenciadas, pois incluíram a absorção de um padrão cultural de vida dos colonizadores. Para eles, o tempo de trabalhar era o mesmo tempo de viver, o que condiciona um estilo de vida marcado alternativamente por festas e dias santificados. Tais práticas influenciaram e influenciam intensamente as pautas de conduta dos povos colonizados por espanhóis e portugueses, não havendo separação entre o dia de trabalhar e os de festejar. Esses povos incluem o descanso, a *siesta*, como práticas, e alguns comportamentos são vistos como antagônicos à cultura do controle do tempo e do trabalho por aluguel, tendendo a auxiliar a construir subculturas ou amálgamas e padrões híbridos mais resistentes à aplicação e internalização de usos e costumes anglo-saxões.

Do ponto de vista específico dos movimentos culturais, há várias perspectivas a serem entendidas. A pesquisa histórica reconheceu que, em algumas culturas, a idéia de linearidade não fora uniforme, mas sim um tempo cíclico que estabelecia ritmos temporais repetitivos, regulados por eventos cósmicos ou sazonais, o que instituía referências para a forma de comportar-se desses coletivos humanos.

A idéia de espaço é compreendida a partir da idéia correlata de lugar, embora não sejam termos equivalentes, havendo, pois, uma diferença de significados de ambos os termos.

Certeau distingue assim:

[...] um lugar explica uma ordem segundo a qual se distribuem elementos nas relações de coexistência, achando-se aí excluída a possibilidade para duas coisas ocuparem o mesmo lugar. Um lugar é uma configuração instantânea de posições implicando uma indicação de estabilidade. Já o espaço inclui vetores de direção, velocidade e tempo. Inclui quase sempre cruzamentos, sendo animado pelo conjunto de movimentos que aí se desdobram. É produzido por operações que o orientam e o temporalizam e o levam a funcionar em uma unidade polivalente (CERTEAU, 1994, p.201).

Essa distinção confirma a concepção de Althusser (*apud* Bhabha, 1998, p. 202-203), que refere a existência de espaço sem lugar e de tempo sem duração, visto que uma humanização criativa da localidade transforma parte do espaço num lugar de vida histórica para as pessoas. Esse mesmo teórico esclarece também que a forma pela quais algumas culturas lidam com o tempo não toma como referência a noção de linearidade.

A hipótese que orienta o presente estudo é a de que a compreensão que os sujeitos pertencentes ao Ilê Aiyê, na Bahia, têm de si próprios e de sua sede no Curuzu, na senzala do Barro Preto, é decorrente de percepções que indicam que eles são povos de um lugar, que têm práticas particulares, cujo ritual de tempo é cíclico, o que lhes permite realizar esporadicamente suas ilusões e fantasias, ou mesmo sua fé religiosa, ainda que, eventualmente, estejam conectados em redes como sujeitos globais e tentem encontrar formas que os levem a uma inserção diferenciada no espaço público global. É o que acontece em sua experiência carnavalesca. Infere-se, assim, que a compreensão que esses afros descendentes têm do lugar que ocupam é a de um espaço (lugar) e de tempos históricos em intervalos rítmicos, e que, quando os atabaques²⁹ soam, anunciam o momento em que se tornam os verdadeiros donos do lugar. Assim encontram seus significados e sentidos.

Bauman (2001), ao estudar a modernidade, aponta as alterações das categorias tempo/espaço como marca desse período e afirma que, ao se olhar a cidade hoje, percebe-se um estranhamento entre os sujeitos, uma situação de fuga dominando a quase todos, o que tem provocado um ressurgimento da noção de comunidade como agência defensiva. Nesses espaços que sobram para os sujeitos comuns há um sentimento de estranheza e medo como cena dominante e, quando há encontros inevitáveis, estes têm que ser breves e superficiais para que os sujeitos se sintam protegidos. Há, por isso, no dizer de Bauman, a construção de momentos nos quais se torna possível aos sujeitos serem “transportados” para uma outra esfera mental,

²⁹ Instrumentos de percussão africanos usados nos rituais no Candomblé.

[...] viagens no espaço e secundariamente viagens no tempo (BAUMAN, 2001, p.115). O carnaval é um desses momentos, quando a cidade se apresenta transformada num intervalo de tempo, quando as suspensões das regras que governam o cotidiano permitem a possibilidade de inserção de todos. Dessa forma, o carnaval permite perceber que a realidade não é tão dura quanto parece.

Permanece, entretanto, uma inquietação: Como se pensar a idéia de comunidade e de identidade diante de cenários que são multifacetados? Bauman denominou como uma “fabricação da experiência”, ou seja, tudo que é significativo para os sujeitos, os quais, por meio de suas interações, passam a dar sentido e significado aos seus gestos e ações e, sobretudo, compreender-se mutuamente (BAUMAN, 2001, p. 117). Por essa razão, torna-se compreensível a advertência de um dos seus dirigentes: “Para participar aqui, não basta ser negro, tem que participar e se comprometer” (Depoimento de Vovô, em maio de 2007). Este passa a ser, então, o critério definidor de sua pertença e identidade. Em outras palavras, tem importância vital ajudar a fabricar a experiência de ser negro.

Sempre se pensou que o modo de ser das comunidades era espelhado no modo de ser da sociedade como um todo, na medida em que se atribui um lugar e um papel a cada indivíduo e os produtos a serem consumidos, mas os homens em geral escapam a essa conformação de forma silenciosa, conforme afirma Certeau: “Eles inventam o seu cotidiano, graças à arte de fazer astúcias sutis, táticas de resistência pelas quais [...] alteram os objetos e os códigos, se reapropriam do espaço e do uso a seu jeito” (CERTEAU, 1990, p. 45).

Para Bhabha (1998), disfarce e inversão desenvolvem-se através de uma ampliada analogia às táticas de guerrilhas que se tornaram modos de vida para as comunidades quilombolas. Quando os povos de um lugar têm história em comum de privação e de discriminação observa-se que desenvolvem estratégias de sobrevivência alicerçadas em seus imaginários, havendo distintos modos de rememoração. Nesses lugares, os velhos são guardiões do passado mediante o encadeamento temporal, a tradição ou o culto. No Ilê, esse papel é reservado à Mãe Hilda, mãe biológica do fundador do bloco e sacerdotisa (ialorixá) do candomblé Ilê Jitulu. Mas é importante notar que essas recordações só são possíveis em grupos, pela presença de outros similares. Recorre-se, assim, aos olhos dos outros para tais rememorações. Há, então, uma memória que é autobiográfica, interior e pessoal, mas há uma outra memória que é da coletividade, e, portanto, social e histórica. Mas essa história é aquela da marcha lenta dos homens comuns: a história geral como fato social desprovido de sentido é rechaçado. Por isso Halbwachs (2006) afirma que o suporte da memória coletiva reside num grupo e remonta às

lembranças de um movimento que é contínuo. E o papel dessa memória é recriar correntes entre o passado e o presente, preenchendo esse intervalo com sentimentos e paixões, progredindo num movimento ininterrupto. Nessa direção, presente e passado não se opõem, as semelhanças passam para o primeiro plano e o intervalo é aquele durante o qual nada se modificou profundamente, havendo um choque de ilusão.

Vê-se que a memória e o imaginário são cruciais para os sujeitos da comunidade estudada, considerando-se a forma como reorganizam o sentido de tempo. Para eles, o passado é um arsenal de lembranças, um reservatório de onde tiram imagens de glória. Essas lembranças e imagens são de um passado arcaico e épico, não de um passado recente. Essa forma de memória foi coletivamente construída a partir de histórias contadas aos atuais afro descendentes. Quando há uma incerteza ou ambivalência na forma de viver em relação às crenças culturais, o arcaico emerge em meio às margens da modernidade.

Problematizar essa memória coletiva é de algum modo, poder conectar-se a um passado mais recente, porém, marcado pela escravidão, pela dependência e pela exclusão social. Esse passado não é desejado como reminiscência, porque serve, apenas, de impulso para o seu “não retorno”. A ancoragem recua desse tempo para um tempo feliz e glorioso. Observa-se que, por meio de suas práticas religiosas, os negros dessa comunidade puderam criar formas de resistência, mediante as quais era possível suportar as duras condições de vida e engendrar crenças no imaginário dos demais, o que tornou possível superar e retornar a um passado de glória. É como se desejassem um reencontro com uma história que foi interrompida, interceptada pela escravidão. Subentende-se, assim, que as noções de tempo são consideradas não em uma sequência linear, mas como processos de irrupção de um passado que teima em existir. Só através de um retorno a esse passado, é possível pensar-se em reconstruir trajetórias para um futuro. E esse futuro que não é o da sociedade hegemônica, mas é, porém um tempo melhor para os negros, motivo pelo qual se tornou uma expressão comum se dizer que todos pertencem à mãe África. Para Gey Espinheira, “[...] a África virou um lugar só, ficou como um lugar de todos, como um só lugar, como um país no qual todos tinham a mesma origem, nacionalidade e identidade” (ESPINHEIRA, 2004, p. 3). Confirma-se, assim, que é o imaginário e não a memória que ajuda a reconstruir esse desejo. Isso é também confirmado por Bauman quando assinala a necessidade que alguns povos têm de se transportar no tempo, visto que deixam cair no esquecimento as lembranças indesejáveis; esquecimento que é feito de silêncio, os silêncios dos povos errantes.

Signos e símbolos são sempre sinais elucidativos de culturas. Podem ser colocados e compreendidos em dimensões distintas. Daí que essa dimensão, mesmo existindo em muitas outras comunidades, alguns signos têm uma re-significação específica. Exemplo disso é a Casa e o Canto.

Embora a Casa e o Canto se refiram a objetos concretos, eles podem, em determinadas circunstâncias, expressar distintos entendimentos, a depender da significação que as culturas lhes dão. Na comunidade do Ilê Aiyê, tais palavras são utilizadas em sentido metafórico:

A Casa corresponde à forma e ao lugar onde operam as lideranças. O Canto expressa o sentido de resistência vivenciado na comunidade afrodescendente do Ilê Aiyê. Ambas as palavras apontam assim, para o lugar social de construção de um *ethos*, donde a referência identitária para os sujeitos que sobrevivem na comunidade. São espaços de socialização, e servem de ancoragem para a construção de subjetividades renovadas.

Sublinha Fernandes:

A definição da ‘Casa’ como um núcleo gerador de poder e de tensão política, vem sendo apontada pela Antropologia Cultural como uma possibilidade de entendimento do conjunto de relações sociais que forjam os sujeitos. (FERNANDES, 2000, p.3).

Uma casa representa não apenas um local de habitação, mas espelha épocas históricas, assim como expressa o modo como se vive e se considera o viver na coletividade.

Além disso, no caso em estudo, não se pode prescindir da interpretação dada por Carlos Lessa: “[...] ter um endereço de porta reconhecido é deixar de ser excluído, é ganhar uma inscrição social” (LESSA, 2000, p. 303). Ao se obter esse reconhecimento, consegue-se também acesso a um lugar diferenciado frente ao outro de fora da periferia. De acordo com Perrone,

A forma de uma habitação não é casual. É produto da história do local onde ela nasceu, reverberando todas as contingências socioculturais de seu momento, não sendo imune às contaminações de valores expressos pelo “gosto”. A moradia, que como propriedade é isolada, tem trocas culturais permanentes com seu meio ambiente. (PERRONE, 2005, p. 2).

A Casa do Ilê Aiyê – cujo significado em iorubá é “casa de negro” —, hoje transformada numa construção de cinco andares – “a Senzala do Barro Preto” traz embutida em si mesma toda a força de resistência de uma comunidade negra, que se orgulha de ser negra e que, por isso mesmo, reflete uma história, uma trajetória, demonstrando que seus integrantes puderam sair dos cantos escondidos da periferia (lugares pequenos), para mostrar ao mundo o canto (a música) de um coral negro que desfila cantando que é “o mais belo dos belos”.

Foi na frente de um boteco que eu e Apolônio começamos a pensar em fundar um bloco de negão. No começo era bem o movimento Black Power depois, por força do contexto político, é que foi ganhando essa forma de resistência de cultura afro. Fui consultar mãe, ela aprovou a idéia. Começamos a congregar as pessoas em torno da nossa idéia e mãe emprestava o barracão pra que nós pudéssemos nos reunir. “Elegeu-se esse nome, foi por votação, eu mesmo queria outro nome, mas desde o começo esse nome tinha a preferência, então resolvi respeitar a decisão do coletivo”. (Entrevista com Vovô, maio de 2007).

No começo fez-se tudo com poucos recursos, o dos fundadores. Hoje o Ilê já tem uma sede. “Mesmo assim ainda lutamos todos os dias para afirmar nossas raízes. Mas nem todos querem associar seus produtos a um bloco de negros. Então resolvemos cobrar as mensalidades e as fantasias do desfile” (Depoimento de Vovô).

Isso, entretanto, não provoca maior exclusão, diz o vice-presidente. E continua:

Temos por princípio não defender política dos coitadinhos, não. A situação está difícil pra todo mundo, mas, temos clareza que o carnaval é a nossa vitrine e o momento de expressarmos nossa raça, nossas idéias, mas também é momento do supérfluo, é momento de festa. Nossas ações pra comunidade são no dia-a-dia, oferecermos tudo de graça, comida, escola, fardamento. Não se paga nada pra ter acesso a isso. Mas carnaval é outra coisa. É negócio. Tem imposto pra pagar. É “preciso se ter clareza disso” (Depoimento de Aliomar, vice-presidente do Ilê, em entrevista realizada em abril de 2007).

Sobre isso, diz outro entrevistado:

A gente diz que o Ilê é nossa vida, nos emocionamos todos os dias quando chegamos aqui e vemos o quanto crescemos, mas o carnaval é a nossa vitrine, uma forma de fazer publicidade de graça num espaço bem coletivo, momento onde toda a Bahia e, todo o mundo toma consciência. O Ilê deu um grito inicial na luta contra a discriminação racial. E depois esse grito teve eco, e outras organizações foram entrando. Nós fizemos isso com o toque do tambor, isso é importante. E as letras de nossas músicas são os nossos discursos. “É muito melhor você ter esses discursos musicados porque vai entrando assim, vai se repetindo, se projetando e entrando na sua mente sem que você queira e você vai pegando” (Entrevista com Arivaldo, diretor pedagógico do Ilê, abril de 2007).

É assim que o canto adquire uma dimensão mágica e atinge o imaginário, traduzindo as lutas e a potência de vida de um grupo de afrodescendentes que se reconhece como tal em sua fé nos orixás. Canto, pois, que se carnaliza, sendo um todo de fantasias, adereços, evoluções, percussões, vozes. *Vitrina*, desfile.

Essa possibilidade é assinalada por Nietzsche, em *A Origem da tragédia*:

A música é uma língua geral no seu mais alto grau. Está para a generalidade das idéias na mesma relação que existe entre as idéias e a coisa concreta, e é esta relação que existe entre a música e a verdadeira essência de todas as coisas que [...] quando ressoa uma música adequada parece revelar-nos uma significação mais secreta (NIETZSCHE, 2004, p.100). Afirma também, que [...] o coro, símbolo da multidão exaltada pela embriagues dionisíaca, fica explicado, na medida em que aquele que participa do sofrimento é, ao mesmo tempo, o que participa da sabedoria.” (Idem, 2004, p. 58).

A memória coletiva traduzida pela música contribui então de forma significativa para afirmar essa potencia de vida, ela engendra mais facilmente novas ilusões. Os espaços e compassos intervalares marcados por um ritmo próprio traduzem um sentido de tempo, em que um quadro vazio se sobrepõe à saudade (banzo), sendo, portanto, preenchido com sentimentos, emoções e sentidos.

4.5 - UM RETORNO ANCESTRAL: o reencontro com uma imagem valorosa

O movimento cultural instituído pelo Ilê Aiyê, embora se destaque mais notadamente no carnaval, não se resume à “vitrinização” dos negros durante a folia de Momo. Esse movimento encerra outras questões e um de seus objetivos principais, consiste na busca de uma sociedade na qual o negro possa ter um outro espaço de afirmação de suas crenças; neste sentido, trata-se basicamente de um movimento de re-significação, que se alicerça e se apresenta como uma forma de atuar na resistência. Cumpre ressaltar que a memória recuperada pelo Ilê é a de homens livres, dignos, voltados para o culto de suas crenças e de seus valores, e, sobretudo, com direito a viver sem opressão ou julgo e sem a violência da exclusão social. É claro que um passado longínquo interveio o que MARC FERRO denomina colonialismo,³⁰ donde a instituição de práticas discriminatórias e mesmo cruéis, degradantes, sofridas pelos negros e outros grupos étnicos oprimidos e forjou práticas civilizatórias específicas.

Lembra Marc FERRO (2004), é antigo o processo de submeter o povo colonizado à submissão e à escravidão. Desde o Império Romano à Grécia antiga a escravidão é um fato histórico. Documenta-se sua existência até na idade da caça e pesca, quando tribos se guerreavam; os troféus eram os escalpos e crânios dos guerreiros adversários; os mantidos vivos eram escravizados, como veio a ocorrer, posteriormente na atividade do pastoreio (ENGELS, 1884).

Com as conquistas árabes cria-se um novo papel para os escravos, agora já associado à produção em escala, como a lavoura. Ainda segundo Marc Ferro (2004), na África Negra existia um modelo de escravidão: homens como qualquer mercadoria, passaram a ter valor de troca, o que era praticado por sultãos e comerciantes.

Mas foi com a expansão ibérica, a dominação dos impérios português e espanhol, a partir do século XV que a escravidão se tornou mais e melhor organizada. Tudo, enfim, que

³⁰ Termo surgido tardiamente e percebido como forma pejorativa dada à colonização. Para alguns autores, comporta referências análogas a regimes totalitários e imperialistas, que empregavam métodos coercitivos e violentos para atingir seus objetivos.

concernia escravidão – a captura de homens e mulheres, sua venda como “peças”, com embarque em tumbeiros, a chegada em portos do Brasil, a partir de meados do século XVI, sua compra, em cujo momento seus corpos eram examinados como os dos animais domesticados – só tinham um propósito: o negro africano deveria ser explorado até o limite de suas forças, gasto ou consumido pelo trabalho como carvão.

É importante destacar também que o caráter dos primeiros colonizadores, segundo Sérgio Buarque de Holanda, no seu clássico *Raízes do Brasil*, publicado em 1936, em nada contribuiu no processo de formação de um país onde o sentimento de pertencimento e partilha viesse a existir. O que pretendiam os colonizadores era apenas o enriquecimento pessoal, aproveitando-se de tudo e de todos para seu próprio benefício. A um país assim, uma feitoria, na verdade, chegam os negros para todo tipo de trabalho forçado, especialmente o da lavoura.

A escravatura não ocorreu, porém sem resistência e sem choques culturais; ela se insinua como o início de uma estratificação social perversa e desigual, simultaneamente com a construção de um imaginário social enganoso a respeito dos negros. É isso que dá origem a formas diversas de resistência por parte dos socialmente excluídos desde o Brasil Colônia.

As diversas formas de resistência compreendem desde a dissimulação e o enfrentamento até a luta no plano simbólico, como a que caracteriza o movimento que faz o Ilê.

4.6 - SOBRE MITOS, LENDAS E CONTOS: o imaginário coletivo no Ilê Aiyê

A construção da cultura afro-brasileira constitui-se, principalmente, por meio de relatos orais, e é proveniente do amalgamento de várias etnias africanas que se fundiram em território brasileiro, assimilando alguns elementos da cultura européia. Buscou-se, neste tópico, identificar quais mitos, lendas e contos foram preponderantes na construção do imaginário atual dos pertencentes à comunidade do Ilê. Ponderou-se, também, que, devido ao fato de esse bloco de carnaval ter surgido num terreiro de candomblé e encontrado nessa religião seu princípio fundador, criou um modelo próprio para instituir, engendrar, materializar e legitimar suas práticas, apoiando-se na fusão de mitos, contos e lendas.

Compreende-se então que no Ilê fabrica-se um imaginário social particular que permite aos sujeitos produzirem sentido para si mesmo. Esse imaginário, em sua construção, é composto por um conjunto de relações imagéticas que atuam como memória afetivo-social de uma cultura, um substrato ideológico mantido pela comunidade. Trata-se de uma produção

coletiva, já que é depositária da memória que famílias e grupos recolhem de seus contatos cotidianos com as falas e memórias de seus antepassados.

Bronislaw Baczko afirma que “[...] o imaginário faz com que os sujeitos possam atingir suas aspirações, reelaborar seus medos e as suas esperanças” (BRONISLAW, 1985, p. 35). É por meio dele que se expressam identidades e objetivos, assim como organizam seu passado, presente e futuro, sendo este expresso por ideologias e utopias, também por símbolos, alegorias, rituais e mitos.

De acordo com Andrade (2003), através da leitura do Nó Borromeu,³¹ é possível se encontrar no imaginário a própria consistência do eu, alojando-se nele o sentido, a imagem, as idéias e o pensamento, o que permite uma possibilidade de vivência do real, ao evidenciar um valor de verdade. Andrade ressalta ainda que, muitas vezes, por meio da arte e de outras produções simbólicas, pode-se reconhecer nos sujeitos adultos a representação da realização de desejos que não foram satisfeitos (idem, 2003, p. 87). Mesmo naquelas produções do espírito, o simbólico, sob a forma de crenças religiosas, tem sua origem no imaginário, tendo quase todas elas suas justificativas; algumas são frutos das sensações de desamparo que o sujeito é obrigado a enfrentar.

Há convergência entre a interpretação de ANDRADE (2003) e o que entende Michel MAFFESOLI (2001), pois para ambos o imaginário fomenta ações, mas se encontra para além de uma compreensão racional, por ser uma espécie de uma aura, contendo sonhos, fantasias, construções mentais potencializadoras das práticas.

No caso do Ilê Aiyê, consegue-se identificar constituintes de seu imaginário, como mitos, lendas e contos – alguns dos quais têm existência concreta como fatos históricos, sobre os quais se encontram farta documentação; outros têm registros; alguns são mantidos pela tradição oral proveniente da religião e participantes da liturgia do candomblé; e outros ainda são frutos da imaginação dos seus fundadores, como expressão do desejo de superação das condições de suas existências. Alie-se a isso a perspectiva que o próprio ser humano congrega de se entusiasmar com o maravilhoso, para se satisfazer e se realizar.

Os mitos são relatos sagrados cuja função é narrar eventos ou feitos heróicos vividos por seres sobrenaturais, antepassados ancestrais, heróis culturais ou civilizadores. Muitos mi-

³¹ A teoria lacanianiana, concebe essa figura de linguagem, apoiada nas idéias de que a consistência do imaginário é dada pelo entrelaçamento de três registros formadores do inconsciente. RSI. O R (real) é o impossível de dizer, de pensar, é o que escapa. O S (simbólico) se opera como raiz da linguagem e se introduz como função paterna (o nome do Pai), é o sistema significante que barra o gozo. O I (imaginário) corresponde à própria consistência do Nó Borromeu. Nele alojam-se o sentido, a imagem, as idéias e o Pensamento (Andrade, 2003, p. 82). Esses três elos encontram-se no brasão da família milanese de Bruno Romeo, e sua forma geométrica foi proposta por Desares.

tos são revividos em rituais do candomblé. Já os contos possuem uma estrutura com base mais factual, mas com ingredientes criados por quem os narra.

Muitos pesquisadores, folcloristas, e outros profissionais que estudam as sociedades, tendem a afirmar que lendas são apenas fruto do imaginário popular.

Em muitas culturas, as lendas contêm relatos históricos que são transmitidos pelas gerações entre si. Deve-se considerar que lenda não significa mentira, tampouco verdade absoluta. O que se pode e se deve deduzir é que uma história, para ser criada, apresentada, defendida e, o mais importante, sobreviver na memória das pessoas, precisa ter alguma relação com o real concreto da vida de todo dia, devendo por isso ter um mínimo de veracidade.

Mitos são histórias que apresentam um fato natural, histórico ou cosmogônico, funcionando como ponto de equilíbrio entre o sagrado e o profano.

O mito não se confunde com a lenda. Embora, ambos estejam relacionados a acontecimentos de um passado distante e fabuloso, diferem quanto aos personagens. Os mitos têm deuses como personagens; as lendas têm homens e animais. A lenda é considerada “história falsa”; o mito, “história verdadeira”. Quanto aos contos, estes são relatos fictícios que comportam fatos reais transfigurados pelo próprio narrador. Na experiência milenar dos povos africanos, dos quais milhões de homens e mulheres vieram escravizados pra o Brasil, tanto os mitos e lendas quanto os contos não são congelados no tempo:

[...] transformam-se a cada vez que são evocados, transmitidos oralmente ou encarnados em ritos ou cerimônias. Se sua forma é suscetível de mudanças e variantes, o que nele permanece, porém é um núcleo comum ligado ao *axé*, àquilo que significa força realizadora, algo “poderoso” ou “potente”, como esclarece Muniz SODRÉ (2002, p. 94).

Pela síntese que fizeram sobre si mesmos, como povo, e sobre a imagem que desejam espelhar – uma imagem valorosa supõe-se que o Ilê Aiyê aporta-se em três grandes mitos, em torno dos quais seus imaginários reconstroem suas histórias. Os principais são: o mito do guerreiro resistente, inspirado em Zumbi de Palmares; o mito de alguns deuses africanos, particularmente aqueles da tradição iorubá; e os mitos de reis, princesas e rainhas de tribos africanas, especificamente aqueles oriundos das histórias do povo Malê na Bahia.

Por isso incluímos aqui essas histórias e contos, discutidos em sequência:

4.7 - O GUERREIRO RESISTENTE

Por causa da compleição física dos primeiros africanos escravizados e de sua disposição para o trabalho braçal – este foi o critério de seleção para suas capturas –, os negros

sempre foram vistos como grandes lutadores e grandes guerreiros. Considerando-se que esses africanos, desejavam retornar à sua pátria, seus senhores recebiam que, no coletivo, pudessem desencadear revoltas. Vivendo num sincretismo intenso durante esse período, os negros, além de participar de festas populares e religiosas com seus senhores, aprenderam a cultuar alguns santos católicos identificados com aqueles de suas crenças originais. Desenvolveram formas de resistência, mas também de convivência, com modos de vida diferentes dos seus, e, ao mesmo tempo, ensejaram estratégias que os fizessem lembrar suas terras; a capoeira é um exemplo.

A capoeira, espécie de luta ambígua – às vezes parece jogo, às vezes parece dança –, foi, sem dúvida, durante muito tempo, uma luta defensiva característica dos grupos afro descendentes. A dinâmica da história da capoeira tendeu a ser associada à marginalidade, dados os enfrentamentos que, muitas vezes, existiam entre os negros e os representantes dos poderes locais. Isso indica, segundo Letícia Vidor de Sousa Reis (1997), o lugar que os negros ocuparam na estratificação social. As cicatrizes que os eles tinham, marcas a ferro quente, próprias da crueldade que sofriam, aguçaram em seu espírito, a ligação com suas matrizes culturais, sendo algumas re-significadas na diáspora, lugar que, para alguns autores, como Siqueira (2002), é o espaço de re-elaboração dos seus valores civilizatórios.

A idéia de re-elaboração histórica da ancestralidade é compreendida por Siqueira (2002) da seguinte forma:

Os grupos étnicos africanos, escravizados e transportados para o Brasil, sempre conseguiram se articular em torno de questões de sobrevivência, de busca de liberdade e de possibilidade de cultivar vínculos com seus ancestrais, preservando suas tradições e, ao mesmo tempo, recriando-as historicamente e culturalmente. Nesse sentido, lutas e tentativas de rearticulação estendem-se em diferentes pontos do país, contribuindo, em grande parte, com o fenômeno da construção de um imaginário racial, cultural e religioso afro brasileiro específico (SIQUEIRA, *apud* SANTOS, 2004).

Para Stuart Hall (2008), o papel que a diáspora exerce no imaginário dos sujeitos, não é só o de estreitar os laços com os grupos de origem, mas, ampliar as fontes de identificação, posto que há “forças centrípetas” que atuam, neste momento sobre os sujeitos nas fazendo com que estes, se religuem também ao local onde vivem concretamente. Alguns sentem um “estranhamento [...] a sua terra torna-se irreconhecível [...] seus elos naturais e espontâneos foram interrompidos por suas experiências diaspóricas” (HALL, 2008, p.26-27). O que para Canclini (2008), contribui para formar a *hibridação* cultural, conforme já problematizado em capítulo anterior.

Essa articulação gerou formas diversas de amalgamento, mas, também resistências e mesmo rebeliões, por meio das quais as populações submetidas tentavam se livrar da opres-

são. O desejo de resistir permanece até a contemporaneidade e não é sem motivo que se encontra nos discursos das lideranças do Ilê afirmações do tipo: “Aqui também é quilombo” — sendo possível encontrar-se outros pontos de identificação relacionados à história dos negros no Brasil.

Dentre todos os quilombos, Palmares é a referência, e Zumbi, um exemplo para as lideranças do Ilê.

Pesquisas historiográficas sobre Zumbi o consideram como herói da resistência negra e seu perfil o define como guerreiro, nascido em um dos mocambos do quilombo de Palmares, na Serra da Barriga em Alagoas; sua vida e morte ficaram envoltas em mitos e discussões. Descendente dos guerreiros imbangalas ou jagas, de Angola, em 1655, com poucos dias de vida foi aprisionado pela expedição de Brás da Rocha Cardoso e dado em adoção ao padre Antônio Melo, na localidade alagoana de Porto Calvo. Batizado como Francisco, cresceu demonstrando uma inteligência privilegiada e favorecida pela admiração do padre. Aos 10 anos já sabia português e latim e, aos 12, era coroinha. Aos 15 anos, fugiu da casa do padre para voltar a Palmares, onde adotou o nome de Zumbi e passou a trabalhar na liderança dos quilombeiros. Em 1673, participou da batalha na qual a expedição de Jácome Bezerra foi derrotada. Três anos depois, em um combate contra as tropas de Manuel Lopes Galvão, foi ferido com um tiro na perna. Revoltado com a assinatura de um acordo de paz em 1678, rompeu com Ganga Zumba e foi aclamado Grande Chefe pelos revoltosos que não aceitaram o acordo. Atacado pelas tropas lideradas por Domingos Jorge Velho, em 1694, foi ferido, mas conseguiu fugir. Um ano depois, reapareceu e, com cerca de 2000 palmarinos, voltou a atacar povoados em Pernambuco, especialmente para conseguir armas e munições. Em um desses ataques, no entanto, um de seus grupos foi derrotado, e o seu comandante, Antônio Soares, foi preso. Após ser torturado pelo bandeirante e mercenário paulista André Furtado de Mendonça, que lhe ofereceu a liberdade em troca da revelação do esconderijo de Zumbi, Soares, em 20 de novembro daquele ano, levou Mendonça até o esconderijo, na Serra Dois Irmãos. Conta-se que Zumbi ao reencontrar Soares, foi abraçá-lo, mas recebeu uma punhalada no estômago. Os paulistas atacaram e os rebeldes presentes foram mortos. O corpo de Zumbi, perfurado por balas e punhaladas, foi levado a Porto Calvo, onde teve a cabeça decepada e enviada para Recife, que, por ordem do governador, ficou espetada em um poste para exposição pública até sua total decomposição. Esse é o motivo pelo qual a morte de Zumbi, em 20 de novembro, passou a ser, contemporaneamente, o Dia da Consciência Negra.

4.8 - A REVOLTA DOS MALÊS

A Revolta dos Malês constitui-se num fato significativo na história da Bahia. Foi um momento de forte tensão.³² Escreve Calmon: [...] é sabido que, na Bahia, do início do século XIX, por várias vezes, escravos organizaram rebeliões que inquietaram a sociedade brasileira. (CALMON, 2002, p. 3). E, segundo João Reis, perturbava [...] o tênue equilíbrio social da Bahia entre 1827 e 1831³³ (REIS, 2003, p.12).

Não resta dúvida de que o medo tomava conta dos imaginários da classe hegemônica, tanto no que se refere à perda econômica que sofreriam quanto a um medo físico real das imagens que faziam dos negros malês, hauçás.³⁴

Para alguns teóricos, os hauçás eram descendentes dos tuaregues do deserto, e praticantes do islamismo, conforme comprovam documentos existentes no Arquivo Público do Estado da Bahia. Exportados para a Bahia devido à Jihad, guerra santa entre tribos na África, chegaram juntamente com os iorubás, povos de Iorubalandia, região situada no leste da África.³⁵ O nome malês, em sua composição, é uma derivação da palavra árabe *muslin*, que, segundo Pierre Verger, remete à religião mulçumana e ao islã. O certo é que esses escravos apresentavam um padrão de comportamento diferenciado dos demais. Provenientes de outras regiões africanas eram bravos e tendiam a reagir à escravidão. Tinham experiência anterior em combates e alguns desenvolviam atividades de “negros de ganho”. Os negros de ganho eram aqueles que, ainda na condição de escravos, vendiam comida, eram artesãos, carpinteiros alfaiates, pequenos comerciantes e dividiam os seus resultados das vendas com os seus senhores. Há histórias que contam da rebeldia desses escravos quando se achavam explorados em excesso. Nessa condição, entretanto, alguns conseguiram, através dessa atividade, comprar sua própria alforria. Como transitavam livremente pela cidade mais facilmente podiam se relacionar com outros negros.

A revolta dos malês, com todos esses sinais, pode ser considerada uma rebelião étnica. Os participantes do movimento trajavam-se diferentemente com camisolões brancos e gorros. O levante foi marcado para o dia 25 de janeiro de 1835, dia de Nossa Senhora da Guia,

³² Sobre rebeliões escravas, ver os seguintes autores: CALMON, P. (1933, 2ª ed., 2002). *Malês: a insurreição nas senzalas*. REIS, J.J. (2003) *A história dos malês (1835)*. São Paulo: Brasiliense. AZEVEDO, Célia Marinho de (1987). *Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites-século XIX*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

³³ A origem mulçumana de alguns escravos talvez esteja na origem de algumas dessas revoluções.

³⁴ LOVEJOY, P. (2000) *Jihad e escravidão: as origens dos escravos mulçumanos da Bahia*. Apresenta estudos que perfazem alguns percursos dos escravos para a região da Bahia em torno do século XVII e início do século XIX e focaliza que as origens desses escravos estavam ligadas a duas ordens: à Baía de Benin, da região, alguns identificados como iorubas, e a Jihad, do Xeque Usman dan Fodio.

³⁵ Em alguns momentos, os iorubás são nesses textos identificados como nagôs.

mas cuja motivação principal era a observância do Ramadã.³⁶ Em que pese o planejamento prévio e as armas empunhadas pelos negros malês, a rebelião foi dominada pela polícia, favorecida por delatores desse levante às autoridades locais. Negros foram mortos, outros presos e alguns deportados para a África. A insurreição, contudo, passou para a história como um alerta para as autoridades sobre a necessidade do fim da escravidão.

No ano de 2002, o Ilê Aiyê fez uma homenagem aos malês, escolhendo-os como tema de seu carnaval de Salvador. A música que cantaram durante o carnaval daquele expressava, não só a identificação com os malês, mas dizia também que: “Alufás no levante na cidade/continuam com o Ilê Aiyê/buscando outra sociedade”.

No contexto atual, muitos partidários dos movimentos negros assumem que esse levante inspira-os, conforme se pode verificar no depoimento que foi selecionado como representativo de seus ideais e valores, nos *sites* “Fórum de Direitos Humanos” e “A voz dos quilombos”, ambos espaços de comunicação e de informação desses movimentos. Para Hamilton Borges, do Movimento Negro Unificado, os malês acreditavam que era possível aos negros da Bahia uma articulação contra a escravidão. “Isso é inspirador ao movimento negro no país. A importância da revolta para a atualidade é exatamente a de lutar contra o preconceito e nos incluir na sociedade”.

Planejado por africanos islâmicos, de origem *haussá* e *nagô*, o movimento chegou a reunir 600 integrantes. Além disso, tinham a vantagem de saber ler e escrever em árabe, o que ajudava nas trocas de informações. O objetivo era libertar os negros e matar os brancos e mulatos considerados traidores. O pesquisador João José Reis (1986) observa que “se o levante tivesse sido um sucesso, a Bahia Malê seria uma nação controlada pelos africanos, tendo à frente, os muçulmanos” (A voz dos quilombos).

4.9 - REIS, RAINHAS E PRINCESAS DE TRIBOS AFRICANAS: sacerdotisas e fundadoras de religiões

Os grupos étnicos africanos que foram aprisionados para a escravidão eram provenientes de variadas regiões. Como eram trazidos de regiões distintas, é possível que, entre eles tenham vindo alguns que se distinguiam hierarquicamente em suas tribos de origem. As possibilidades de terem vindo reis, rainhas e princesas são grandes. Contudo, há carência de documentos comprobatórios, dessa possibilidade, pois há pouco registro escrito sobre esses e-

³⁶ O nono mês do ano muçulmano, considerado sagrado, e durante o qual a lei de Maomé prescreve o jejum, num período diário entre o alvorecer e o pôr do sol. Cf. dicionário AURÉLIO (1975).

ventos. As histórias contadas nas grandes casas de candomblé da Bahia só têm apoio na tradição oral. Michel Agier, em pesquisa etnográfica sobre o Ilê Aiyê, procurou, em arquivos e bibliotecas, os documentos originais de diversas lendas e mitos e encontrou apenas rabiscos de papel junto à biblioteca do CEAS - Centro de Estudos e Ação Social.

Afirma-se que os mais importantes terreiros de candomblé são oriundos das crenças e da ação de três princesas africanas, acerca das quais nasceram e se alimentam mitos. Três princesas africanas foram trazidas para o Brasil na condição de escravas e fundaram o mais antigo terreiro de candomblé do Brasil, o Ilê Iyá Nassô Oká, Casa Branca do Engenho Velho. Por volta de 1830, as Iyás (sacerdotisas) Adetá, Kalá e Nassô, na plantação de cana-de-açúcar para onde foram levadas para trabalhar, fundaram um pequeno centro para adorar seus deuses. Mais tarde, as três princesas montaram um centro na Barroquinha, área urbana de Salvador, onde os negros escravos podiam realizar suas oferendas e entoar seus cânticos, escondidos dos patrões. Os três terreiros de candomblé originários dessas mulheres foram: Casa Branca, Terreiro do Gantois e Axé Opô Aponjá.

Acredita-se que a associação de figuras assim, aos conhecimentos iniciáticos do candomblé institui, no imaginário, a idéia de superioridade; vê-se o sagrado e profano fundidos, determinando uma posição elevada. Em várias narrativas, há referência a esse respeito. Na contemporaneidade, essas narrativas são trabalhadas por autores negros visando à socialização e divulgação da história dos negros, de sua origem, em centros de resistência, como o Grupo Cultural Vozes da África, e como é o caso de Sinara Rubia,³⁷ que escreveu uma história sobre a Princesa Alafiá, cujo resumo é o seguinte:

O conto retrata a história de uma princesa negra que morava no reino de Daomé, no Continente Africano e que veio para o Brasil através do tráfico negreiro, no período da colonização portuguesa. Está pautado nos vários aspectos históricos do período e mantém a mesma estrutura dos contos tradicionais: há uma princesa, mas negra, há o sofrimento, mas a princesa não necessita de um homem para resgatá-la, pois ela toma uma atitude impulsionada pelo seu "espírito" guerreiro e encontra um amor, mas a noção de felicidade é outra que não a de viverem felizes para sempre, imersos em riquezas, morando em um castelo. A princesa Alafiá "tem a pele negra como a noite, olhos grandes e escuros e crespos cabelos" (RUBIA, 2007).

Entre os contos sobre princesas africanas com alguma documentação pertinente encontra-se aquele que trata de Luiza Mahim, princesa e mãe de Luís Gama. Luiza Mahim, ori-

³⁷ Sinara Rubia dedica-se à literatura. Por meio de movimentos de dança de origem africana e som de tambores a contação da História da Princesa Alafiá, tem a intenção de trabalhar a formação da criança negra, desconstruindo o conceito hegemônico de beleza, passado também pelas princesas brancas (Cinderela, Branca de Neve). É possível que esse trabalho proporcione um ambiente lúdico e estimule a capacidade imaginativa do público e, ao mesmo tempo, contribua para a elevação da auto-estima da criança negra, que está inserida de forma desigual, sendo representada por papéis sociais que reforçam os estereótipos relacionados à idéia de inferioridade do negro na sociedade.

unda das etnias jeje e nagô, perseguida pelo Governo da Província, foi para o Rio de Janeiro, onde participou de outras insurreições negras, tendo sido deportada para a África. Ainda na Bahia, participou ativamente da Insurreição dos Malês, 1835 e da Revolução dos Alfaiates, 1798. Hoje é nome de duas escolas: uma no bairro da Boca do Rio; outra, comunitária, no bairro do Uruguai, ambas situadas na periferia da cidade do Salvador, na Bahia.

Pedro Calmon em seu livro *Malês; a insurreição das Senzalas* (romance histórico; 1933, 2ª ed. 2002), dedica a Luiza Mahim um capítulo, da qual destaca-lhe os dotes físicos e a altivez moral.

Eis um trecho do relato de Calmon (1933):

Morava no Gravatá, e vendia iguarias às famílias da redondeza [...] e se tornou conhecida como Luiza Princesa. O mais interessante é que ela é o que aparentava: princesa não de alcunha, mas de sangue, genuinamente filha de rei. Nascera numa floresta no Congo, onde dois sobas rivais guerreavam há longos anos. [...] trouxe como cativos todos os outros, entre os quais o rei e a filha. Era criança. Por ser graciosa e ladina, a mulher do armador ficou com ela. Um moço peralta prometeu-lhe a liberdade. Aceitou. Ele comprou-a e deu-lhe a alforria. Luiza possuía haveres consideráveis que empregava na propaganda revolucionária. No fundo da quitanda quando não se batucava o candomblé no terreiro do velho José, se reuniam os chefes malês que discutiam em arábico. Reinava entre os conspiradores. Luiza, a Vênus de Ébano! (CALMON, *op.cit.*, p. 45-46).

Neste romance de Pedro Calmon há, contudo, um desfecho ignominioso desse personagem: Luiza participara da revolta de 1835, que foi sufocada, mas termina por fornecer informações aos opressores para salvar seu filho, escapando para o Rio de Janeiro.

Na historiografia baiana, há referência a várias mulheres com o nome Luiza Mahim que teriam participado da resistência negra. Uma delas ligada ao quilombo do Urubu, situado na proximidade do Cabula, bairro periférico de Salvador, onde se localiza hoje o terreiro do Axé Opô Aponjá de tradição nagô e dos mais antigos e considerado de grande pureza em sua filiação, não sendo admitido por lá a idéia de se associar os deuses e orixás africanos a qualquer santo da igreja católica. Acrescente-se que as demais mulheres com o nome Luiza Mahim são citadas em períodos históricos diferentes.

Essa discussão põe em destaque, também, o papel das mulheres dentro da transmissão da herança cultural.

Michel Agier (1996) escreveu um artigo pondo em destaque o papel das mães negras do Ilê Aiyê, no qual discute o papel das mulheres na linhagem matrilinear, e associa, também, esse fenômeno à pobreza, evidenciando como essas mulheres passam a ser centro de transmissão de cultura. Segue um trecho da sua reflexão:

[...] As festas celebrando a Mãe preta têm lugar por volta de 28 de setembro. Trata-se geralmente de três ou quatro dias de encontros, no curso dos quais se sucedem, a cada ano,

as seguintes atividades: exposição de artesanato; exposição-venda de pratos típicos afro-brasileiros; atelier de costura "afro"; projeção de filmes e vídeos (sobre o bloco Ilê Aiyê, sobre os líderes e os países africanos e sobre os movimentos negros no mundo); debates públicos com a participação de intelectuais negros e negras; um ou dois ensaios em homenagem à Mãe preta; recepção final no curso da qual é entregue, a cada participante, um estandarte com a efígie da personagem celebrada”.

Esta breve descrição permite visualizar o lugar reservado ao saber-fazer femininos na festa: cozinha, serviços e artesanato. Estes representam a maior parte das atividades e do valor-trabalho (comercial ou doméstico) das mulheres baianas dos meios populares. O trabalho, associado à dedicação, ao sofrimento e à integridade, inspira um primeiro conjunto de valores que definem a personagem. Vêm depois os valores da maternidade e da tradição. Trabalho, maternidade e tradição são os três componentes da figura ritual da Mãe Preta.

A personagem da Mãe preta do Ilê Aiyê se inspira no modelo histórico, mas o reinterpreta. Trata-se, de legitimar e dar “respeitabilidade” à família negra, tanto, a posteriori, àquela, escrava, que foi negada pelo sistema escravagista enquanto família social e legalmente impossível, quanto àquela, livre mas depreciada na contemporaneidade deste século, que conhece a dificuldade ou a incapacidade social para desenvolver ciclos familiares completos. [...] Em 1979, o terreiro Ilê Axé Jitolu celebrou os trinta anos de ebomim de sua mãe de santo, Mãe Hilda, que é também a mãe do presidente do Ilê Aiyê e a “madrinha” do bloco carnavalesco. [...] A “maternidade” da Mãe preta neste caso é espiritual e evoca a tradição das grandes senhoras que dirigem os candomblés na Bahia há décadas, produzindo em seus “barcos” de iniciados e iniciadas, uma abundante descendência espiritual, também largamente dominada pela presença feminina. [...] Reencontram-se aí os três conjuntos de valores evocados: o trabalho íntegro e dedicado da “ama”, a tradição religiosa da “senhora” do candomblé, enfim o sentido da família da mãe protetora. [...] São três gêneros de maternidade que o personagem representa de uma vez só: mãe de leite, de santo e de sangue. É no desfile que a personagem se torna ritual, carnavalesca, mas, contrastando nitidamente com a “folia” do ambiente geral da avenida. Nesse contexto, é, sobretudo, a dignidade da sacerdotisa que é posta em cena, num cerimonial centrado na referência “africana”. [...] Tal como uma imagem, Mãe Hilda “desempenha” o papel da Mãe Preta, fazendo se juntar, até se confundir, as identidades do cotidiano e do ritual. Instalada imóvel numa cadeira de vime (vinda do terreiro) sobre a plataforma principal do único carro alegórico do bloco, a Mãe Preta encarna então uma parte da história reescrita e dos valores morais que o bloco tenta escrever como um texto (uma “retórica”) ao mesmo tempo político e moral sobre os negros baianos. (AGIER, 1996, p. 25)

Por isso, entende-se e reafirma-se a posição de Agier que ressalta a maneira como essa forma de reinterpretação dos acontecimentos incorpora elementos do passado a condições do presente, o que promove uma síntese entre mitos, contos e lendas com fatos históricos verdadeiros. Tal síntese alimenta os imaginários e é utilizada para reavivar a consciência dos negros na contemporaneidade. Nesse reavivamento eles reconquistam sua identidade étnica e cultural.

4.10 - DEUSES IORUBÁS – A RELIGIOSIDADE INSPIRADORA E A SACRALIDADE

Todo o imaginário construído a respeito do Ilê Aiyê foi alicerçado nos ritos nagôs, ou iorubás, a matriz de socialização que alimenta o cotidiano dos sujeitos fundadores do bloco carnavalesco como instituição, deixando entrever nitidamente que algumas atividades nele desenvolvidas remetem a outras dimensões; o caráter de sacralidade institui uma aura e uma atmosfera diferenciadas para alguns componentes e, sobretudo, para suas lideranças. Todos os dirigentes se disseram “de candomblé” e ocupantes de cargos no terreiro do Axé Ilê Jitolu. Uns mais do que outros têm um conhecimento iniciático maior das tradições iorubanas.

Explica Pierre Verger que iorubá é um termo vinculado a um “[...] grupo linguístico de vários milhões de habitantes. Povos unidos pela mesma cultura e tradição, normalmente provenientes da cidade de Fé” (VERGER, 1981, p. 37). Posteriormente, o termo foi usado para designar uma nação, um território. A Bahia ficou sendo conhecida dentro da literatura como a diáspora iorubá, pelo fato do tráfico negreiro ter sido feito predominantemente para a capital, Salvador. Em verdade, a língua e as tradições iorubas designam um país na África composto de várias localidades, como Oyó, Egbwa, Ibarupa, Ijepu e Ijexá. Quando se estuda com mais apuro a conformação e as lendas dessas regiões africanas, hoje conhecidas como correspondentes às regiões da Nigéria e ao Golfo do Benin, onde ainda se fala o iorubá arcaico, observa-se que quase todas elas guardam entre si semelhança em relação a seus mitos fundadores, os quais falam de reis que em disputa por terras, obrigaram seus adversários a professar sua religião e sua língua. Posteriormente, quando foram estudadas as divindades iorubás e, sua teogonia, seus mitos, verificou-se que elas têm a mesma configuração de heróis fundadores. Há uma particularidade que merece destaque: a adaptação que sofreram os iorubás em seu deslocamento, tornando-os reconhecidos no Brasil como nagôs.

O que melhor caracteriza os iorubás ou nagôs é o culto aos orixás. Estes são divindades espirituais que acompanham os humanos em sua lide terrena. São referentes não só a seres humanos e sobrenaturais, mas a seres das matas, florestas, animais e coisas da natureza. Os iorubás são politeístas, e assim mantiveram. Não tem por princípio a crença num único deus, apesar da tentativa dos colonizadores, tanto portugueses – católicos ou protestantes – quanto árabes – muçulmanos, de fazê-los crer assim.

Não há um panteão de divindades hierarquizadas e idênticas. Há orixás presentes em algumas regiões da diáspora e inexistentes em outras. Quase todas as divindades estão intimamente ligadas a reis, a pactos e dinastias. Os orixás são interligados pela noção de família e se constituem assim também, como família, e são, geralmente, originários de um único ante-

passado que engloba os vivos e os mortos. Todo orixá é, em princípio, um ancestral civilizado que, em vida, estabeleceu vínculos, garantindo-lhe controle sobre as forças da natureza, seus elementos e fenômenos, o que lhe assegura possibilidade de exercer certas atividades, como a caça, o trabalho com os metais, bem como adquirir conhecimento das propriedades das plantas e de sua utilização.

[...] Antigamente, os orixás eram homens. Homens que se tornaram Orixás por causa de seus poderes e sabedoria. Eles eram respeitados por causa de sua força. [...] venerados por causa de suas virtudes. Foi assim que estes homens tornaram-se orixás. Em cada vila, um culto se estabeleceu sobre a lembrança de um ancestral de prestígio, e lendas foram transmitidas de geração em geração (Prefácio do livro de Pierre VERGER, *Lendas africanas dos Orixás*. 1997).

Após a sua morte, tem a capacidade de encarnar-se, momentaneamente, em seus descendentes, durante um fenômeno de possessão por ele provocado, quando não significa reencarnação definitiva de antepassados. Todo orixá é possuidor de *axé* (força realizadora – segredo sagrado), considerado um poder em estado de energia pura, que se constitui o fundamento de um terreiro de candomblé. A passagem da vida terrestre à condição de orixá é produzida num momento de paixão; as lendas tendem a conservar essa lembrança.

Pierre Verger (1981) em seu livro *Deuses iorubas na África e no Novo Mundo*, afirma ter assistido algumas cerimônias rituais na África, nas quais pode ver a criação de axés para alguns orixás, cujo procedimento consiste em se enterrar um vaso para o morto, besuntado de sangue do animal da preferência deste, contendo outros elementos e determinados objetos da natureza, que, a partir desse momento, se tornam sagrados e conferem mais poderes a seus descendentes.

Durante a sessão de candomblé, as filhas e os filhos-de-santo (Elegun) são considerados descendentes desse orixá ancestral e por ele possuídos e são privilegiados por serem “montados” por esse orixá ancestral. Os filhos de santo se tornam veículos para que esse orixá volte à terra para saldar e receba provas de respeito de seus descendentes. Até a incorporação definitiva de um orixá em um terreiro, há vários rituais iniciáticos, preparatórios de purificação do corpo e do espírito, a fim de permitir a passagem do antepassado. Mesmo quando a linhagem não é consanguínea, respeita-se a linhagem por proximidade religiosa, razão pela qual se diz “filhos e filhas-de-santo”, estabelecendo-se, a partir daí, uma genealogia complexa entre essa família do terreiro e a família biológica.

Nessa liturgia, os papéis que asseguram a sua continuidade são estabelecidos, guardando-se esse respeito e essa hierarquia, mas permitindo aos adeptos do culto a proximidade com o mundo sagrado. Este nunca está distante das pessoas; nas possessões, o iniciado pode

conversar diretamente com os deuses e receber suas benevolências, conquanto necessite, para isso, a licença da mãe ou do pai-de-santo.

Observe-se que no Ilê Aiyê, além da declaração de todos os seus líderes como adeptos do candomblé, todos se referem à mãe-de-santo Hilda – como “minha mãe”, revelando a sua filiação à casa da qual ela é ialorixá, dona do orixá protetor do terreiro. Também se pode observar a imbricação entre as crenças e os rituais do candomblé e alguns procedimentos seguidos pelo bloco, antes de sua saída para o desfile no carnaval.

Sabe-se, por meio de relatos e farta documentação hoje existente, que, para cada orixá, há um mandato e uma lenda explicativa. Entretanto, para o presente estudo, mais significativo é se interpenetrar e se cruzar as lendas dos orixás de cabeça de Mãe Hilda,³⁸ o de seu filho biológico Vovô (presidente e fundador do Ilê) com a atualização e com a representação delas em suas performances, e em seus papéis no cotidiano do bloco e da instituição. Por essa razão, apenas as lendas específicas de dois orixás – aqueles da tradição Jitolu, serão focalizados neste trabalho.

Num dos cadernos de extensão pedagógica do Ilê, conta-se que Mãe Hilda foi instituída como filha de Obaluaê (o velho), o filho-do-santo, o rei e o proprietário da terra. Na saída do Ronkó recebeu o novo nome de Dígina Jitolu, nome pelo qual seu pai, Obaluaê, rei do Daomé, era conhecido naquela terra e lhe dá origem. Conta com a proteção de Oxum, deusa das águas doces e que ajudou em muito a passagem de várias etnias por provações nas águas. O filho biológico mais velho de Mãe Hilda, conhecido como Vovô, é filho de Oxalá e Ogan³⁹ de Obaluaê.

Segue um trecho da lenda iorubana apresentada por Pierre Verger:

Obaluaê, nasceu em Empê, no território Tapá. Era um guerreiro terrível que, seguido por suas tropas, percorria o céu e os quatro cantos do mundo. Ele massacrava sem piedade aqueles que se opunham a sua passagem. Seus inimigos caíam em combates, mutilados ou morriam de peste. Assim chegou Xapanã⁴⁰ em território Mahi, no Daomé. Quando souberam da chegada eminente de Xapanã, os habitantes da região, apavorados, consultaram um adivinho. E ele assim falou: “Ah!, o grande guerreiro chegou de Empê! Aquele que se tornará o senhor do país. Aquele que tornará essa terra rica e próspera chegou! Se o povo não aceitá-lo, ele o destruirá! É necessário que supliquem a Xapanã que vos poupe. Façam-lhe as oferendas: todas que ele goste: inhame pilado, feijão, farinha de milho, azeite de dendê, picadinho de carne de bode e muita, muita pipoca. Será necessário também, que todos se curvem di-

³⁸ Mãe Hilda é filha de dois reinos africanos – Jitolu do antigo Daomé, atual Benin, e Jitolu do antigo Reino Yorubá, atual Nigéria.

³⁹ Ogan, cargo honorífico dentro da hierarquia do candomblé, em algumas linhas étnicas é aquele escolhido como guardião, dono de uma mediunidade intuitiva, apesar de não incorporar o santo, apenas o acolhe e tem a missão espiritual de acolhê-lo e até chamá-lo através do toque dos atabaques.

⁴⁰ Xapanã – Em algumas etnias é esse o codinome dado a Obaluaê.

ante dele, que o respeitem e o sirvam. Desde que o povo o reconheça como pai, Xapanã não o combaterá, mas protegerá a todos!”

Quando Xapanã chegou, conduzindo seus ferozes guerreiros, os habitantes de Savalú e Dassa Zumê reverenciaram-no, encostando suas testas no chão, e saudaram-no: Totô hum! Totô hum! Atotô! Atotô! “Respeito e submissão”. Construa para mim um palácio. “É aqui que viverei a partir de agora”. Ele tem o poder de curar doenças contagiosas e, na realidade, punições aplicadas à aqueles que o ofenderam ou conduziram-se mal. Seu verdadeiro nome, é perigoso demais pronunciar. Por prudência, é preferível chamá-lo Obaluaê, “o rei, Senhor da Terra” ou Omulú, o “Filho do Senhor”. [...] Ai, também era preferível chamá-lo de “Ainon, o Senhor da Terra”, ou, então, de Jeholú, o “Senhor das Pérolas” (VERGER, 1984, p. 46).

No caderno de extensão pedagógico do Ilê, volume XII, do ano de 2004, encontra-se a seguinte descrição para Obaluaê:

[...] Obaluaê – O velho – o filho do santo, o rei e proprietário da terra, aquele que tem o dom da cura, aquele que tem o dom do conselho. Aquele que cria, renova, reorienta o sentido das diferentes dimensões da vida e da espiritualidade. É também Omolú (Ketu/Nagô). Estabelece uma relação dinâmica com a sociedade, ele faz acreditar em segredos que não revelam mas existem, dão força que animam as pessoas às iniciativas e a realizar processos de construção social, cultural e espiritual. (CADERNOS DO ILÊ, 2004, p. 24)

Serão consideradas, assim, as coincidências ou as interpretações que fizeram aflorar, Vovô, apelido ganho em criança, pois gostava de se vestir como velho. Hoje faz parte de seu nome civil. É filho de santo de Oxalá, – na liturgia do candomblé, o deus da criação, o mais velho dos orixás. Como filho de Mãe Hilda e sendo o mais velho, foi eleito o guardião da tradição, condizente com o cargo de Ogan, e toma conta também de sua mãe. Faz com que se mantenha a tradição. É proprietário da terra. O nome Ilê Aiyê significa Casa de Negro. Conforme a lenda, o seu palácio foi construído. Vovô é considerado por todos, à sua volta, como autoridade; é venerado por seus pares e irmãos, e se comporta assim. É possível, entretanto, que se tenha feito uma metonímia coletiva em relação a seu apelido, considerando como fonte de significação a figura mítica de orixá – Oxalá. O mais velho dos orixás, aquele de onde emanam todos os outros, o que introduz a possibilidade de se pensar o movimento de sacralização que vem sendo feito – de vivente se torna sagrado.

Sua fala, ao explicar a origem do desejo e do projeto do Ilê reafirma esta preocupação coletiva de dar proteção, pela sua ação, e diz, mitificando-se: “Eu sou o Ilê, O Ilê sou eu. Aqui tudo é submetido e conversado com mãe e com o orixá.” Vale ressaltar que, em algumas localidades da África, Obaluaê foi denominado Jeholu, cujo significado é *Senhor das Pérolas*. A família do santo ancestral que acompanha essa família encarnada se diz Jitolú, e o Ilê, por várias vezes, intitula-se a Pérola Negra da Bahia.

Reapresentação do sagrado, de forma profana, tradição e imaginários fundidos trazem para o leigo um lugar de identidade.

5. Gramáticas Originais – narrativas, discursos e imaginário de identidade e comunidades

Esta tese foi construída através de diversos tipos de análises, conforme dito no percurso metodológico, em alguns momentos adotou um eixo verticalizado em sua proposição, visto que se buscou uma análise em profundidade das falas dos sujeitos, em outros realizou uma análise na horizontalidade dos cenários que visitou. Neste capítulo, a busca das gramáticas tentou-se legitimar as falas dos sujeitos, sobretudo, lançou-se um olhar interpretativo, pelo qual possível decodificar os discursos elaborados, entender as narrativas e encontrar os sentidos atribuídos pelos sujeitos à suas histórias de vida.

5.1 - DADOS LEVANTADOS E INTERPRETAÇÕES

As categorias trabalhadas em ambas as comunidades foram: nomeação, filiação e pertença, fabricação da experiência (identificação, projetos, exclusão e carência), herança (tornar-se herdeiro); desenvolvimento da consciência coletiva; matrizes de referência, marcas e sinais (arte, principalmente a música, religião e língua/linguagem).

Essas categorias estão vinculadas às hipóteses do projeto, a fim de captar as variáveis envolvidas no jogo de construção das identidades, ao tempo em que procuram dar conta dos processos mediante os quais os sujeitos entrevistados se vinculam a esses movimentos de cultura.

5.1.1 - Nomeação

A categoria nomeação é aquela implicada no auto-reconhecimento que o sujeito faz de si mesmo perante um grupo — sua singularização, sua substantivação dentro de um coletivo. Identifica-se, normalmente, os sujeitos por um nome, um substantivo. Define-se substantivo como a palavra que designa ou que nomeia um ser. Essa palavra pode apontar, também, aquilo que diferencia o sujeito dos demais, que podem ser aqueles seus semelhantes, sobretudo, seus parentes. Neste sentido, essa primeira categoria pode problematizar um dos aspectos contraditórios da nomeação, já que diferença e igualdade constituem as primeiras noções constitutivas da identidade.

Para Gaulejac (1999), a nomenclatura atribuí aos sujeitos a sua inscrição em uma linhagem, podendo conter dois aspectos: aqueles da ordem de suas singularidades, quando se trata da definição dos pré-nomes, contendo uma possibilidade de sua originalidade na família; e aqueles que expressam as suas relações no estatuto da parentalidade, remetendo, dessa forma, aos papéis de pai, mãe, filhos e da consequente prescrição e proscricção sexuais, estabelecendo um lugar para o sujeito e transmitindo as principais normas e referências.

A ordem genealógica inscreve o sujeito num conjunto de relações no qual encontra referências e limites, reconhecendo seu lugar numa ordem. A partir desse lugar, o sujeito pode, ao mesmo tempo, fazer a identificação ou a diferenciação dos demais. A técnica da narrativa oral e da história de vida permitem que sejam investigadas as trajetórias dos sujeitos, buscando identificar os pontos mobilizadores de suas escolhas, os que servem de ancoragem para seus projetos pessoais. Gaulejac (1999) utiliza essa metodologia a fim de identificar as originalidades dos sujeitos individuais e coletivos em suas construções, considerando que o sujeito é fruto de suas sobre determinações sociais e de suas injunções psíquicas inconscientes. Da mesma forma, esse teórico afirma que reconstruir ou perceber a genealogia permite a compreensão do lugar ocupado na constituição familiar, no sistema de ascendentes e descendentes e no sistema de alianças, configurando assim o que denomina de classificação e nomenclatura:

A classificação se funda sobre a parentalidade definindo-se o estatuto do pai e da mãe, do menino e da menina, do marido e da mulher, que determinam quem é a criança de quem e quem é parente de quem. A nomenclatura se funda sobre a atribuição dos nomes de família e dos prenomes para cada indivíduo (GAULEJAC, 1999, p. 93).

Na obra intitulada *Romances familiares* (FREUD, 1977, p. 243), é possível, com base na teoria psicanalítica, encontrar-se referências específicas sobre a herança e a trajetória dos desejos do sujeito, não só revelando o conjunto de fantasias psíquicas que se engendram a partir do lugar de herdeiro, mas também uma fonte de limite ao próprio auto-engendramento do sujeito de se considerar todo-poderoso, posto que a ordem familiar o insere numa teia de relações da qual ele é um dos elementos.

Na Comunidade da Mangueira

A análise do material empírico permitiu salientar alguns traços, que são descritos a seguir. Os entrevistados se reconhecem pelos seus nomes e afirmam essa sua nomenclatura. Ressalte-se que, entre eles, porém, na Mangueira, uma pessoa expressa sua auto-imagem e auto-definição interligada à de sua mãe (D. Neuma), revelando dificuldade de falar de si, de seus

projetos, havendo mesmo uma expressão de descontentamento por ter essa herança. Em uma de suas falas, chega a dizer que “não escolheu ser herdeiro” e que paga um ônus e carrega um peso por isso. Afirma que muitas vezes sentiu-se preterido, tendo obrigações por algo que era escolha de sua mãe e não sua. “Eu que sei o que me custou ser essa herdeira, como no caso do telefone que todos usavam, mas era eu que pagava as contas... e as compras, eu fazia o mercado, mas depois não sobrava nada nem pra mim” (Chininha) Falar o seu nome foi difícil no decorrer da entrevista, o que só aconteceu depois de quase meia hora de contato; seu sorriso só apareceu como aquiescência de identificação consigo mesma, quando disse a sua idade e se mostrou feliz por estar driblando o tempo: “Tenho sessenta aninhos, sou apenas a vice-presidente, mas pra mim está bom assim porque tenho pavio curto e não tenho muita paciência com certas coisas” (Idem).

Todos os outros entrevistados se apresentam com seus nomes próprios, evidenciando boa base de identificação consigo e se sentindo orgulhosos dos projetos que realizam, havendo, contudo, uma incidência em suas falas da continuidade de um projeto herdado de suas mães. Observe-se que, até em seus nomes próprios, há uma peculiaridade: são nomes derivativos de uma mesma raiz, como Elcy, Cecy, Nelcy, entre outros. A outra família entrevistada opta por nomes próprios originais. Um entrevistado fala de si mesmo com autonomia e singularidade diferenciada, contendo uma tonalidade afirmativa, a de tornar-se sujeito por si próprio, por seu esforço pessoal, como uma forma de superação e de originalidade no projeto que executa. Há também uma entrevistada que segue um *script* mais frágil em sua fala, por “segurar um bastão” e ter que continuar a trajetória, mas ainda sem plena identificação com essa incumbência, por estar ainda na terceira infância e já se depositar nela a responsabilidade de ser guardião de um projeto familiar.

Na comunidade do Ilê Ayiê

Todos no Ilê dizem seus nomes para, em seguida, apontar seus apelidos. Um dos entrevistados fez isso dizendo: “[...] É assim que minha mãe me chama desde criança.” (Arísio). Outro entrevistado que faz referência aos pais como os que lhe transmitiram a herança – verdade que diz que negro é gente, afirmou: “[...] meu pai sempre me educou para que eu me sentisse igual a todo mundo, como cidadão negro, em condições de igualdade”. Expressa também fortes ressentimentos por toda a situação de carência que viveu: “[...] Tive pouco tempo de convivência com eles. Meu pai faleceu no dia 10 de fevereiro e minha mãe no dia pri-

meiro de maio do mesmo ano. [...] Aí “vim morar com uma tia”. A sua história se resume no sentido de refazer os caminhos e lacunas deixadas pelos pais:

[...] Hoje moro naquela mesma casa, no mesmo endereço que foi deles e onde crio meu filho, Oiá Malogum – homenagem a um amigo meu africano. Fiz uma pesquisa que diz que é guardião dos guardiões da terra de Oió-Oxóssi. Não costumo muito falar de meus pais, perdi tudo com a morte deles. (Macalé)

Observe-se que, nesse caso, o reconhecimento que os outros fazem dele é por seu apelido, apontando, dessa forma, para configuração de um personagem que se precisa construir como resposta a situações adversas que enfrentou, ou seja, é como se precisasse desenvolver outra persona e esconder seu verdadeiro ser. Essa diferenciação entre o nome dado pelos pais, e o nome assumido pelo sujeito revela um esforço extra deste na direção da superação, posto que há um incômodo em se tornar apenas aquilo que lhe foi dado.

Na comunidade baiana, há uma forte tendência à assunção de apelidos e nominativos expressivos das características mais individuais dos sujeitos, habilidades extras que, provavelmente, tiveram que desenvolver para se inserir de forma original nos grupos de pertencimento. É possível que isso ocorra porque, efetivamente, a irregularidade sentida na paternidade original leve-os a tentar um auto-empredimento em si mesmos para superação da adversidade que a vida lhes impõe. Esses apelidos terminam traduzindo habilidades desenvolvidas por esses sujeitos para se incluir numa outra esfera da dinâmica social – por exemplo, Bamba, Macalé (referência a um ator negro do cinema nacional; Vovô (nome de velho, ou dos mais velhos entre todos). No caso deste último, percebe-se, entretanto, uma metonímia coletiva, expressa na atribuição que pertence ao primeiro dos orixás, Oxalá, o mais velho e, portanto, aquele de onde todos os outros derivam. Esse procedimento possibilita pensar sobre o movimento de sacralização que vem sendo feito em relação ao próprio Vovô – agora não apenas vivente, mas também sagrado. Revela-se, nas entrelinhas das diversas entrevistas, um culto quase que sagrado à sua pessoa.⁴¹

Nos casos em que as pessoas se apresentam por meio de apelidos, observou-se que há uma manifestação de peso pela herança, certo grau de desconforto. A herança tem de se sustentar, ainda que o móvel seja a busca da superação ou a continuidade da herança, guar-

⁴¹ No período das entrevistas, houve um intervalo devido ao carnaval. Houve durante essa festa um acidente com o Vovô, que caiu de uma laje de dois metros de altura. Sofreu várias cirurgias de reparação dos dentes e plásticas restauradoras da face. O impacto disso, no seu grupo de dirigentes foi evidente. Houve um instante de suspensão! Mãe Hilda (mãe de sangue do próprio, e ialorixá do terreiro Axé Jitolu reuniu o grupo e deu uma ordem: “Ninguém mais bebe nesse carnaval”. Nas entrevistas que foram realizadas no período subsequente todos fazem referência ao acidente. Alguns chegam a chorar expressando “[...] isso não podia ter acontecido com ele, a gente não ia suportar essa perda agora. Ele ainda tem muita coisa a fazer. A gente sempre foi assim, ligado com ele.” (Em anexo ao projeto há uma reportagem sobre o incidente).

dando, contudo, uma originalidade pessoal em seu seguimento, ou até mesmo uma dissimulação de quem se é, de fato, responsável por sustentar a herança.

Sobre esse aspecto, vale considerar a reflexão de Bourdieu (2004) que afirma que, em alguns casos é necessário negar o projeto originário e inventar um novo, ou apenas assumir parcialmente o aspecto da herança que possa dignificar o pai e o filho. No caso do Ilê, há uma expressão de dor, aliada à tentativa de recuperação de uma nomeação. É como se houvesse um movimento de reagir sempre. Quando há um personagem (artista) como ascendente, busca-se ser cidadão de personalidade marcante; quando há um personagem de dúvida na inscrição cidadã ascendente, há a busca de se formar personagens artísticos. Um dos entrevistados afirma que: “Há uma busca de reconciliação com esse passado” (Macalé).

O caso mais original é, contudo, o do presidente do Ilê, quando assume civilmente em sua nomeação o apelido. O qual se funde com o seu projeto: “Quando se fala no Ilê, se fala em Vovô. Eu sou o Ilê”, declara Vovô.

É muito comum que nomes africanos sejam dados aos filhos das famílias dos componentes desse grupo, o que revela a identificação com seus processos de ressignificação étnica e cultural.

5.1.2 – Filiação e pertença

A categoria filiação concerne à condição dos sujeitos que de alguma forma os filia a um determinado grupo. Ser filho de alguém aponta não só para o grau de parentalidade, mas também para a filiação e a adesão aos princípios de um grupo, os quais tomados como referência.

A genealogia, também diz respeito a uma concepção que subjaz a essa linha teórica, de acordo com a qual os sujeitos têm uma dupla inserção, a saber:

Inscrição genealógica — na qual o sujeito se situa em uma cadeia genealógica. Ele é portador de um projeto de assegurar a continuidade da linhagem, transmitindo-a a uma geração futura; torna-se agente de uma historicidade familiar.

Inscrição cidadã — na qual o sujeito é instituído pertencendo a uma sociedade, exercendo seus direitos e deveres e sendo capaz de intervir na vida da *pólis*. (GAULE-JAC, 1999, p. 97)

Do ponto de vista comunitário, estudar a genealogia permitiu pensar sobre esses complexos mecanismos de inscrição e sobre a eclosão de sentimentos de pertencimento a famílias, grupos, coletividades e sociedades, ainda que tais inscrições possam se apresentar comprometidas quando o seu reconhecimento é posto à prova. Todos os sujeitos, porém, ne-

cessitam saberem-se pertencentes a um grupamento, assim como precisam sentir-se identificados com os membros desse grupamento, reconhecendo-se reciprocamente.

Dessa forma, há uma diferenciação entre pertencer a uma linhagem, como herança de parentesco, e pertencer à comunidade, que pode ampliar os níveis de vínculo dos sujeitos com diversas pessoas e grupos, valendo, para a existência desse sentimento, a idéia de que, ao se pertencer, adota-se comportamentos semelhantes como referência, mesmo que estejam ausentes os laços de consanguinidade. Tal idéia é trabalhada por CARRETEIRO (1993) em seu livro *La exclusión Social e La construction de l'identité*. Nesse caso, portanto, pode-se também incluir os diversos mecanismos de adoção existentes.

Na Comunidade da Mangueira

Na Mangueira, também, os entrevistados em sua maioria se referenciam aos pais, mas, sobretudo, às figuras maternas. Nesse espaço, a liderança e a transmissão de valores foram e continuam sendo feitas pelas mulheres. Os homens, nesse espaço, são compreendidos como figuras poéticas, românticas, boêmias, e poucos deles são dados a assumir responsabilidades. É de tal sorte essa perspectiva que o filho de uma das herdeiras disse à sua prima que iria ganhar dinheiro como jogador de futebol e daria o dinheiro para ela fazer o trabalho no morro. As mulheres são continentes e, por meio delas, é possível se reconhecer um papel específico de gerenciamento, tanto da herança do samba, quanto das próprias famílias, havendo, claramente, uma demarcação entre as duas famílias que se intitulam herdeiras do projeto do samba. Uma das famílias se diz herdeira da Escola de Samba Estação Primeira de Mangueira – são as filhas e netas de D. Neuma. A outra família implementa o trabalho através do Centro Cultural Cartola – são as filhas e netas de D. Zica.

Entre os entrevistados, dois pertencem ao Centro Cultural Cartola e os demais referenciam-se à Escola de Samba Estação Primeira de Mangueira. Mesmo assim, o entrecruzamento entre eles existe, pois as respectivas famílias dividem entre si a distribuição da responsabilidade de gerenciamento das alas da Escola de Samba, momento no qual ganham dinheiro extra.

No Centro Cultural Cartola, uma dos entrevistados fala dos pais originais, mas toma como referência seus avós, dizendo:

[...] quem conheci como avô foi o Cartola. Minha ligação foi toda com ele. Hoje me vejo muito parecida com ele. Ele soube se impor e dar limite, mas, às vezes, sei que pareço muito também com minha avó. Tanto é que, quando se mudaram daqui, fui morar com eles em Jacarepaguá (Nilcemar Nogueira).

O outro entrevistado faz referência aos pais verdadeiros, nominando-os, credita, inclusive, a iniciativa da fundação do Centro Cultural Cartola a seu pai. Já o primeiro dos entrevistados fala do ciúme dos seus irmãos por causa da sua maior proximidade com Cartola: [...] tudo dele era comigo. Creio que ele se identificava comigo, daí porque nossa ligação, diz ela. Observe-se, nesse caso, um fato que diz respeito não só à herança, mas também a uma provável disputa existente entre os herdeiros, pois o que é tomado como patrimônio cultural e colocado na simbologia dessa fundação é o próprio valor artístico de Cartola, que, verdadeiramente, não era avô de nenhum deles, não havendo, portanto consanguinidade; apenas vivia com D. Zica, que passou a conviver com ele, depois da morte do primeiro marido, casando-se com ele alguns anos mais tarde.

Na outra família, a de D. Neuma, todos os entrevistados falam da mãe e de seu projeto com a comunidade, do envolvimento e do desejo de ajudar. Eis o depoimento de um deles: “A comunidade começou mesmo foi aqui, com minha mãe. Até a casa da família do Cartola foi iniciativa de minha mãe. Este terreno aqui... minha mãe chamou a Zica e falou: – ‘Olhe, veja que é uma oportunidade’. Elas eram muito amigas.” Tudo isso revela uma disputa velada entre essas famílias pela herança do samba. Há um nível de ressentimento velado e expresso apenas nas entrelinhas.

Apenas um dos entrevistados não se referencia a nenhum parente. Manifesta, em sua fala, o desejo de ascensão intelectual e toma como parâmetro para esse seu crescimento, exatamente uma pessoa da outra família. Questiona-se, nesse caso, se, na transmissão de suas heranças, herdaram também um padrão de disputa.

Na Comunidade do Ilê

No Ilê Aiyê a maioria dos entrevistados faz referência ao pai e à mãe, mas é sobretudo a figura materna que predomina como marca definidora da linhagem e modeladora dos valores familiares, sobressaindo-se também para aqueles que não são seus filhos biológicos, pois quase todos ocupam postos na hierarquia do candomblé, que é seguramente uma matriz de identidade determinante para esses sujeitos. Recentemente, o discurso étnico tem se mostrado como co-adjuvante desse processo.

Há também uma marca de identidade como forte referência, que é o Projeto Educacional da Escola Parque, criado e desenvolvido por Anísio Teixeira. Quase todos os fundado-

res do Ilê se conheceram nessa instituição e mencionam esse lugar como tendo sido onde surgiu essa identificação.

Fica evidente que a filiação para esses dirigentes é tanto a sua, particular, familiar, que evidencia o traço da pobreza e da negritude, mas também a sua pertença ao Universo religioso do candomblé, ao terreiro Axê Ilê Jitolu.

Todos falam da educação digna que receberam, e assinalam que participam das atividades religiosas e profanas, tendo papéis específicos, sendo esse um critério de pertencimento.

5.1.3 - Herança

Tematizar a herança e os relativos herdeiros contém uma das preocupações prioritária desta tese, visto que, ao se refletir sobre a existência e a continuidade dos projetos do Centro Cultural Cartola no Rio de Janeiro e sobre os projetos do Bloco Ilê Ayiê na Bahia, invariavelmente remete-se à genealogia familiar, como transmissora de lugares existenciais, mas contendo também a idéia de transcendência pela presença de um projeto que garante um devir.

Gaulejac sublinha que,

[...] a família é o lugar privilegiado da transmissão. Transmissão da vida, nos registros biológicos, que contribuem para a reprodução da espécie. Transmissão de um patrimônio, de um nome, de uma educação, de uma cultura, nos seus registros antropológicos que concorrem para a reprodução social.

Acrescenta esse teórico, entretanto, que é necessário ampliar-se essa discussão para as faces contemporâneas da família, uma vez que essa noção encontra-se reconfigurada, necessitando buscar-se uma harmonização entre os registros afetivos da intersubjetividade e o registro simbólico da filiação.

As ligações afetivas e o amor são, na contemporaneidade, o princípio constituinte das relações familiares e da vida dos casais, que se enraízam formando uma rede de relações afetivas e solidárias, enraizando-se numa comunidade de interesse. Nessa direção, é possível entender que escolhas e adoções em famílias se constituem num elemento a ser considerado na análise das ligações de parentesco, sobretudo na forma como assumem o lugar legítimo de herdeiros e na função que a herança exerce na constituição de suas subjetividades.

Pierre Bourdieu (2004), no seu texto *As contradições da herança*, chama a atenção para os aspectos imbricados na relação herança/herdeiros, visto que, em muitos casos, estão atrelados, nessa relação, condições de amor e de ódio, que atravessam a configuração de rela-

ções familiares, agregando-se um valor extra, quando os herdeiros são eleitos por meio de laços de afeto e não por consanguinidade.

Bourdieu observa que a forma como cada herdeiro lida com esse lugar variará conforme a relação anteriormente mantida com as figuras parentais e também com o perfil desses antecessores. Ser herdeiro, algumas vezes, significa renunciar a si mesmo para manter vivo o(a) progenitor(a), cultuando-o(a). Em outras situações, o herdeiro assinala a sua autonomia e independência, sentindo-se comprometido com a “morte simbólica” desse progenitor, sobretudo quando, em seu projeto pessoal, obtém maior sucesso que seu antecessor e supera o sucesso do progenitor. Nessa relação contraditória, examinam-se as formas de construção desse “lugar de tornar-se herdeiro”, podendo apontar um lugar de conforto ou um lugar de desconforto. Por isso, tornar-se herdeiro e ser sujeito de seu projeto pode demandar relações complexas e que suscitem afetos diferenciados. Pode ser algo desejado, ou da ordem do constrangimento e do temor. Na maioria das vezes, contudo, aponta para uma ordem de sucessão na qual o que se busca é uma tentativa de preservar posições sociais. Por isso, ao se entender as heranças e as sucessões, busca-se também compreender como a transmissão dessas heranças foi alicerçada por diferentes graus de veredictos, a exemplo aqueles emitidos pelas instituições de ensino, que, segundo Bourdieu, funcionam como “[...] princípio de realidade brutal e poderoso e também por muitos fracassos e decepções” (BOURDIEU, 2004, p. 235)

Os herdeiros são, nessa perspectiva, condutores de uma matriz social e de duplas coações, que nascem das discordâncias entre suas disposições e o destino encerrado em suas heranças. Essas transmissões são inscritas nas disposições e nos *habitus* e são transmitidas, inconscientemente, na maneira de ser de cada sujeito, visando, sobretudo, a perpetuação e a sobrevivência. A assunção das heranças, contudo, pode ser avaliada pelo processo de identificação que surge entre os herdeiros e os seus antecessores. Por isso é que a herança implica dar continuidade, mas o tornar-se herdeiro diz respeito a uma convocação do próprio sujeito sobre seu objeto de herança, interpondo-se, nesse caso, o seu desejo. Assim, tornar-se herdeiro implica um trabalho que o sujeito faz sobre si mesmo, sua história e seu destino, acarretando uma escolha que pode determinar uma originalidade e uma revisão sobre o projeto. Assim, elucida-se o objeto móvel da herança, mas, em outros aspectos, a vinculação da linhagem é o determinante na sucessão.

Na Comunidade da Mangueira

Nesse grupo de entrevistados, é possível se reconhecer, nos modos de viver e de se relacionar, a configuração desses perfis de herança, o espelhamento das personalidades de duas grandes matriarcas mangueirenses e também a recuperação do legado das senzalas, como espaço de socialização e de resistência cultural. O esforço de união dessas duas mulheres, D. Zica e D. Neuma, em suas diferenças, tensões e rivalidades veladas é o que assegura o sentido de comunidade no morro e alimenta um ideal: fazer da nação mangueirense uma grande família e o abrigo de amigos. Seus nomes extrapolam a comunidade e são nomes das vias de acesso ao morro. O viaduto, uma via de entrada, chama-se Neuma; o acesso de saída denomina-se Zica. Essa disposição espacial simboliza exatamente a ação que suas descendentes exercem naquele espaço: uma acena para fora, a embaixadora; a outra líder da resistência protege o local, o para dentro.

Ao buscar o entendimento de tal configuração na teoria dos papéis de sustentação das dinâmicas dos grupos em Rivière (1972), é possível afirmar que os grupos elegem papéis que lhes dão suporte e continuidade. Destaca-se, assim, que há os porta-vozes e os líderes da mudança, aqueles que representam o grupo em sua ação, são os idealizadores e atuam no intuito de trazer o novo e incentivar a renovação; há, também, os líderes de resistência, que atuam segundo o critério de realidade, fazendo uma avaliação mais concreta das possibilidades dessas ações. E, acrescenta Rivière: uma boa liderança se faz numa ação complementar entre esses dois tipos de papéis, isso promove o equilíbrio grupal. Dessa complementaridade surge uma estrutura capaz de fazer o grupo funcionar e poder desenvolver suas potencialidades. Por isso, pode-se afirmar terem sido D. Zica e D. Neuma ocupantes de tais papéis na dinâmica da comunidade mangueirense, e, hoje, suas herdeiras e seus familiares reproduzem esses mandatos, preservando a memória e a identidade do Morro da Mangueira.

Do ponto de vista da genealogia, observa-se não apenas um padrão de reprodução na herança intrafamiliar, mas, também, no tocante à composição da genealogia da comunidade, um padrão cruzado na assunção dos estilos de ser, permeada pela rivalidade fraterna. Para quem não era letrado, seus herdeiros buscam o conhecimento escolarizado, suprimindo a falta. Buscam ter um nome, assumem e encarnam a nomeação. Para quem era *expert*, seus filhos se tornam reféns de solidariedade. De alguma forma, o espelho desse lugar é a janela do vizinho, através da qual se aprende a ser alguém. É um espelho sem reflexo para o si - mesmo e só funciona pelo olhar do outro.

Do ponto vista da constituição da família de D. Zica, a nomeação se tornou prioridade para o projeto de seus membros, visto que a personalidade de Cartola supre seus imaginários como figura de sucesso e mito. Daí a tônica da personalização, e da individualização, que promove uma busca constante e absorção contínua do novo para sobreviver e obter sucesso. Evidencia-se, ainda nessa família, uma crise de parentalidade, a qual só pode ser superada pela busca de originalidade, o que foi feito através de projetos mais individualizados, donde a relação com outros grupos funciona como novas referências para esses sujeitos. Destaque-se que o desenvolvimento de uma narrativa pessoal assume um lugar privilegiado, o que reafirma a questão apontada por De Gaulejac⁴² (2005), observando-se tal perspectiva neste depoimento a seguir: “Foi importante mergulhar na minha história, de uma forma melhor, fazer um exercício de protagonismo de minhas ações. As pessoas têm que mergulhar em suas histórias” (Nilcemar Nogueira).

Para a família de D. Neuma, o projeto de parentalidade é o foco. O papel materno sobrepuja todos os demais possíveis papéis e projetos de vida. Constituindo-se simplesmente como filhas e herdeiras, sua originalidade só aparece na hora do desfile. Esse é o único lugar possível para aparecer. Assim, sobressai nessa família a identidade proveniente do lugar que ocupa na comunidade. É uma identidade comunitária, sólida, e que, muitas vezes, as impede de acessar a liberdade, ou buscar uma autonomia diferenciada. Confirma-se tal perspectiva no depoimento abaixo

Era preciso dar continuidade. Nós três assinamos tudo. Tudo que ela comprava ela dava. Às vezes a gente fazia mercado e, quando chegava aqui, ela já tinha dado tudo. Que é que se vai fazer? Fomos criadas assim, e até hoje, continuamos com isso (D. Cecy, filha caçula de D. Neuma).

A complementaridade presente nessas famílias permite que todos os lugares de liderança sejam ocupados, explícita e implicitamente, nos seus imaginários e no da comunidade, havendo um cruzamento ajustado com a horizontalidade de seus papéis na Mangueira e com a verticalidade de suas histórias de vida, o que lhes faculta liderança, mostra-as como exemplos a serem seguidos, engendrando formas de subjetividade.

Por fim, só resta afirmar que a sucessão e a herança na Mangueira são mediadas pelas mulheres. O feminino constitui-se como o gerador e o gestador da memória e da cultura, ainda que essas mulheres retratem modelos diferenciados de ação, seja pelo acolhimento e reprodução, seja pela autonomização e pelas novas formas de se expressar e agir.

⁴² Gaulejac afirma que é necessário que o herdeiro faça um trabalho consciente sobre seu projeto pessoal, para então ser possível assumir a herança com originalidade e conforto.

A partir da compreensão do que fazem para preservar suas tradições e de como se espelham nos seus interlocutores, pode-se iniciar uma discussão a respeito do entrelaçamento da memória social desse grupamento e dos padrões especiais de heranças que constituem como base para sua sobrevivência.

A memória social é, de certa forma, utilizada como técnica de produção de conhecimentos e saberes, passando a ser considerada como uma possibilidade de multiplicação dos significados dos processos em curso. Mas há aqui uma revisão contínua da história contada e narrada, engendrando novas compreensões dos fatos anteriormente vividos e, nesses momentos, observa-se que há um novo significado atribuído.

Em duas das entrevistas com informantes da Mangueira foi possível compreender esse processo. Na primeira, eis a preocupação revelada: “penso muito no futuro, não dá pra ficar pensando nem no passado nem no presente. A gente tem que se preparar para esse futuro... ainda mais quando se pega esse bastão” (Gabriela, sobrinha de Nilcemar Nogueira).

Neste depoimento, fica clara a passagem de um bastão (assim é considerada esta herança) feita pelos sucessores, como se fossem atletas. A idéia é marcar o lugar de herdeiro do samba, fazendo-se um investimento necessário para dar continuidade com o Centro cultural e ao projeto de cultura do samba, tendo o Cartola como ícone. A herança vai da tia para a sobrinha.

Do lado da outra família, uma das netas de D. Neuma tem o perfil que mais se aproxima da avó, o que se revela neste trecho de sua fala:

Sou, desde os dezenove anos, responsável pela ala das baianas. Fui a primeira baiana a desfilarmos jovens. Estou ficando igual a minha vó, que também sempre foi a responsável por essa ala [...] Aqui eu respeito muito minha tia Chininha. Se tiver alguma discussão, basta ela me olhar e perguntar se vou continuar, que, pra mim, tá falado. Dizem que serei sua sucessora, mas só chegando a hora pra ver. Eu me orgulho muito do que sou. Sou assim mesmo, sou verdadeira. Tem gente que pensa que fazer o que a gente faz é fácil. Muitas vezes, a gente bota nosso dinheiro no meio pra não deixar cair. Aí, na hora que dá certo, todo mundo quer participar [...] (Nelcy, neta de D. Neuma).

Neste depoimento, vemos a realização de uma sucessão pela linhagem matrilinear, mas também pela descendência de avó para neta. Uma herança que se mostra num padrão cruzado.

O que fica em destaque é mesmo um padrão especial de herança. Há uma escolha consciente de quem deve suceder e como deve ter seu perfil trabalhado. Assim, se desenha uma sucessão na linha indireta e cruzada; mas há heranças atípicas e por empréstimos. De todo modo, o discurso de alguns personagens é colocado a serviço de uma reinvenção da cultura, apontando, ao mesmo tempo, para a memória como veículo de transmissão da herança e da resistência do grupo, visando sua sobrevivência e ressignificação. E, quando suas histórias de

vida são lidas é que se reconhece como cada um se apropria dos signos produzidos nesse espaço, e como ocupa um lugar na comunidade, a fim de impulsioná-la numa direção, ao mesmo tempo, encontrar brechas para a realização de seus desejos, descobrir meios e modos para superar dificuldades.

Entretanto, em face da sociedade maior, as formas de se constituir e de se assumir como herdeiro, envolve numa representação mais individualizada, da ordem da personalidade: há que se ter uma marca de sucesso, e, para isso, é necessário brilhar fora do morro, possuir uma imagem que sustente e signifique, para os de fora, uma representatividade. Há um padrão cruzado de mensagens imagéticas, claramente marcadas pelos padrões empresariais e gerenciais de competência e sucesso, e um outro que insinua a “moralidade do morro”, que sustenta a imagem de uma família que se dedicou e se sacrificou pelos seus, havendo, em todos, um compromisso com os mais carentes, o desejo de ajudar, mas em primeiro lugar de superar suas próprias condições adversas.

Na Comunidade do Ilê

Na comunidade baiana em estudo, a herança é na linha matrilinear, ainda que sejam os homens que ocupam os cargos formais dentro do bloco. Suas marcas estão assentadas na religiosidade e na negritude. Essa sucessão se faz de mãe para filho, observando-se, nesse caso, um cruzamento entre gêneros, ancorado na transcendência dos orixás. É como se a herança fosse a homenagem de um orixá a outro. Observe-se que esses orixás são do sexo masculino. Trata-se do orixá obaluaê, que é o orixá de cabeça de Mãe Hilda e é este mesmo orixá que elege Vovê como seu guardião. Isso é notadamente observado na transmissão da liderança.

Sobressai-se tanto a noção de coletividade, como se prevalecesse a idéia de que, juntos, são mais fortes, quanto à valorização das práticas da origem étnica, apoiando-se no reforço da auto-estima.

Na medida em que o Ilê ganhou corpo e sua presença no carnaval baiano de fez expressiva, singular, foi se verificando a melhoria das condições de vida de seus dirigentes, que se traduzia na superação das adversidades de todo tipo. Os demais participantes foram então se incorporando por identificação com os discursos e por dados de afeto e acolhimento entre si.

Em que pese a condição instauradora desse sentido coletivo e comunitário, as pessoas frequentam a comunidade vindas de outros lugares, pois um novo espaço e um novo fazer foram instituídos. A Senzala do Barro Preto passou a ser um local de trabalho, porque a maior

parte dos que a frequentam residem em outros bairros, evidenciando claramente que mudaram de posição social. Permanecem no local apenas o terreiro de Mãe Hilda, sua residência e a de uma de suas filhas. Ainda que frequentem cotidianamente esse espaço, é perceptível que o vínculo, mesmo permanecendo, indica uma outra configuração sociocultural. Por isso que o Ilê, como instituição, representa um espaço consolidado e possível à materialização de vários objetivos existenciais, apresentando-se, por meio desse símbolo, como bandeira, signo e espaço de luta.

Buscando-se compreender a estratégia adotada por suas lideranças, observa-se, nitidamente, que a identificação com o projeto se dá por motivos diversos, mas apenas um entre todos entrevistados é que efetivamente ocupa o lugar de herdeiro e constrói seu projeto em torno de seus ideais. Ele é plenamente aceito por todos e consolidado na posição pela convergência dos demais, tornando-se, assim, o herdeiro de direito e de fato, sucessor do discurso étnico e religioso. Os demais aderem e postam-se a serviço de um empreendimento valioso e poderoso na restituição de lugares sociais. Sobrepuja-se aqui o discurso coletivizado da reafri-canização, da beleza negra, do valor do negro e da possibilidade de superação coletiva de uma etnia.

5.1.4 - A fabricação da experiência

Bauman (2001, p. 117) afirma que a fabricação da experiência fala e traduz as formas de vida em comunidades. Fabricar experiência é, para Bauman, uma forma significativa para os sujeitos, que, por meio de suas interações, passam a dar sentido e significado aos seus gestos, ações e, sobretudo, compreender-se mutuamente. Vivenciar situações de carência é algo comum entre os sujeitos das duas comunidades estudadas. Essa categoria nos permite problematizar tanto a situação social, quanto psicológica e cultural destes sujeitos.

Todos os entrevistados relatam, em suas histórias de vida, a experiência, sobretudo, de carência financeira e a restrição de acesso aos bens materiais e simbólicos estabelecidos pelas normas sociais dominantes. Quase todos relatam a experiência da pobreza familiar e a inserção precoce ao mundo do trabalho. Há, contudo, em suas falas, um forte sentimento de coesão familiar e, em alguns, um sentimento de terem sido privilegiados em relação a outras pessoas que, por certo, eram ainda mais carentes que eles. Valorizam o fato de terem se inserido precocemente na vida do trabalho e de serem lutadores, o que determinou a dominância de suas famílias na liderança em suas comunidades. A forma de acolhimento que puderam dar

a outros mais excluídos é também uma dominância entre eles. Alguns guardam sentimentos de gratidão pelo acolhimento recebido; outros se apresentam com a experiência internalizada de terem feito parte sempre de projetos coletivos. Parecem querer dizer que só unidos conseguem proteção e superação.

No Ilê Aiyê na Bahia o ponto espacial simbólico de coesão foi o do Axé Jitolu, candomblé de Mãe Hilda. Foi a partir dele que se desenvolveram novas formas de sociabilidade e de aglutinação e planejaram várias atividades. No começo, promoviam-se festas, jogos para adolescentes, passeios turísticos, e havia a disponibilidade de usar o próprio barracão, onde se desenvolviam as atividades litúrgicas, e também de lazer.

Refletir sobre a carência remete à temática da exclusão, mas, como salienta Bader Sawaia (1999), este é um conceito ambíguo, porque contém possibilidades compreensivas as mais distintas, que vão desde a desigualdade, como resultante de deficiência ou de falta, tanto individual quanto coletiva, até a injustiça social. Se considerada em seu aspecto econômico, a exclusão pode ser vista como correlata à pobreza; e se analisada em termos social, pode embasar-se no conceito de discriminação. Por isso, Sawaia, propõe que se pense nesse fenômeno como,

[...] um processo sócio-histórico, que se configura pelos recalcamientos em todas as esferas da vida social, mas é vivido como necessidade do eu, como sentimentos, significados e ações [...] as exclusões contêm nuances de dimensões distintas, havendo uma dimensão objetiva da desigualdade, uma dimensão ética da injustiça e uma dimensão subjetiva do sofrimento [...] um fenômeno contraditório, pois no seu mecanismo a sociedade exclui para incluir, portanto em lugar da exclusão propõe que se pense sempre num binômio dialético exclusão/inclusão. [...] essa dialética gesta subjetividades específicas que vão desde o sentir-se incluído até o sentir-se discriminado e revoltado. [...] isso não pode ser explicado apenas pelas determinações econômicas elas são determinadas e determinam formas diferenciadas de legitimação social e individual (SAWAIA, 1999, p. 8).

Na contemporaneidade, mundializada pelas práticas e políticas neoliberais, vê-se que as relações entre economia, sociedade e política mudaram. Entretanto, na busca de compreender o que se passa nessas duas comunidades pesquisadas, depara-se com um processo anterior que está na base da formação histórica da sociedade brasileira, – na matriz da ordem escravagista,⁴³ nos processos de colonização desenvolvidos e nos processos políticos de urbanização implantados ao longo da história do Brasil. Esse retrato geosociopolítico que se implantou ao longo do desenvolvimento do país continha os germes da exclusão, ao criar as condições apropriadas para localização e surgimento de moradias periféricas e favelizadas. Na compreen-

⁴³ Para Robert Castel, o emprego do termo exclusão só deve ser usado em situações e sociedades específicas, naquelas, por exemplo, descritas por Louis Dumont (1983), caracterizadas por uma pirâmide de *status* e de sacralização de tradições. Mas também completa se pensar, segundo esse teórico, que as sociedades escravagistas mantêm uma posição de alteridade total, com a ausência possível de direitos e de reconhecimento social.

são dessas duas realidades, é possível distinguir-se, então, dois discursos identitários: o da favela e da pobreza no Rio de Janeiro; o da discriminação étnica e social na Bahia.

Mais interessante ainda é se pensar o que ambas as comunidades ensinam em suas lutas e projetos. É possível, como síntese, apontar para a identificação entre os integrantes desses processos, por viverem coletivamente as mesmas dificuldades, para esse nível de experiência que ensinou aos sujeitos desenvolver significados compartilhados e um sentido comum que os levou a fabricar uma experiência original do que é ser negro e do que é ser do morro e do samba. Algumas aprendizagens ocorreram por via da tradição; outras resultam de novas práticas, redesenhadas por componentes geracionais distintos.

Na Comunidade da Mangueira

Na comunidade da Mangueira, a experiência fabricada é dupla e paradoxal, de exclusão *versus* solidariedade, visto que através da união das duas famílias – a de D. Neuma e a de D. Zica, aprendem num padrão cruzado pelo qual podem se sustentar e dar sustentação a outros que julguem merecedores. Daí a forma como constroem seus heróis e seus mitos. Heróis são os sofredores, os que aguentam o sofrer para depois superá-lo quando a oportunidade surge. Há então, como um dos valores encarados pela comunidade, a prática da filantropia, se dá retraduzida no acolhimento dos mais carentes. Mas há ao mesmo tempo uma percepção de que é preciso estabelecer relações com “os de fora” para forçar o surgimento de oportunidades. Isto pressupõe acordos que são ao mesmo tempo inconscientes e sociais. Tais acordos determinam os papéis das lideranças e são conduzidos para sustentar o modo de funcionamento da comunidade. O que só é possível pelo estreitamento dos laços de identificação e pela partilha do mesmo objeto que tomam como tarefa: sobreviver e conquistar um lugar de dignidade. São subjacentes a todos esses gestos, a preservação de suas memórias, a construção de suas tradições, a eleição e distinção entre o sagrado e o profano para que tenham um imaginário como sustentáculo de suas ações.

Cumpra também se perceber como transformam o produto “samba” em uma atividade não apenas de lazer, mas, principalmente, num meio de se afirmar como pertencente à uma cultura nacional, cujo lugar autêntico é lá, no morro, uma área de pobreza. Além disso, o samba constitui-se numa “moeda de troca” para o acesso a outros bens da sociedade global.

Fabricar a experiência é, assim, inventar novas possibilidades de vida, que significa agenciar práticas e fazeres para instituir um lugar social. Percebe-se, nessa fabricação, um co-

adjuvante notável que é o próprio discurso produzido, inicialmente pelo Outro, mas depois reapropriado pelos de dentro, como nos disse uma das entrevistadas [...] “cansei de ser aquilo que falavam de mim, agora eu quero ser protagonista da minha própria história”.

Desta forma acredita-se que a fabricação da experiência é produzida em âmbitos diferenciados: O primeiro deles é pela relação intersubjetiva dos sujeitos que lá convivem — pela identificação entre si, constituindo-se no núcleo central desta produção. O segundo é o desenvolvimento e comparação com os de fora, com o Outro, que o ameaça, mas também o seduz, e levanta assim novas possibilidades; o sujeito rearruma seu projeto dentro desse campo de possibilidades.

[...] um projeto existe no mundo da intersubjetividade [...] mas, é sobretudo, o instrumento básico de negociação da realidade com outros autores, indivíduos ou coletivos. Assim, ele existe, fundamentalmente como meio de comunicação, como maneira de expressar, articular interesses e objetivos, sentimentos, aspirações pra o mundo (VELHO, 2003, p. 103).

Por último, o âmbito em que esses espaços ganham contornos institucionais, evoca aqui as marcas contemporâneas das políticas afirmativas, todas empenhadas em construir uma instituição formal.

Na Comunidade do Ilê

Esta experiência produzida e fabricada no Ilê é resultante da união de pessoas negras, num barracão ou terreiro de candomblé, e foi sendo consolidada através de várias práticas. Quando não estava a serviço dos rituais religiosos, durante o dia, o barracão era utilizado como abrigo e acolhimento de outras manifestações, sendo consolidado nesse espaço com uma postura de reforço à auto-estima dos negros podiam e deviam sentir-se bonitos e orgulhosos como negros, solidificando sua auto-estima. Era um espaço em que cada um podia sentir-se feliz como participante de uma comunidade; aos poucos puderam produzir um discurso e sentimentos partilhados que acenavam a possibilidade e necessidade de fazer mudanças e de conquistar outros espaços de relevância social. Foi a partir desse território de resistência que iniciaram seus ensaios, e suas tentativas de mostrarem-se aos outros.

O que se observa, com a análise desse indicador, é que o vínculo e a experiência em comum entre os entrevistados concernem à sua condição de “ser negro” e de ser excluído socialmente.

Mas há como base fundante desta fabricação, a própria experiência produzida a partir do culto africano do candomblé. Singularmente, através do acolhimento que fizeram de si -

mesmos e de todos aqueles que julgaram merecedores, fortalecem suas identificações. Através da partilha e do pertencimento a um lugar e dos vínculos desenvolvidos de uma irmandade, começam a sentir ser possível elaborar projetos e planos de mudança para si. A confiança que os uniu veio através do reforço de suas crenças religiosas, e da percepção de que era possível ser diferente e aceito por uma sociedade maior. De início foram cautelosos, mas aos poucos, na medida em que ganham adeptos, inclusive do meio artístico de Salvador, vão se fortalecendo em suas ações.

De modo semelhante à outra comunidade pesquisada, alguns coadjuvantes apareceram neste processo de fabricação. O que se verifica de início, é uma dimensão intersubjetiva, como estruturadora dessa produção. Da união entre os iguais, se consolida a necessidade de operar mudanças, e o sentimento gerado de seu sucesso na Escola Anísio Teixeira – A escola Parque – os fez acreditar ser possível. Fortalecem-se como grupo. Ao vivenciarem na escola, relações de acolhimento e sucesso em suas ações, tiveram nesta interação, uma resultante positiva, dessa experiência, que os impulsiona a instituir formalmente uma organização, aprendem e institucionalizam-se.

5.1.5 - Desenvolvimento da consciência coletiva – ação, ato e consciência

A discussão da categoria ação, como elemento constitutivo da identidade, atravessa múltiplas compreensões, posto que, num determinado nível, a identidade pode ser compreendida como um processo decorrente das relações que um determinado sujeito mantém com os outros, enquanto pertencentes aos grupos de referência que o circundam. Tais relações instituem esse sujeito foco, mas também determinam quem ele é por meio de seus pares, pois, na interação, situam-no num lugar e num determinado papel. É também por meio da relação que cada sujeito estabelece com a sua comunidade, com a sociedade, que se pode compreender que é pela sua prática, pelo seu agir, pela sua ação que ele se define e representa a si mesmo. Para Ciampa (1984), é pela ação, pelo agir, pelo fazer que alguém se torna algo, o que, para ele, permite a constatação de que o sujeito é e se torna alguém pela sua própria ação. Gerard Mendel (2002) desenvolve esse conceito de ação, ao salientar um *continuum* da ação, ao qual chama de ato. Ressalta Mendel que o ato é a ação mais “alguma coisa”. Propõe, como definição disso, o ato como sendo um processo de interatividade entre um sujeito portador de um projeto (ação) e a realidade relativa a esse projeto.

Entretanto, em qualquer dos casos abordados neste trabalho, a ação e o ato implicam movimentos voluntários de um sujeito, pressupondo uma intenção de alguém em se tornar, ratificando-se pelos seus fazeres. Cumpre então considerar dois aspectos primordiais: o reconhecimento de si mesmo numa dada circunstância; e a percepção de uma realidade que o envolve e o conduz a determinadas ações. Tentando extrair as formas mais subjetivas de interpretação que se possa ter dos fatos e das intenções, compreende-se que o sujeito, ao agir, reconhece-se como ser consciente de sua realidade, mesmo que seu grau de conhecimento/consciência seja concernente a uma realidade circunscrita e dada. Enfim, o que se busca efetivamente reconhecer no presente estudo é o seguinte: em que medida os sujeitos entrevistados possuem consciência de si mesmos e de sua realidade imediata; e como essa consciência é o móvel que os impulsiona a agir. Nessa categoria se encontram graduações de nível de ação/consciência. Algumas delas são ações originadas na consciência pessoal que o sujeito tem de si e de seu contexto, pressupondo a um ato volitivo de querer mudar a situação, o que configura a ação intencional e consciente. Em outro nível, a consciência encontra-se diluída em outra perspectiva e aparece como forma de fazer por impulso, por imitação ou apenas para continuar o que aprendeu que deveria ser feito e/ou porque vislumbra uma oportunidade de sobreviver através dessas práticas, as quais têm como consequência o surgimento da consciência mais sutil do problema que enfrenta e de si mesmo. A dimensão de um ato pode ser entendida quando interligada a um projeto de um sujeito. Esse projeto teria, assim, vocação e desejo, sob condição de ter sido concebido corretamente, apresentando conjuntamente a deliberação, a decisão, a vontade, em perfeita interatividade com o real, inscrevendo-se nessa sem resistência. As forças internamente motivadoras desse processo residem na conexão dual original do sujeito com o mundo e em sua mediação, a atividade com objetos e o contato social. Seu desenvolvimento gera não só uma dualidade de motivação de ações, mas, devido a isso, também sua subordinação, dependendo das relações objetivas que se abrem para o sujeito e nas quais ele entra. O desenvolvimento e a multiplicação dessas subordinações são especiais em sua natureza e aparecem somente em condições de vida do homem em sociedade, não dirigido pela autoconsciência.

Para Leontiev (1978), a consciência surge pelo ato e condiciona o tipo de sujeito a ser construído. Primeiramente, é uma reconstrução da esfera de relações com outras pessoas e com a sociedade. Se, nos estágios iniciais, a sociedade é descoberta por meio de contatos crescentes com aqueles que estão ao redor da pessoa e, por essa razão, predominantemente em

suas formas personificadas, então, nesse momento, essa situação se reverte: as pessoas ao redor começam, cada vez mais, a agir através de relações sociais objetivas.

A necessidade de o sujeito orientar-se no sistema, ampliando suas conexões com o mundo, revela-se, agora, em seu novo significado: como aquele que dá lugar ao processo de desdobramento da essência social do sujeito. Em toda sua completude, esse desdobramento constitui uma perspectiva de processo histórico. Em conformidade com a formação da personalidade em um ou em outro estágio do desenvolvimento da sociedade e, dependendo do lugar que o sujeito ocupa no sistema das relações sociais em andamento, essa perspectiva aparece como se apenas eventualmente contivesse em si o “ponto terminal” ideal. Mudanças ainda mais profundas marcam os níveis subsequentes de desenvolvimento até o nível em que o sistema de relações sociais objetivas e sua expressão adquirem um sentido pessoal próprio. Naturalmente, os fenômenos que ocorrem nesse nível são ainda mais complexos e podem ser verdadeiramente trágicos, mas, mesmo nesse caso, a mesma coisa acontece: quanto mais a sociedade se revela para a pessoa, tanto mais completo se torna seu mundo interno.

O fato é que, as impressões anteriores, as experiências e as ações reais do sujeito não aparecem para ele, de forma alguma, como camadas dormentes de sua experiência. O tema de suas relações e de suas ações e, por essa razão, sua contribuição transforma-se em sua pessoa. Uma coisa no passado morre, perde seu significado e converte-se em simples condição e meio para sua atividade: as atitudes, habilidades e estereótipos de comportamento desenvolvidos. Todo o resto aparece para o sujeito a uma luz completamente nova e adquire um novo significado, o qual ele não percebeu antes. Finalmente, algo no passado pode ser ativamente rejeitado pelo sujeito e, psicologicamente, cessa de existir para ele, embora permaneça em sua memória. Essas mudanças ocorrem gradualmente, mas podem se concentrar e podem compreender abalos ou choques morais. A reavaliação resultante do passado, que se estabelece durante a vida, conduz ao fato de que o homem descarrega de si o fardo de sua biografia. Isto por si só não indica que as contribuições da experiência para a pessoa dependeram de sua própria vivência e se tornaram sua função.

Isso parece ser possível por causa do novo movimento interno que surgiu no sistema da consciência individual, o qual Leontiev chama, em sentido figurado, de movimento “ao longo da vertical”. Mas não se pode pensar que as mudanças importantes no passado foram produzidas pela consciência, pois a consciência não as produz, simplesmente as mediatiza. As mudanças são produzidas pelas ações do sujeito, às vezes até ações externas, quebras de contatos prévios, uma mudança na profissão, uma entrada prática em novas circunstâncias.

Nessa abordagem, ocorre uma expansão na atividade do homem, tanto em direção ao passado, quanto em direção ao futuro. Assim como o passado, o futuro está também presente no horizonte da pessoa. A perspectiva de vida que se abre diante do homem não é simplesmente um produto de um “reflexo deixado para trás”, mas também sua propriedade. Uma pessoa é criada por circunstâncias objetivas, porém não de outra forma, senão através de todo o agregado da atividade que efetua suas relações com o mundo. As características da atividade também formam aquilo que determina o tipo de sujeito que se forja.

Mas, para fins do presente trabalho, o que se tem de prioritário é que a consciência do pertencimento a uma condição de desinserção cria fortes laços de identificação entre os sujeitos, que, abrigados por ações de seus ascendentes, leva-os a compreender, de forma diferenciada, os seus próximos e seus projetos, apoiando-os também em suas vivências de rejeição.

Na Comunidade da Mangueira

Na comunidade da Mangueira, também se destaca um discurso representativo do que estamos chamando de consciência pessoal e reflexiva:

Eu não aceitava muito as coisas como eram e sabia que tinha que me instrumentalizar melhor pra compreender as coisas e situações direito para ser diferente, para conseguir um vínculo com a sociedade mais formal. Eu tinha pressa em devolver aos meus avós o que eles tinham feito por mim, assim como queria desonerá-los. Aprendi muitas coisas com meus avós. Algumas coisas importantes eu tinha que fazer valer. Entender, enxergar as dificuldades que se apresentam. A gente tem uns enfrentamentos que são naturais, mas depois compreende que são socialmente instituídos, e termina se tendo um caminho a percorrer. Herdei um legado, um verdadeiro bastão. No começo não fica muito claro, mas o importante é não enfraquecer diante desses limites existenciais. Essa forma de enxergar, eu só vim a ter mais recentemente. Através do conhecimento acadêmico é que encontrei formas de dar nome às minhas produções. No começo agia por *feeling*. Também tem um dado. Eu comecei a me sentir usada pelos jornalistas e historiadores, e a verdade nem sempre aparecia. Eu sempre era vista pelo sentimento do outro. Comecei a questionar o que estava errado. Eram eles ou nós? Reconheço que nós não tínhamos conhecimento de parte de nossa história. A gente vivia sendo o que eles diziam. Nós íamos deduzindo nossos valores, mas agora resolvi mostrar como nos vemos. Por isso, foi importante mergulhar na minha história, de uma forma melhor. Fazer um exercício de protagonismo de minhas ações. Compreendi que não é o sentimento do outro que importa, mas o nosso mesmo. Tenho uma responsabilidade social com a comunidade e um papel neste processo civilizatório, afinal de contas tento amenizar alguns caminhos, e, neste caso, o instrumento que escolhi [o violino] tem essa representação (Depoimento de Nilcemar Nogueira, junho de 2006).

Alguns sujeitos assumem seus papéis perante a comunidade, e suas ações são assim características como ação por continuidade, como frisa “Foi sempre assim com minha mãe, dizem elas, e enquanto minha tia estiver viva vou continuar por aqui”. Mas há, entre elas, uma identificação com o projeto, que varia de intensidade. Uma dessas pessoas é compenetrada de

sua missão; outra igualmente dedica-se à comunidade, demonstra prazer no que faz e como faz. Note-se, que só uma delas mora efetivamente na comunidade da qual se retro-alimenta. Uma diz que tem dois carros, e que quando vem ao morro usa o “fusca”. Há um disfarce de quem é ou de como se sente verdadeiramente. O legado é um peso para essa pessoa?

Também há outras pessoas que se encontram vinculadas por uma imitação de práticas. Descendo na escala genealógica, as netas dessas matrizes herdeiras do projeto do samba já têm marcas mais tênues, mas que se enquadram melhor na categoria por imitação, revelando pouca reflexão sobre suas escolhas, sendo estas, motivadas por adesão ao que esse projeto significa no presente momento, como um lugar de abrigo ao politicamente correto, do qual o sujeito extrai um novo significado para si mesmo. As ações são motivadas apenas por impulso, por um desejo de vir-a-ser, sem consciência mais profunda das consequências, havendo quase que uma adesão visceral às idéias e sonhos que dão vida à comunidade. Entretanto, cabe acentuar que o sentimento do coletivo e a identificação com a história da Mangueira, transformam essa consciência em determinação e engajamento.

Na Comunidade do Ilê

Na comunidade baiana do Ilê, Vovô é o sujeito representativo dessa consciência pessoal e reflexiva; como fundador do grupo, ele diz ter começado a se conscientizar por meio da educação que recebeu de sua mãe:

Eu tenho uma vantagem sobre a maioria dos filhos de família negras da Bahia, pois sempre soube ser um descendente da família negra de lá. Sempre fui orientado a procurar sempre ser o melhor em todos os sentidos, pois negro sempre é vilão, e eles nunca se preocupam conosco, e por isso fiz a minha parte. E essa orientação eu venho acompanhando nesses 44 anos, com todos que de cá se aproximam: diretores, músicos, componentes, filhos de santos e afins. Por isso que eu tenho tanto orgulho dessa minha formação de categoria em negritude. Agradeço a mãe por ter formado esse produto que mudou a cara e a cabeça da Bahia (Depoimento de Vovô, em entrevista realizada em 05/05/2007).

Em ações por continuidade, os membros referem-se, sobretudo, aos descendentes consanguíneos da matriarca do Ilê Jitolu. É assim íntimo os vínculos entre as práticas religiosas e as atividades do bloco, como consequência dessa herança étnica cultural.

Alguns dos entrevistados, no entanto aderem ao projeto mais como imitação, o que se percebe nos depoimentos daqueles cuja aderência é mais recente. São os que tendem a buscar algo de “sucesso” para sua valorização pessoal. Reiteram: “Eu também, sou quilombola”, o que prova uma adesão ao discurso mais significativo que permeia o imaginário negro na atualidade.

5.1.6 - Matrizes de referência – educação/escola, família e classe social

Matriz é uma palavra com radical grego, “meter”, o que está na gênese, na origem. A palavra “matriz”, do latim *matrice*, quer dizer “lugar onde algo se gera ou se cria. Confere-se, então, ao termo um caráter fundante, mas que possui uma condição de se reeditar, de se reproduzir. A matriz é, ao mesmo tempo, uma organização pessoal e uma organização social. Do ponto de vista pessoal, vai sendo construída pelo sujeito nas interações, nas aprendizagens e nas comunicações com os outros, resultando em dados da realidade, múltiplos e heterogêneos, sendo registros fundamentais para o sujeito se compreender e se articular com os demais. Essa matriz tem uma característica de ser vincular, compondo uma estrutura interna complexa e contraditória; tem uma forte influência do social, mas inclui dados afetivos, emocionais e esquemas de ação. Esse modelo construído em nossa trajetória sintetiza e contém nossas potencialidades; não constitui uma estrutura fechada, sendo um processo em construção – *Gestalt-gestaltung*.⁴⁴ Essa estrutura complexa forma uma trama de vínculos e de relações sociais, de linguagem e de símbolos que determinam o modo de ser do sujeito, gerando um modelo interno intimamente ligado à sua identidade, na relação consigo mesmo e com o mundo e como interpretação do real. A constituição dessas matrizes é particular de cada sujeito.

Ana Quiroga⁴⁵ (1980) afirma o seguinte:

Cada um se constitui em uma práxis, em uma dialética de transformação de si e da realidade, ou seja, em aprendizagem; somos seres sociais e cognoscentes. Somos em cada aqui e agora o ponto de chegada de uma história social e vincular. [...] Cada experiência vivida pelo sujeito vai imprimindo marcas, inscritas no psíquico, e consolidam ou inauguram uma modalidade de ser no mundo [...] Esses modelos estão intimamente ligados a nossas identidades, pois tem traços em comum com outras histórias, mas têm particularidades que surgem de nossas peculiaridades (QUIROGA, 1980, p. 36).

Do ponto de vista social, há, contudo, estruturas mediadoras mais marcantes e definitivas no acontecer do sujeito. Servem de referência para a forma de se ajustar ao mundo, de compreendê-lo. Nessa perspectiva teórica, as referências são pontos nodais para a aprendizagem, e estas correspondem à interação do sujeito com o ambiente.

Pierre Bourdieu (1981) afirma de modo mais elaborado, a noção da importância de instâncias sociais mediadoras, as quais segundo esse teórico são: a família, a escola e a classe social, responsáveis, em última instância pela transmissão do capital cultural. Para Bourdieu, é nessas instituições mediadoras e estruturais onde o homem forma seus *habitus*. O homem é

⁴⁴ Gestalt–gestaltung refere-se á um processo de configuração uma estrutura – em estruturação constante.

⁴⁵ Ana Quiroga, a última companheira de Pichon Rivière, é, hoje, responsável pela divulgação das obras desse teórico.

fruto da educação que recebe e de suas condições socioeconômicas. Emerge e absorve o ideário de uma classe social e o seu referente capital simbólico, diz esse teórico. Esse capital é também fundado numa família de onde o sujeito absorve um *habitus*, o qual é reafirmado no sistema escolar que ele frequenta e na classe social que permeia suas relações.

Na Comunidade da Mangueira

Em relação à classe social das famílias tidas para este projeto como herdeiras, vê-se que ambas, quanto à sua origem, são provenientes de camadas populares, ou de baixa renda, havendo, contudo, contrastes em relação a seu capital social e cultural. Na família de D. Neuma, em que pese esta ser reconhecida como uma mulher muito inteligente, seu nível de escolaridade não ultrapassa a instrução secundária, embora seja reconhecida como tendo sido grande educadora no morro, conforme relato de uma das filhas: “[...] ensinava o Português tanto a alunos da Fundação Getúlio Vargas que subiam o morro para aprender com ela, como inventou um método para ensinar as crianças do morro que tinham dificuldades de aprendizagem”. As suas filhas, porém, aprenderam com ela a dar mais valor ao trabalho do que aos estudos; somente na segunda geração é que o nível de escolaridade pôde, progressivamente, se elevar, formando-se, assim, um sistema de *habitus* mais voltado ao controle da sexualidade e da moralidade do que ensejando um desejo e uma herança de ascensão para o destino de suas herdeiras.

Sobre esse sistema de valores em torno da cultura escolar, afirma Bourdieu:

As atitudes dos membros das diferentes classes sociais, pais e crianças e, muito particularmente, as atitudes a respeito da escola, da cultura escolar e do futuro oferecido pelos estudos são, em grande parte, a expressão do sistema de valores implícitos ou explícitos que eles devem à sua posição social [...] existindo uma concordância plena entre a vontade das famílias e as orientações tomadas (BOURDIEU, 2004, p. 46).

Já na outra família herdeira do *lugar do samba*, aparece, em suas histórias vinculares, uma figura que exerce um grande poder simbólico, determinando a seus herdeiros, sobretudo à sua sucessora Nilcemar Nogueira,⁴⁶ o determinante desejo de ascender socialmente através dos estudos. Credita-se à figura de Cartola a responsabilidade por ter engendrado este valor em seus descendentes. Cartola, ele próprio, com pouca instrução formal, lia muito literatura e tinha acesso a bens culturais simbólicos relativos a categorias universais e a classes de nível socioeconômico

⁴⁶ “A identificação dele era comigo; depositou muita esperança e expectativa em mim”.

mais elevado.⁴⁷ Essa influência se revela quando se observa que a sua maior representante, hoje, tem formação acadêmica em nível de mestrado completo e ensina em Universidades do Rio de Janeiro, o que propicia a essa família um aporte de capital cultural superior.

Conforme o próprio Bourdieu destaca:

A influência do meio linguístico de origem não cessa jamais de se exercer, de um lado porque a riqueza, a fineza e o estilo de expressão sempre serão considerados, consciente ou inconscientemente, em todos os níveis e em graus diversos [...] de outro lado porque a língua não é apenas um instrumento eficaz do pensamento, mas fornece, além de um vocabulário rico e variado, sintaxes – isto é, sistemas de categorias complexas, de maneira que a aptidão para o deciframento e a manipulação de estruturas complexas, quer lógicas ou estéticas, parece função direta da complexidade da estrutura da língua falada inicialmente no meio familiar, que lega uma parte de suas características à língua adquirida nos meios escolares formais (BOURDIEU, 1996, 1998, p. 46).

Nesse aspecto, creditamos que as habilidades linguísticas de Cartola, aliadas às relações afetivas fizeram desta sua herdeira uma pessoa mais apta a um nível de conhecimento mais elevado. O modo pelo qual esta ala de sucessores do samba desenvolve seu trabalho revela uma marca diferencial; de que é exemplo a aula de violinos para crianças do morro.

Na Comunidade do Ilê

Em relação à origem social dos fundadores desse projeto, todos são de classe social baixa, do ponto de vista econômico, havendo referências de que, desde cedo, precisaram trabalhar para ajudar no sustento de suas famílias, para a sobrevivência pessoal e até mesmo para ter acesso a objetos de consumo desejados. Mas há, em todos eles, a expressão de orgulho por terem, de alguma forma, conseguido certa ascensão social: “Eu hoje não me sinto burguês; mas gosto de comer uma boa comida e de tomar meu uísque.” (Depoimento de Vovô). Todos ostentam carros de modelos atuais.

A família é, para todos os componentes, sua grande matriz, sobretudo para os fundadores da instituição. Mesmo aqueles cujos pais não eram ligados a movimentos de negritude, têm a mãe-de-santo como referência familiar – são filhos-de-santo e por ela se sentem adotados. Nessa família ouviram sempre que deveriam se orgulhar de ser negros e de ter usado tranças nagôs desde pequenos. Nessa família e comunidade, aprendeu-se também a gostar de festas e de se reunir para partilhar vicissitudes.

⁴⁷ Além de ter se dedicado muito a leitura de grandes romances clássicos, consta de sua historiografia, que desde cedo aprendeu a tocar violão e quando em criança sempre assistiu a grandes concertos musicais clássicos de Bach e Tchaikovsky, o que lhe determinou um gosto musical eclético, sendo exatamente por isso respeitado pelos próprios sambista do morro.

A educação formal, no Ilê, também foi valorizada, conforme depoimento de Vovô: “Mãe sempre dizia que nós tínhamos que ser bons no que fazíamos e a educação era importante.” Há uma referência constante em relação à Escola Parque, onde a maioria dos dirigentes estudou e onde diz ter aprendido uma parte essencial dessa forma de ser. Sem dúvida, a Escola Parque foi a configuração do ideal libertador empreendido pelo Movimento da Escola Nova, cujo principal representante foi o educador Anísio Teixeira. Nessa instituição, os dirigentes afirmam ter se conhecido e enfatizam que foi nela onde tudo começou. Alguns têm escolaridade superior; outros apenas o ensino médio, porém estes são orientados por uma equipe de professores universitários identificados com o projeto do Curuzu.

A teoria de Bourdieu (2004) sinaliza que a matriz, efetivamente, é determinante da percepção dos sujeitos. Agregue-se a isso que essa família, em torno da qual se desenvolvem e se estruturam tais práticas, já possuía por tradição de seus antecedentes esses ideais; um avô materno de Vovô tivera um bloco de carnaval em estilo de afoxé, o qual se chamava “O Africano Ideal”. Constata-se, sem dúvida, que o mandato foi assumido.

Observa-se, ainda nas entrelinhas das conversas mantidas e das entrevistas realizadas, que, nessa família, a sexualidade é assumida de modo mais livre — quase todos estão na segunda ou na terceira relação e todos têm vários filhos. Dizem: “São os meus tesouros.” Os filhos são vistos como “patrimônio e continuidade da raça”. O próprio Vovô tem três filhos e nenhum dentro do casamento. Tudo isso é visto como algo da ordem comunitária, portanto é consentido.

5.1.7 - Marcas e sinais – arte, religião e língua/linguagem

Encontram-se, na categoria marcas e sinais, aquilo que há de mais antropológico na presente pesquisa, pois as marcas e os sinais desenvolvidos pelas comunidades são demarcadores de identidade dos sujeitos que nela convivem, sobretudo daqueles que instituem esses movimentos de cultura. Toda identidade é construída pela marca da diferença, isto é, para existir, depende de algo fora dela. Toda identidade, por isso, é sempre relacional; difere de algo externo, mas que a baliza o dentro. Essa distinção se instala por aquilo que ela não é. Nesse sentido, os símbolos e as marcas são os principais elementos constitutivos dessa identidade partilhada com os demais, como no caso das assim intituladas identidades culturais. Marcas e sinais são estabelecidos muitas vezes por meio de antecedentes históricos, embora, muitas vezes, se verifique que, nessa busca, eles estão se reinventando.

Bourdieu ressalta que os sistemas simbólicos são, ao mesmo tempo, instrumentos de conhecimento e de comunicação e detêm um poder de construção da realidade, os quais ordenam esses conhecimentos, pois estruturam e permitem o entendimento imediato do mundo, gerando um espaço comum de compreensão. Os símbolos são, para ele, instrumentos, por excelência, da integração social.

Muitas marcas e sinais são concernentes a sistemas de classificação específicos, que apontam para dimensões distintas, pois envolvem reivindicações essencialistas sobre quem pertence e quem não pertence a um determinado grupo identitário, como o que na Bahia sustenta o discurso do Ilê Ayiê, quando se diz ser um bloco de negros, ainda que não se reconheça como racista. Tal procedimento, entretanto, permite aos seus filiados diferenciarem-se e definirem-se como tendo uma identidade. Muitas vezes, essas reivindicações são baseadas na natureza, como é o caso das versões das identidades étnicas, nas relações de parentesco e nas questões de gênero.

Em ambas as comunidades, a música e a dança são consideradas expressões de arte mais características de seu fazer. Há uma grande similaridade entre as duas comunidades pesquisadas, nesse sentido; a arte foi a grande metáfora expressiva de suas vivências. Dizem-se e afirmam-se pela música, pela dança e pelos seus aspectos mítico-religiosos.

A religião consiste num dos sinais mais marcantes para a definição das culturas, e sempre foram a pedra de toque dos estudos antropológicos, que identificaram esses traços como as evidências mais comuns das diferenciações identitárias.

Os povos e grupos humanos sempre desenvolveram explicações sobre suas origens e futuros, definindo suas prescrições e proscricções. Estas eram feitas contendo suas cosmovisões sobre a natureza e sobre seu modo de viver e se relacionar entre si. Assim instituíram-se. A vida social forja-se a partir desses princípios regidos por determinados códigos e acordos previamente estabelecidos em suas origens. A religião constitui-se num desses códigos, através dos quais é possível se ler em suas tessituras, as estruturas simbólicas e as práticas de cada grupo.

Para Lévi Strauss elas são instrumentos mediante os quais o homem se situa em sua cultura, nem sempre isso se dá pela dimensão da consciência e sim pela ordem tácita e guarda um certo grau de alienação.

No presente estudo, porém cumpre distinguir o significado simbólico que tem a religião para as duas comunidades pesquisadas. Todos os fundadores do Ilê Ayiê são adeptos do candomblé, religião africana de origem iorubá, enquanto os dirigentes do Centro Cultural Car-

tola e da Escola de Samba Estação Primeira de Mangueira quase todos negam à adesão a qualquer crença específica, mas firmam que a Mangueira *é sua religião*, o que aponta para uma distinção sensível entre os conceitos correlatos de religião e crença. A religião vivenciada como uma ligação com o divino, pressupondo uma dimensão não compreensível da existência humana, mas de significado relevante na vida dos que a praticam. Desse entendimento decorre a separação entre atos e atitudes sagrados e profanos. Já nas crenças cada um se constitui como um sistema que concerne ao ser e à natureza da(s) divindade(s), seu culto e tudo o que implica de preceitos e obrigações.

A linguagem é um das características inerentes à evolução da espécie humana. Para os antropólogos em geral a linguagem surgiu em decorrência da necessidade de sobrevivência da espécie, que movidos pela premência de transformar a natureza, agrupam-se e dividem a tarefa entre si, apontando a incipiente divisão do trabalho e surgindo a cooperação, concomitantemente com a linguagem. Desta forma, a linguagem é produto de coletivos humanos. O trabalho humano pode a partir dessa sua função concomitante, ser planejado e projetado antes de ser executado, trazendo em si, uma função ontológica específica para a os homens – a projeção de um futuro auxiliando a ampliação das noções de tempo e espaço através da compreensão abstrata inerente à função da linguagem. Devido ao desenvolvimento do cérebro humano, numa rica e complexa capacidade de comunicação de idéias e sentimentos.

Esta complexidade tem a ver com o alto grau de abstrações, o que pode ser ilustrado pelo fato de que o homem é o único ser produtor de signos, de tal modo que o significado da palavra “boi”, não é o animal boi, o referente em si, mas o seu conceito. Ao ser capaz de perceber intervalo entre as palavras e as coisas, o homem se desprende de sua condição animal.

Cumprе ressaltar: sem linguagem não há cultura, que, como transformação da natureza, é um sistema simbólico de comunicação inter-humana. Signo e símbolo se imbricam, pois. O que define essencialmente a condição humana é a ordem simbólica na qual vive.

Um exemplo disso é dado e explicado pela antropologia: O incesto é proibido, pelo que se sabe, em todas as culturas, não porque se constitui um problema moral, mas porque confunde as relações de aliança e relações de parentesco. Tal confusão destruiria a linguagem sociocultural, na medida em que se ficaria sem saber quem é quem. O mito de Édipo, a esse respeito é lapidar, tal como apresentado na tragédia de Sófocles. Édipo: filho e marido de Jocasta? A interdição desses lugares – que são papéis – instaura a loucura, que em seu *pathos*, chega ao extremo da auto-punição. Jocasta se enforca. Édipo fura os próprios olhos. A leitura psicanalítica dessa dupla psicose não deixa dúvidas: de um lado um projeto estrangulado de

família; de outro, a cegueira de quem havia sido o decifrador de um enigma, o da Esfinge, mas não fora capaz de ver o que era claro como o dia, seu próprio enigma, a despeito de todas as advertências do oráculo – Tirésias, o vidente, que era cego quanto ao parricídio, e ao incesto – Édipo mata o pai, Laio.

É também, através da linguagem que significados e sentidos, associados aos conhecimentos e práticas produzidas numa coletividade podem ser partilhados, sendo possível se reconhecer a visão de mundo de cada grupamento humano. Por isso tem-se que a linguagem também nos permite considerá-la como produto histórico de cada época específica.

Para Silvia Lane,

a aprendizagem da língua materna insere a criança na história da sua sociedade, fazendo com que ela reproduza em poucos anos o processo de “hominização” pelo qual a humanidade se produziu tornado-se produto e produtora da história do seu grupo social (1984, p.33).

Importa assinalar que a linguagem também cumpre outras funções importantes, que concerne ao processo de trocas simbólicas, é o que torna possível a aprendizagem e a mudança de comportamentos. Assim ela é também um instrumento de poder estruturador de práticas e ações, quando um significado ganha contornos únicos de conhecimento e valor universal. Daí porque Paulo Freire sempre propôs a necessidade da problematização dos significados para fazer aflorar a consciência crítica dos sujeitos.

Na Comunidade da Mangueira

Na Mangueira, as marcas identitárias encontram-se em constante processo de refazimento. A cada momento elas se reinventam, mas, ao mesmo tempo, reafirmam suas tradições, sobretudo em relação ao samba. Observa-se uma visão dual nesta comunidade. De um lado, as herdeiras ligadas à escola de Samba tendem ao desejo de legitimar o samba tradicional, e as escolhas de seus enredos sempre trazem uma perspectiva de afirmação do lugar da Estação Primeira. Além disso, através da Escola da Mangueira do Amanhã, elas percorrem, junto à memória das crianças, o passado de glória do samba que lá se manifestou com características bem peculiares.

Ligado ao Centro Cultural Cartola, observa-se um desejo de afirmação da cultura como algo mais elaborado, de tal modo que se investe mais nas suas festas e shows e em suas produções culturais. O acesso e o desejo à intelectualidade é o foco.

A disputa da herança do samba como patrimônio da comunidade, na Mangueira, se evidencia pelas relações de parentesco. Entretanto, a dificuldade reside exatamente em se estabelecer quem é o fundador do patrimônio. Cada grupo é capaz de contar uma história original, acrescida de suas subjetividades, havendo uma marcação simbólica que dá sentido às suas práticas, assim como marcações de território, além do direito de acesso aos lugares simbólicos estabelecidos nessa relação dual. Uma ala se diz herdeira de uma tradição do samba da velha comunidade; outra se deseja instruída e moderna na visão que tenta passar do samba, algo digno que os insere numa modernidade patrimonial – verdadeira essência da nação brasileira. Esse movimento que reelabora a matriz do samba, traz na perspectiva comunicacional e identitária, uma forma de dizer ao mundo do asfalto que no morro é onde está a verdadeira raiz do que se constitui o Brasil e que não há nada mais autêntico e respeitoso do que ser brasileiro, por meio do samba. Questiona-se aqui o que, e a quem, tentam dar esse recado, e só aparece uma possibilidade como resposta: àqueles que os excluem. Mas, no plano imaginário, parece que respondem aos senhores do Império que expulsaram seus antecessores do pertencimento civilizatório brasileiro; daí a forma como ritualizam seus desfiles, quase todos se apresentam glamourosos, quando não são reis e rainhas. (Porta-bandeira e mestre-sala são exemplos desse *glamour imperial*).

O samba, como expressão nativa do morro, é interligado à origem africana, por causa do seu ritmo e musicalidade. Contudo, os diversos autores que discutem essa questão, sentem dificuldade de definir a verdadeira origem do samba, tal como é entendido hoje.

Para Hermano Vianna (2004), em seu livro *Mistério do samba*, entende que o samba é de origem africana, mas por ter sido reprimido durante muitos anos em sua manifestação autêntica, sendo tido como coisa de malandro e negro e restrita aos morros. Foi forçado a se esconder nos terreiros de Candomblé. A valorização do samba, ainda segundo Vianna, se dá a partir dos interesses de intelectuais ligados ao Movimento Modernista, cujo ideário era redescobrir e repensar o Brasil, como entre outros, Mario de Andrade, Villa-Lobos, Prudente de Moraes, neto, Sergio Buarque de Holanda.

Entre esses, Vila-Lobos (1887-1959), carioca, compositor brasileiro de maior projeção internacional, iniciador do modernismo cultural no Brasil e autor de vasta obra nos domínios erudito e popular, participou de saraus ao lado de Donga, João da Bahiana, Pixinguinha, e Patrício Teixeira, nomes que estão na origem do samba como ritmo caracteristicamente brasileiro.

Sem dúvida, é na passagem do samba das camadas populares para os segmentos médios e altos da sociedade, que se estabelece a discussão da identidade nacional como estando contida nessa forma de produção musical. Essa passagem é tanto problematizadora na definição de lugares sociais, que permanece como questão submersa nas disputas existentes entre as escolas de samba, e até mesmo entre aqueles que se dizem os herdeiros do samba. Entre as duas famílias herdeiras do samba na Mangueira, observa-se uma diferenciação no que tange às formas como esse ritmo é tratado e no endereçamento desse produto para as demais camadas da população. No Centro Cultural Cartola, trata-se o samba como patrimônio imaterial da Humanidade, refletindo uma tentativa de estabelecer a prioridade sobre uma produção cultural que devolve a uma população excluída o direito à inclusão numa outra ambiência. Esse aspecto, contudo, não constitui de *per se*, uma identidade definitiva. Para Erick Hobsbawm (1997), isso não garante o direito à autenticidade dessas matrizes, podendo tal manifestação ser entendida apenas como uma “invenção da tradição” e como luta reivindicatória e reparadora de direitos, ou seja, trata-se de uma disputa de poder. Entretanto, no discurso, as justificativas são assim ditas: a comunidade da Mangueira tem como traços característicos, a união e o senso de pertencimento provocado pela arte, pela música e pela Escola de Samba ali sediada. A constatação de que as novas gerações não conheciam a história de sua comunidade, e, o baixo índice de jovens empenhados em operar mudanças no caminho a eles historicamente reservado, motivaram a criação de uma instituição voltada para despertar, nesses indivíduos, o sentido de pertencimento, a identidade e a recuperação da memória afetiva.

Eis a respeito o depoimento de Nilcemar Nogueira, neta de Cartola e vice-presidente do Centro Cultural,

Há tempos percebemos o enfraquecimento das raízes do samba do Rio. A massificação deu ao samba um formato que está distante dos principais *elementos que compõem suas matrizes*. Não é uma proposta de engessamento ou saudosismo. O samba é vivo, dinâmico. Nossa intenção é valorizar e preservar as matrizes do samba carioca: samba de partido-alto, samba de terreiro e samba-enredo.

Foi Nilcemar Nogueira quem coordenou o projeto de pesquisa e documentação, que contou com o financiamento e o apoio técnico do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Vários “bambas do samba” também participaram ativamente desse projeto, como os compositores Monarco, Xangô da Mangueira e Nelson Sargento.

A rede de relações estabelecida pela líder dona Zica e por seus netos Nilcemar e Pedro Paulo Nogueira, composta de professores, artistas, estudantes e pesquisadores, possibilitou em 2001, a fundação do Centro Cultural Cartola. A iniciativa propõe a recuperação de hábitos e costumes da cultura afro-brasileira, a valorização da troca de experiências entre gera-

ções num contato direto entre aprendizes, por meio do Projeto Gerações, estimulando-os a participar ativamente da “Roda dos Saberes”, em oposição às pressões externas da cultura midiática e à falta de auto-estima. Ainda que essa atitude seja real, de resistência e memória, dela divergem os membros da família de D. Neuma, que defendem o samba como sendo da comunidade. Talvez por ter sido a sua proposta de abrigar a todos no morro, é o que mais notabiliza essa família. É o que, em seu depoimento, enfatiza, Chininha, atual presidente *da Escola de samba da Mangueira*:

A Escola foi fundada por meu avô, que para justificar sua ausência no dia do aniversário de sua filha mais nova, tia Ceceia, ainda viva, disse a ela que não tinha estado no seu aniversário porque estava fundando uma Escola pra dar a ela de presente. Ele deu a ela de presente e ficou para nossa família.

Percebe-se um tom de mágoa nesta fala, de outra herdeira desta ala, que diz: “[...] isso aqui antes era um quilombo; depois que a gente resolveu abrigar os brancos desvalidos é que virou comunidade.”

Na Mangueira, se observa uma tentativa de dissimulação da fé religiosa, havendo adesões a crenças distintas. Lá como em outras áreas de pobreza do Rio, há uma proliferação de seitas neopentecostais; há alguns que se dizem espíritas – identificados na pesquisa como grupo que cultua a umbanda, feição que os cultos afro-brasileiros têm no Rio; e há aqueles que dizem rir dessas contradições religiosas, conforme este depoimento a seguir: “Neguinho apronta bem, depois se diz religioso. Assim é fácil. Minha religião é a Mangueira”. Não havendo uma hegemonia religiosa nesta comunidade. Nem há identificação com os movimentos negros como suporte identitário. “Todas as mulheres daqui querem ser é do tipo mulata exportação [...] nosso patrocinador é a Embeleze” (D. Chininha, atual presidente da Escola de Samba).

Aí nessa comunidade, usa-se gírias específicas do morro, que são definidoras, algumas vezes, do perfil do “malandro carioca”. Percebe-se que algumas delas resultam da absorção do choque entre o malandro e a polícia, como reapropriação do lugar e do saber do esperto. É possível pensar, nesse caso, o quanto a cultura brasileira se constitui num espaço de lutas entre classes sociais e o quanto se absorve o “jeito brasileiro” nesses discursos. Roberto da Matta (1979), em *Carnavais, malandros e heróis*, assim como Sérgio Buarque de Holanda (1995), em *Raízes do Brasil*, já estudaram, respectivamente, a esperteza e o caráter cordial do Brasileiro em suas relações cotidianas. Numa de nossas entrevistas foi possível registrar: “[...] Meu filho diz que não é *piolho* pra ficar na caserna, por isso aluga um apartamento pra ele, mesmo sendo policial” (Depoimento de Chininha). Em contraposição, na outra ala de lideranças há uma tendência a apresentar uma linguagem mais elaborada, mais trabalhada,

conforme o depoimento registrado: “[...] Resolvi agora ser protagonista de minha própria história” (Depoimento de Nilcemar Nogueira).

Um recorte do modo de falar do morro aparece na letra da música de Chico Buarque de Holanda, cujo título, *Samba linguagem de malandro*:

Tudo lá no morro é diferente/Daquela gente não se pode duvidar/ Começando pelo samba quente/Que até um inocente/ Sabe o que é sambar/ Outro fato importante/E também interessante/ É a linguagem de lá/ Baile lá no morro é fandango/ Nome de carro é carango/Discussão é bafafá/ Briga de uns e outros/Dizem que é burnurim/Velório no morro é gurufin/ Erro lá no morro chamam de vacilação/Papagaio é rádio/Grinfa é mulher/Nome de otário é Mané.

Na Comunidade do Ilê

No Ilê Ayiê essa mesma relação dual existe como marca da exclusão/inclusão da população negra nas camadas sociais médias e elevadas da população. Porém, todo o movimento é originário de um terreiro de candomblé, o Ilê Axé Jitolu, matriz religiosa que dá a esse empreendimento um outro traço indissociado da cultura africana. E é nessa ambiência do terreiro de candomblé que surge e se origina, não só o espaço do bloco do Ilê Ayiê, mas também a música afro, que, posteriormente, passa a ser estilizada e usada como discurso de socialização para melhoria da auto-estima negra. A música, para os negros, sempre foi um instrumento de comunicação eficaz entre as tribos, mas, na religião, o uso dos diversos tambores sempre existiu e associado aos transe e às manifestações espirituais. Sobre esse aspecto, diz Arivaldo:

Nós fizemos isso com o toque do tambor, isso é importante. E as letras de nossas músicas são os nossos discursos. É muito melhor você ter esses discursos musicados, porque vai entrando assim, vai se repetindo, se projetando e vai entrando na sua mente sem que você queira e você vai pegando (Entrevista, Arivaldo, Diretor pedagógico do Ilê, abril de 2007).

É dessa forma que o Ilê assume que seu toque é o ijexá, um misto de ritmo musical africano e baiano.

No site da biblioteca livre Wikipédia, eis o que é definido como ijexá:

[...] uma nação do *candomblé*, formada pelos escravos vindos de *Ilesa*, na *Nigéria*, em maior quantidade na região de *Salvador, Bahia*. O ijexá resiste atualmente como *ritmo musical* presente nos *afoxés*. O ijexá, dentro do candomblé é essencialmente um ritmo que se toca para *Orixás, inquices* e *voduns*. Ritmo suave mas de batida e cadência marcadas de grande beleza, no som e na dança.

De alguma forma, é possível que essa seja a justificativa para que alguns participantes se emocionem muito, conforme este depoimento: “[A gente] se emociona muito quando vê o Ilê passar; o corpo *treme e fica* todo arrepiado” (Depoimento de Bamba em

entrevista no dia 05 de maio de 2000). Questiona-se, por isso mesmo, em que medida há um sincretismo entre o profano e o sagrado nesse bloco; e o por que os vínculos que seus diretores mantém com a entidade extrapola a simples ligação afetiva.

Mantém-se dentro da instituição, também, um espaço para a transmissão de suas tradições e produções: a Banda Erê, de percussão, na qual jovens e crianças da comunidade aprendem diversos instrumentos característicos, que são usados em vários momentos, tantos os da festa profana quanto os da festa sagrada; na Escola Mãe Hilda, as crianças têm acesso não apenas aos conteúdos curriculares definidos pelo Ministério da Educação, mas também aos que dizem respeito à sua história e à sua cultura, como os movimentos negros, o candomblé e a África, suas lendas e mitos.

Clareia-se, dessa forma, a percepção de que o bloco, sem dúvida, é um espaço de memória e de resistência cultural, ainda que sua pureza e autenticidade não sejam possíveis de ser avaliadas, posto que, conforme ressalta Michel Agier (2000), esse movimento é mais característico de uma reafirmação, do que, propriamente, da continuidade de tradições.

Observa-se, pois, que a arte, nessas duas comunidades pesquisadas, é assumida como o signo de afirmação das práticas de seus participantes, talvez aquilo que melhor expresse quem são e, ao mesmo tempo, que melhor consiga estabelecer suas relações com os de fora, passando a ser um “produto cultural”.

Sobre o sistema simbólico relacionado às crenças e aos rituais, as comunidades pesquisadas apresentam-se em posições diametralmente opostas. No Ilê Aiyê, há uma ligação religiosa explícita entre todos os participantes da instituição: são adeptos do candomblé, onde ocupam cargos honoríficos, tanto no terreiro quanto no bloco carnavalesco. Como há uma fusão com a cultura africana, sentem orgulho de ser praticantes dessa fé religiosa e fazem com que as lendas e os mitos africanos sejam divulgados. Isso se observa tanto na escolha dos enredos-tema, para o bloco desfilar no carnaval, como na composição dos módulos de educação das crianças que frequentam a escola regular Mãe Hilda.

No presente estudo, não se pode reconhecer um sistema linguístico específico em nenhum desses grupamentos. O máximo identificado foi a presença do uso de vocábulos e gírias específico de cada região, evidenciando um imaginário coletivizado, a partir de um embate de cada grupo com outros subgrupos de seu entorno urbano.

Encontra-se nessa comunidade, o que é característico do falar baiano de Salvador como, a entonação arrastada, jeito manso de falar, e o uso de diminutivos linguísticos, no tratamento das figuras paterna e materna, como *mainha*, *painho* etc. Além disso, há nessa

comunidade também algumas palavras específicas da língua dos nagôs (iorubás), dada a sua íntima ligação com o culto do candomblé. Constata-se, então, o que se pode chamar de *baianês*, modos e expressões que são típicos de habitantes de Salvador em geral.

Um exemplo é o que se verifica na saudação “olá amigo”, que tem estas variantes:

Olá amigo :Colé, meu bródi!’; - Olá, amigo; ‘Colé, misera!’; ‘Colé, meu peixe’ ‘Colé, men!’ ‘Diga aê, desgraça!’ -Digái, negão!’ - (independente da cor do amigo); ‘E aí, viado!’ - (independente da opção sexual do amigo); ‘E aê, meu rei!’ - ‘Ô, véi!’ - Diga, mô pai!’ - Oi para você também, amigo! ‘ÊA!’- axe mô fiu’ - Sem problemas, amigo.

5.2 - RETRATOS DE COMUNIDADES: arranjos figurativos e suas cores

Ao abordar o objeto – Comunidades, Identidade e Cultura, esta tese teve duas formas de interpellá-lo, uma abordagem foi sócio-antropológica, onde se examinou as lógicas de construções na quais se assentaram, por isso, a análise foi macro social, buscando o entendimento contextual da problemática, que encerra este objeto complexo, e entrelaçado no cotidiano. Tarefa realizada no capítulo anterior. A outra, abordagem complementar foi micro social, na qual se privilegiou os discursos obtidos nas entrevistas realizadas em campo, portanto o seu acento foi colocado sobre os discursos dos sujeitos envolvidos nas comunidades pesquisadas. Privilegiou-se o sujeito e a sua representação linguística. Interpretou-se as suas falas e discursos. Compreendeu-se seus imaginários.

Nesta segunda abordagem, em que pese ter sido usada uma mesma lente de observação (uma vez que as categorias de análise são semelhantes), os dados obtidos conseguem captar a originalidade de cada indicativo de constituição dessas Identidades/comunidades. Tem-se o entendimento de como cada uma delas atribuem sentidos e significados a si – mesmas. Revelam as diferenciações sutis em cada sinal, marca e matriz de referência. São análises em detalhes de suas tessituras.

Numa tentativa de síntese, construiu-se um dispositivo gráfico que permitiu visualizar um arranjo figurativo dos mesmos discursos dando uma tônica integrada à estas comunidades. Foi a construção de um dispositivo estético discursivo em cores que permitiu a formação de uma “imagem global” uma “gestalt” das comunidades pesquisadas.

Buscou-se formar uma imagem mental a partir das falas dos próprios entrevistados, e, portanto, esperando ter captado as paisagens psicossociais, e a linguagem dos afetos, por certo mergulhada em cada discurso emitido.

Sabe-se que a linguagem icônica é uma linguagem referente também em condições de explicitação da realidade. Mormente quando acompanhada de cores que retraduzem em linguagem especial, uma necessidade do imaginário.

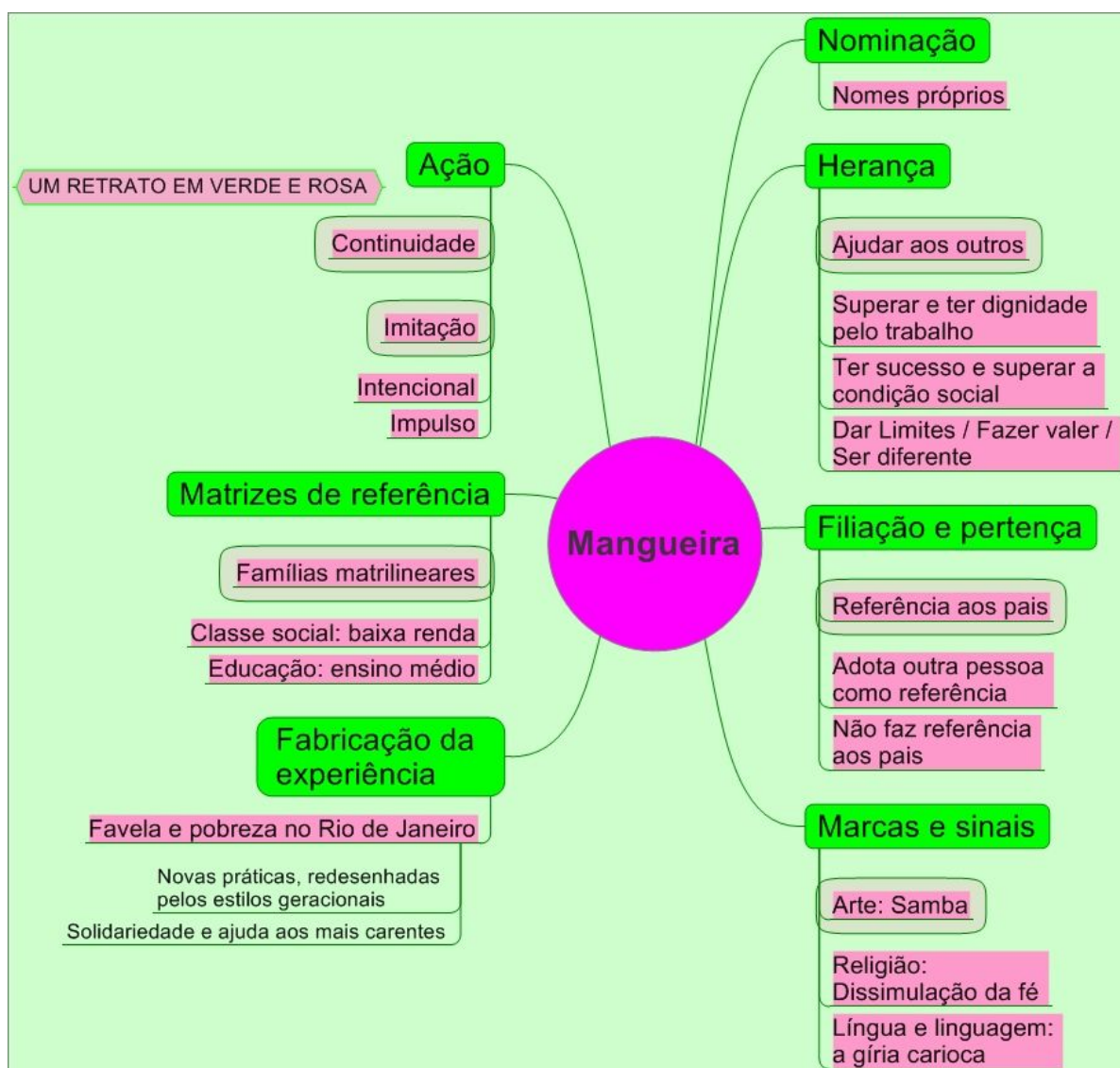
Os retratos não são por definição, a descrição exata de alguém ou de algo,⁴⁸ mas novas possibilidades de representação da realidade. O certo é que hoje se constitui numa forma de coleta sistemática das mais usadas para registro e memória de situações vividas pelos sujeitos. O que se pretendeu em sentido figurado, foi poder construir mapas conceituais, a partir dos discursos dos sujeitos entrevistados em campo.

Mapas conceituais são dispositivos gráficos usados em pesquisa com intuito de sistematizar as opiniões, cognições e idéias dos sujeitos de pesquisa, onde se tenta dar formas objetivas a respostas subjetivas. Ou seja, constitui-se numa tentativa de objetivar dados subjetivos. Trata-se de um procedimento complementar às análises de conteúdo. Numa pretensão de avançar mais ainda na apresentação dos resultados obtidos nessa pesquisa, compreendemos que se tratava de “retratos pictóricos” das falas e discursos.

Por isso, elaboramos estes retratos estético-discursivos, buscando compreender sua linguagem e seus afetos, entendendo como esses são referentes a cada comunidade. Por isso, este tópico se intitula *Retratos das comunidades: arranjos figurativos e suas cores* ressaltando-se que se trata de um recorte pontual e datado das duas realidades em foco. Mas, que permite uma mirada única e integrada de cada objeto pesquisado nesta tese.

⁴⁸. De acordo com o Dicionário de Língua Portuguesa – HOUAISS (2001). Rio de Janeiro: Objetiva.

5.2.1 - Mangueira – um retrato em verde e rosa



Verde e rosa são as cores oficiais da Escola de Samba Estação Primeira de Mangueira. Há histórias contadas no morro sobre a escolha dessas cores como representativas de si.

Sabe-se que originariamente existiam cordões e ranchos antigos que foram precursores desta escola de samba. Nesses, se reuniam os moradores e amigos em comum. Exibiam representações arcaicas de índios e caboclos. Mantinham uma disputa acirrada entre si. Posteriormente aparecem os blocos carnavalescos que agregaram instrumentos e outras pessoas. O bloco da afeição de Cartola era o bloco dos Arengueiros. É daí que se origina a Escola de Samba Estação Primeira. Quando de sua fundação, a escolha dessas cores foi feita, respeitando-se a palavra e o desejo do Cartola. Como artista intuitivo sempre afeiçoado às artes, escolheu essas

cores e dizia – tem cores mais bonitas que essas? Sabe-se também que estas cores, eram as mesmas do seu bloco quando criança e morador em Laranjeiras – bloco dos Arrepiados.

Compreendendo-se a simbologia das cores, pode-se obter informações adicionais á essa representação icônica: o verde tem um significado de juventude, frescor e calma. A depender das nuances e tons mais intensos ou mais suaves, também pode afirmar grandeza e virilidade, enfim como um oceano, pode despertar contentamento e proteção.

A cor rosa expressa a beleza, sensualidade e romantismo. Desperta sentimentos amorosos, carinhosos, ternos e suaves e ao mesmo tempo de delicadeza.

Sem dúvida que, em tais cores há a expressão de um poeta, mas há algo mais, o desejo de união entre amigos que naquela época eram confundidos com malandros. Há uma inteligibilidade intuitiva nessas escolhas.

Concluimos que nestas cores foi possível aglutinar diversos sentimentos e desejos daqueles fundadores, mormente os de Cartola, os quais são mantidos hoje através de outros meios e ações. Uma busca de síntese de diversos interesses, e, sobretudo a pacificação de divergências.

E é neste cenário que um discurso de síntese pode ser tonalizado e capturado.

Assim tem-se, o seguinte discurso:

A comunidade da Mangueira (pela ótica da instituição pesquisada) desenvolve ações, que foram originadas por seus antecedentes, e por isso dão continuidade à um trabalho na direção da ajuda a outros mais carentes, visando à superação de condições de vulnerabilidade social. Apostam que o caminho a ser feito é através do trabalho, e que muitas vezes alguns não sabem que tem esta condição e potencial para tal. Por isso instrumentalizam os jovens, municiando-os de habilidades e conhecimentos. Acreditam que, dentro desta perspectiva podem ter algum sucesso e superar estas condições. Esta vivência na vulnerabilidade os permitiu fabricar uma experiência de solidariedade e redesenham novas práticas que não sejam filantrópicas, mas a crença de que o conhecimento os permitirá este reconhecimento de seus talentos. São provenientes de classe social de baixa renda, de famílias matrilineares, e tem acesso a educação de forma limitada. Alcançando com esforço o ensino médio. Tem no samba uma marca, um patrimônio. Não tem orientação religiosa definida. Suavizam sua vida pela música e pela ternura e acolhimento, que lhes permite uma identificação coletiva. Ao mesmo tempo homenageiam seus heróis fundadores.

Acreditam que há um potencial que precisa de espaço para emergir e que é preciso “fazer valer” suas originalidades e que o aumento da auto-estima os fará acreditar mais em si -

mesmos. Há alguns com uma percepção diferenciada neste processo, com um nível de consciência mais refinada e com condições de reflexão maior. Daí que esta possibilidade os coloca como modelo e porta-voz desse processo – do que é a possibilidade do vir-a-ser Mangueira no futuro. São flexíveis e versáteis, capazes de diálogo com outras ambiências sociais. Com isso aprenderam a dançar conforme a música. São por assim dizer artífices e artistas da vida cotidiana. E ao mesmo tempo atores sociais.

5.2.2 - Ilê Aiyê – Um retrato pintado em cores fortes: amarelo, preto e vermelho e branco



São fortes, exigentes e tentam transmitir uma imagem de orgulho pelo que são. Solidez, e retidão são seus ícones. Suas cores representam explicitam uma luta atávica. Suas cores são expressivas de sua força. O vermelho significa o sangue, o preto a cor da pele, o branco a paz e o amarelo a riqueza, em especial a riqueza cultural do povo afrodescendente, diz Dete Lima, estilista e participante da comunidade, também ekede de oxum no candomblé do Axé Ilê Jitolu.

As informações adicionais obtidas a partir do entendimento da simbologia das cores, tem-se que: o preto está associado à idéia de morte, luto ou terror, no entanto também se liga ao mistério e à fantasia, sendo hoje em dia uma cor com valor de uma certa sofisticação e luxo; significa também dignidade. O vermelho é a cor da paixão e do sentimento. Simboliza o amor, o desejo, mas também o orgulho, a violência, a agressividade ou o poder. De acordo com a tonalidade pode transmutar o significado para elegância, requinte e liderança: o amarelo transmite calor, luz e descontração. Simbolicamente está associado à prosperidade, é também uma cor energética, ativa, que transmite otimismo. Em nuances de variação para a tonalidade alaranjada representa movimento e espontaneidade; e finalmente o branco associa-se à idéia de paz, de calma, de pureza. Também pode representar inocência e pureza.

De expressões de luta passam a ser expressões identitárias no momento de entretenimento. Nesta mudança de perspectiva há uma inversão e um atravessamento de não ditos. Uma tática de resistência e de dissimulação. Entendeu-se que também utilizam o sentido ambíguo das cores para se dizerem de acordo com as circunstâncias.

Estes significados efetivamente traduzem o imaginário dos pertencentes à essa comunidade, uma vez que o vigor de suas cores mostram por um lado a presença de um ressentimento, de um grande trauma, mas que aos poucos os dota de condições de enfrentamento para suas adversidades. Há um desejo de transformação, mas há um motivo interno, intuitivo e talvez inconsciente que buscam resgatar. Há ainda traços evidentes de re-elaboração dessas matrizes históricas desse sofrimento coletivo, mas sem dúvida uma propositura impositiva no seu modo de agir.

O discurso possível de ser sintetizado pela leitura de seu retrato figurativo é:

A partir de uma base familiar, de onde extraem modelos de identificação, atravessada por um forte componente religioso, os participantes da comunidade do Ilê Aiyê elaboram um discurso sobre a discriminação étnica e racial. Reconhecendo-se em seus pares, através de uma vivência em comum fabricam uma experiência que os dota de condições de enfrentamento de suas adversidades sociais. Reelaboram seus impulsos e ressentimentos, os transformando em força e garra para aglutinação do coletivo de seus pares.

6. SINGULARIDADES E SIMILITUDES

Este capítulo reflete e reconhece aquilo que é singular em cada comunidade e cultura pesquisada, bem como entende e busca dar inteligibilidade aos processos que se apresentam análogos entre ambos os objetos da presente tese.

Esta perspectiva é a mesma desenvolvida por teóricos dos Estudos Culturais, quando se depararam com dificuldades em encontrar um termo unificador entre os diversos movimentos culturais, o que impede a existência de um conceito hegemônico de *cultura* e de se fixar um único *método de apreensão particular* de tais movimentos. Isto porque se imbricam os processos concernentes ao modo de ser de tais movimentos.

Como observa Canclini, desigualdades sociais, diferenças e conectividades são sempre constitutivas da trama da interculturalidade. Afirma ainda este teórico que as ciências sociais se acostumaram a refletir separadamente sobre tais questões, diz ele:

[...] as teorias sobre as diferenças foram sempre teorias sobre o étnico e o nacional e foram objeto de preocupação da antropologia [...] já as desigualdades sociais são concernentes aos estudos sociológicos, nos quais se examina as teorias de dominação e dependência, envolvendo análises macrossociais e econômicas [...] já as conectividades são pertinentes às abordagens da teoria da comunicação e da informação (CANCLINI, 2007, p. 56).

Na contemporaneidade se considera o surgimento de novos sujeitos, face à reestruturação social em curso, verificando-se que a globalização é um fenômeno crucial na história do mundo e, em consequência, coadjuvante de todos os processos concernentes ao entendimento dessas reestruturações. Acredita-se que para compreender a realidade é necessário o esforço de incluí-la numa tessitura e rede complexa de apreensão. Mesmo considerando os riscos implicados nesta perspectiva, são explicitados a seguir os traços mais singulares de cada objeto pesquisado, a fim de mostrar no que eles são similares.

De igual modo, nesta tese, há um entrelaçamento original que diz respeito ao fato de se constituírem como Instituições e ao mesmo tempo desejarem ser representações de suas comunidades e de movimentos de cultura. Fatos esses que são de dimensões distintas.

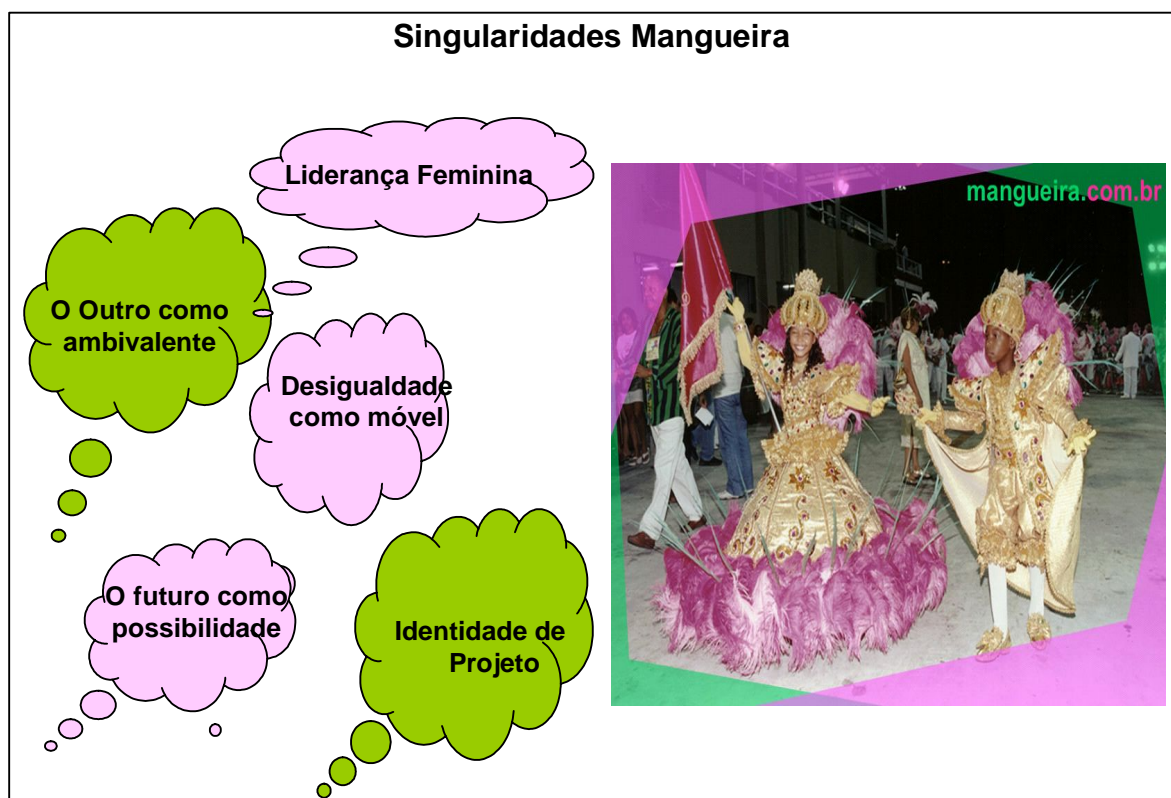
As instituições normalmente são objetos de estudo da análise institucional e da Antropologia e das teorias das Organizações, as Representações são concernentes à Psicologia Social e a Sociologia, já os movimentos culturais tem sido mais pertinentes em serem abordados pelos Estudos Culturais.

Mas o intento desta tese foi abordar esses objetos em suas tramas complexas, na medida em que os abordou a partir de seus *locus*. Também se levou em consideração que todo objeto complexo requer um diálogo transdisciplinar.

Como já se discutiu, anteriormente, esse imbrincamento presente nas falas e na forma como agem, se dá como um modo de assegurar solidez aos seus intentos e ao mesmo tempo expressar suas compreensões (cosmovisão), do mundo e de si próprios. Nesse sentido são efetivamente processos afirmativos de construções culturais. Respondem ao mesmo tempo à sociedade dos seus entornos, mostram-se afirmativos e propositivos – fundam instituições, sendo capazes de elaborar projetos que tangenciam suas necessidades e os colocam em condições de superação de desigualdades e afirmação de diferenças, então tornam – se movimentos de cultura coincidindo com o entendimento que faz Alain Tourraine (2009), sobre esta questão.

Entende-se como *singularidade* a condição e característica daquilo que é único em sua espécie, o que é particular, na forma de se notar e se apresentar. Já *similitude* significa aquilo que é análogo, parecido com ou semelhante a um outro.

6.1 - A COMUNIDADE DA MANGUEIRA PELO VIÉS DO CENTRO CULTURAL CARTOLA E DA ESCOLA DE SAMBA ESTAÇÃO PRIMEIRA DE MANGUEIRA



6.1.1 - Gênero/liderança e cultura – a predominância do feminino

Na comunidade da Mangueira, no Rio de Janeiro, quando se realizou o trabalho de campo, se verificou que 90% dos cargos efetivos e de destaque, tanto na Escola de Samba Estação Primeira de Mangueira quanto no Centro Cultural Cartola é exercido por mulheres.

Buscando o entendimento das motivações para essa situação, observou-se que, ao longo da história do samba carioca, as mulheres sempre tiveram um papel de destaque. Samba de cozinha, feito com garfos batendo nos pratos, e uma boa feijoada sempre foram a melhor pedida das festas. Isso sem falar das tias negras, a quem cabia a manutenção do ritmo e da cadência do samba, donde a expressão que vincula ao coro das vozes de mulheres negras, o coro de cozinha.

Algumas dessas vozes depois de algum tempo se tornaram famosas no cancioneiro popular. Em Nietzsche (2004), pode se encontrar um referente interpretativo interessante para este canto sincopado, *próprio do “povo”*, o qual deveria repetir as palavras importantes ditas como atividade mnemônica, e que expressavam o reconhecimento e acolhimento das falas de reis e rainhas.

As mulheres da Mangueira, aos poucos, em sua lide cotidiana se tornaram baluartes do samba. É o exemplo de D. Neuna (1922-2000), D. Zica (1913-2003), que seguiram a história de tantas outras, tais como Tia Ciata (1854-1924), Perciliana (s/registro – mãe de João da Baiana – autor do samba pelo telefone, primeiro samba gravado), Tia Fé (s/registro, mãe de santo, fundadora da Mangueira). Todas essas mulheres aqui citadas são referências na história do samba. Porém esse reconhecimento é tardio, posto que se acostumaram a viver no enfrentamento de suas práticas e fazeres, que não era aceito pela sociedade formal hegemônica.

Tudo isso foi tramado em suas vidas simples, quando iam apanhar água ou lavar roupa na bica, e atualizado em suas conversas e cantorias. Alguns personagens marcantes do samba gostam de se apresentar fazendo referência a tais mulheres. Hoje, suas continuadoras e representantes ocupam cargos de poder, a exemplo de D. Chininha – presidente da Escola de Samba Estação Primeira de Mangueira, Cecy (filha de D. Neuma, responsável pela Mangueira do amanhã), Nelcy (neta de D. Neuma, provável sucessora da avó, coordena a ala das baianas na escola de samba), Nilcemar (neta do Cartola e coordenadora do Centro Cultural Cartola), não precisando mais se ocultar. Chegam, em alguns casos, a pagar um preço por essas rebeldias, conforme relato de uma depoente: “Meu problema é que sendo mulher me deixo anunciar, e nem sempre isso é aceito”.

6.1.2 – Tempo e espaço particularizados – o projeto como futuro num campo de possíveis

No corpo desta tese discutiu-se a importância das categorias tempo e espaço como definidoras da condição humana e de seu processo civilizatório. Contemporaneamente vêem-se de forma particular algumas variações interessantes dessa utilização, mormente nos diferentes movimentos culturais.

Na Mangueira, especificamente no Centro Cultural Cartola, no Rio de Janeiro, predomina uma ideologia do futuro, a esperança de que os sonhos se realizarão. Guiam-se pensando e dirigindo suas ações para o futuro. Isso chegou a ser expresso por uma das informantes: “[...] Sabe, a gente tem que pensar no futuro, não dá pra ficar pensando nem no passado nem no presente, tem que se preparar pra frente. Isto os movimenta como se quisessem efetivamente superar o passado, sendo necessário suportar o sofrimento do presente para atingir um futuro compensador e até glorioso.” Esta ideologia é também a das seitas neopentecostais, muito expressivas e atuantes na Comunidade da Mangueira.

Há uma gramática inerente à forma como se apropriam das noções de tempo e ao conteúdo que elegem como maneira representacional de si mesmos. Enquanto forma, importa considerar que a sua condição social de *faltante-desprovidos/ desumanizados* lhes empurra para um reconhecimento do real, de tal sorte que o processo de construção de um projeto é imbricado com o próprio reconhecimento do seu sentir. Este não é um reconhecimento passivo, dá-se por uma via dialética, a partir da circunstância real da vida de cada um, de situações vividas, a *prova do vivido*, quando então a subjetividade volta-se e arranca de si mesma um projeto a ser objetivado. Então objetiva-se para o sujeito a sua própria demanda. O projeto, neste sentido, é ao mesmo tempo uma recusa e uma realização. E enquanto realização aponta para a superação das adversidades. Mas que só é concebível dentro de um campo de possíveis, que são por sua vez circunscritos a uma mesma realidade sócio-histórica, da qual o sujeito tenta escapar. Suas chances ficam assim condicionadas ao seu capital simbólico, àquilo que vislumbrou para aquém de sua atual situação. Não existe, porém, uma noção de tempo enquanto progresso. Não é um tempo lógico serial, interligando as causas às consequências. É a busca de um ir além (Bhabha, 2007, p. 27). *Tomar o presente como parte de suas necessidades e tocar o futuro como parte de cá* (Idem, grifo nosso). O tempo, neste sentido, é uma noção de tempo/meio, tempo/instrumental, que permite aos sujeitos uma forma de entendimento diferenciado dos outros. Esse tempo não é o mesmo tempo histórico linear, mas feito de idas e

vindas. É marcação dialética da subjetivação pela objetivação. Os sujeitos investem num não-existente, no que ainda não foi. Substituem a realidade recusada pela realidade a produzir.

Quanto ao seu conteúdo, a via da espetacularização e da cultura letrada é a marca dessa busca. Nicolau Sevcenko (2001) assinala que a evolução tecnológica provocou uma alteração dos ritmos e fluxos cotidianos, chegando mesmo, segundo ele, a haver uma modificação nos corpos, comportamentos e valores da vida em sociedade. Pessoas em trânsito permanente, tentando encontrar uma marca que as distinga dos demais, na medida em que não há mais tempo para acompanhar as trajetórias e mesmo o crescimento pessoal, a vida experienciada é substituída por efemeridades. Símbolos externos e supervalorização da visão tornam-se fonte de orientação rápida e de interpretação das pessoas. Isso tem gerado a possibilidade de ampliação dos horizontes da imaginação. Daí ser possível, no século da imagem, a geração de estéticas próprias, e também a invenção de originalidades para multiplicar imagens e superar os limites de tempo e espaço, favorecendo então a cada conjunto de pessoas apropriarem-se dessas noções de maneira particularizada. Daí o que se constitui como uma nova perspectiva de espetacularização da vida.

6.1.3 - A alteridade – o outro enquanto ambivalência

A alteridade deve ser pensada nas próprias relações desenvolvidas entre os sujeitos, uma vez que antigos conceitos e antigas formas de pensar já não dão conta de explicar e tornar compreensível os múltiplos fenômenos que particularizam a vivência nesses locais – as comunidades.

Essa distensão da noção do Outro está no nosso entendimento, na base destas reconfigurações. Lidar com o outro é suscitado em uma ordem diferenciada. Freud, em *Mal-Estar da civilização* (1930), já tinha apontado o paradoxo que era para o homem o processo do viver em coletividade. Observa ele que a batalha entre Eros e Tânatos está na raiz de nossa condição humana, o que torna o viver em comunidades um estado de tensão, pois ao mesmo tempo garante uma possibilidade de evolução e civilidade, quando os impulsos de Tânatos são controlados em detrimento da ascensão de Eros, como proeminente na batalha, e isso só é melhor atingido em grupos, pois através dos processos de identificação é possível o reconhecimento dos diferentes e a convivência entre si. Há vários tipos de convivência, e todos eles resultam e se formam nas relações, é sempre produto das múltiplas interações sociais. A idéia que se tem do Outro assume assim uma função importante na determinação do tipo de relação que aí o-

corre. Mas não só os próprios sentimentos e crenças que os grupos têm a respeito de si, são os sentimentos pessoais que seriam o móvel para coesão entre os sujeitos. Vê-se assim que a alteridade se insinua também num jogo de proximidade e distância a depender da situação vivida. O Outro próximo é tela de identificação e projeção, é objeto de desejo, o Outro distante é objeto de temor e ódio. Nesta relação intersubjetiva, objetivada numa práxis, há processos correlatos de distinção entre o lugar que o outro ocupa no imaginário dos sujeitos.

Na Comunidade da Mangueira observa-se que há uma bipartição dentro da própria comunidade, uma diferença entre os capitais simbólicos de que são detentores as lideranças neste lugar. Da parte do Centro Cultural Cartola há um entendimento privilegiado sobre cultura, patrimônio e memória, fruto da própria experiência e formação escolarizada de sua mentora Nilcemar Nogueira, em face da outra ala de herdeiras mais vinculadas à escola de samba.

Frequentemente há marcações nessa tela de projeção entre essas duas famílias. [...] Ela antes nem era daqui, dizem algumas componentes da família de D. Neuma. Mas ao mesmo tempo se protegem contra os de fora [...] Depois que chegou por aqui esses forasteiros, a coisa mudou. São relações voláteis, que algumas vezes ganham conotações oportunistas, utilitárias, por que servem para dar sustentação às suas idéias, e possibilitam estabelecer relações mais promissoras com a sociedade formal. Percebe-se um sentimento que flutua entre o agradecimento, a agressão e a desqualificação. O Outro distante é então aquele que não é do morro, que não é do samba, mas do asfalto. Entretanto, ao mesmo tempo sinaliza oportunidades daquilo que é possível – mesmo que imaginariamente. Por isso é muito comum se presenciar relações desses sujeitos com aqueles do asfalto, sejam intelectuais, burgueses, e mesmo aqueles que se alimentam dos atos ilícitos dos moradores dessa comunidade.

6.1.4 - O discurso da identidade: a desigualdade como móvel, a identidade de projeto

Mesmo considerando que a identidade não está posta em definitivo para nenhum sujeito, sobretudo nos tempos contemporâneos, onde a hibridez se insinua como a marca mais efetiva dessa transitoriedade, e que há múltiplas identidades, as quais são construções, é importante sublinhar que o discurso elaborado e pronunciado nesta comunidade é ancorado na questão da *desigualdade social*, na *exclusão* das quais os sujeitos são vítimas; todo o esforço despendido através de seus fazeres é de dotá-los de novas habilidades e competências, é a *política justificada* de *não serem por não saberem (sic)*, de dar-lhes autoconhecimento de seu

potencial, fornecendo-lhes informações relevantes para um enfrentamento social mais adequado, afim de que possam alcançar uma ascensão na sociedade maior e mudar de vida.

Para isso elaboram uma prótese identitária – a *identidade* de um *projeto* renovado, em que as habilidades originais possam ser reconhecidas, pois entendem que possuem um *plus* intuitivo, que precisa ser identificado e valorizado. [...] Ficam dizendo por aí, que samba todo mundo faz, mas agora que minhas crianças tocam violino, quero ver quando eles puderem tocar violino e fizer repique ao mesmo tempo, o que vão falar, e ver se alguém de lá será capaz disso (Nilcemar Nogueira, junho de 2006).

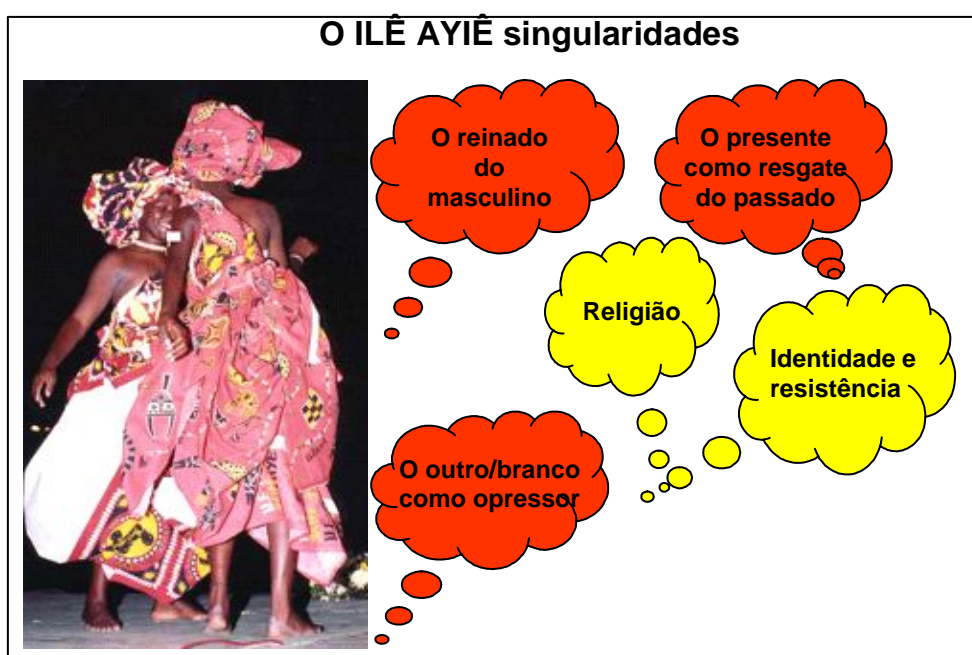
Castells observa: [...] a identidade de projeto implica estratégias de relações de poder, em que os sujeitos se utilizam de material cultural ao seu alcance para redefinir seu lugar na sociedade e ao fazê-lo, buscam a transformação da estrutura social (CASTELLS, 2002, p. 24).

Por todas as questões colocadas, verifica-se que os traços mais marcantes presentes na comunidade da Mangueira fazem referência a essa *identidade de projeto*.

Além disso, podemos também levar em consideração a possibilidade destacada por Gilberto VELHO sobre o poder do projeto, de provocar transformações nos sujeitos,

A metamorfose de que falo possibilita, através do acionamento de códigos, associados a contextos e domínios específicos – portanto, a universos simbólicos diferenciados – que os indivíduos estejam sendo permanentemente reconstruídos. Assim, eles não se esgotam em uma dimensão biológico-psicologizante, mas se transformam não por volição, mas porque fazem parte, eles próprios, do processo de construção social da realidade (VELHO, 2003, 29 e 30).

6.2 - A COMUNIDADE DO ILÊ AYIÊ NA BAHIA E SUAS SINGULARIDADES



6.2.1 - Gênero/liderança e cultura – o masculino reinando

Na comunidade do Ilê Aiyê seus *dirigentes* são em sua maioria *homens*. Por ser uma comunidade afro-descendente, toda a sua estrutura e estratégia estão direcionadas para a recuperação do imaginário africano, do retorno à África. Através do culto do Candomblé,⁴⁹ ritualizam este retorno ao sagrado, de onde reaprendem e reatualizam suas origens. Aí a mulher tem na maioria das vezes um “lugar sagrado”.

Tem-se que considerar que os papéis destinados às mulheres nas culturas negras, não são designados pelos homens e suas regras de poder, mas pelo coletivo sacralizante, de onde extraem suas identidades. Muniz SODRÉ em seu livro “o terreiro e a cidade” (2002), assinala o jogo de dissimulações historicamente, que submeteu o negro ao lugar de opressão. Os homens, neste aspecto, eram mais vulneráveis às perseguições, ao trabalho forçado na lavoura, e, por isso mesmo, mais submetidos à violência e ao aprisionamento, o que tornou a mulher um “lugar de memória” e mantenedora da tradição. Tal tradição é mantida não como uma formalidade, mas como possibilidade real de garantia da sobrevivência étnica, preservando assim o seu primado. Diz ele, “sua independência de circular, e certa autonomia nas casas dos patrões, lhes outorgou uma penetração em espaços intersticiais da sociedade branca. Com relação aos homens, os dirigentes eram bastante restritivos” (idem, p. 146).

Tem-se dois exemplos claros, dessa composição do lugar do feminino enquanto sagrado no Ilê. O primeiro é a presença da ialorixá (sarcedotisa), mãe de santo do terreiro.⁵⁰ As mães de santo criam vários descendentes, consideram filhos, tanto os seus de sangue, verdadeiros, como aqueles por adoção religiosa, acolhendo a todos num manto protetor, unindo profano e sagrado. A festa da Mãe Preta do Ilê, realizada sempre no mês de setembro, desde a fundação do bloco, é o momento onde comemoram tanto a data de aniversário da ialorixá, como estendem a homenagem a toda as mulheres negras do Curuzu. Este evento é narrado por Michel AGIER (1996) – antropólogo francês, que desenvolveu estudos no local na década de 1990. O segundo evento notável, é o concurso da Deusa de Ébano, mulher negra que irá representar o bloco durante o ano, e se faz presente em suas festividades, inclusive no carnaval. Observe-se, portanto, que essas homenagens direcionam a mulher para um lugar de “reparação do sagrado”.

Pode-se compreender tal fato, tendo em vista Salvador ser uma cidade com marcas pungentes de tradicionalismo. Transmitidas neste contexto, lições que foram absorvidas e assi-

⁴⁹ Culto religioso africano.

⁵⁰ Durante a fase final deste projeto, quando revisávamos as correções para o enquadramento na Norma técnica da ABNT, fomos surpreendidos com a notícia do falecimento da Ialorixá Mãe Hilda. Nos anexos do trabalho, estão incorporados comunicados sobre tal fato.

miladas pelos negros. Até nisso, o candomblé foi coadjuvante, pois instituiu um cargo honorífico para o masculino – *Os Ogãs*.⁵¹ Mas não se detiveram aí, reativaram os *Obás*, que para Muniz Sodré, significa o mesmo sem.tido que o original *rei*. Esta restauração cultural, para ele retraduz e valoriza o poder masculino e devolve uma consciência mítico-política das lideranças negras na Bahia (idem, p. 73). Às mulheres, o que lhes cabia era o lugar de acolhimento.

6.2.2 - O espaço e o tempo particulares – o presente como resgate do passado e confirmação do diferente

Na comunidade do Ilê Aiyê na Bahia, toda a sua inspiração é baseada no *passado* e seu comportamento é direcionado para o re-estabelecimento de condições de poderem reviver tempos de glórias. Desejam o retorno à um espaço/tempo imaginário onde o *negro* possa viver segundo sua crenças e seu entendimento do mundo.

Sua bandeira é a *etnicidade*, a busca das *raízes africanizadas*, o aumento da auto-estima do negro, a capacidade de pular⁵² para um outro lugar. Essa luta é realizada como uma resistência ao processo de homogeneização da cultura e como afirmação dos produtos culturais representativos da baianidade, mesmo que isso encerre contradições. Pular de um lugar para outro não é capacidade de se direcionar na mobilidade social? A Bahia é negra dizem seus adeptos, e, nesse sentido, essa exclusão dos negros é perversa e violenta. “Porque será que são poucos os negros que ocupam posição de destaque e poder aqui?” – questionam seus líderes. Há um orgulho étnico, na sua forma de falar, de vestir, nos seus rituais cotidianos. Há um sentimento de ser vitorioso, e há uma possibilidade de se construir práticas míticas nesse conviver. A aldeia (comunidade) do Curuzu, a senzala do Barro Preto, corredor cultural da Liberdade, é hoje respeitada nos grandes circuitos culturais da Bahia.

Para eles, a noção de tempo é extremamente diferenciada, o tempo presente é o momento do ato da insurgência da tradição cultural, renovando o passado. Assim buscam o reconhecimento de suas diferenças, de um outro lugar, de uma outra coisa, é a re-criação do eu no mundo da viagem imaginária. Mas embasada em suas tradições religiosas, suas lendas e seus mitos.

Para Homi Bhabha ao enunciar a diferença cultural, estão problematizando a divisão de passado e presente. [...] Ao significar o presente, algo vem a ser repetido, relocado e tradu-

⁵¹ Membros do culto, homens, com funções civis e religiosas. Não incorporam orixás, mas são intuitivos e tem a chave do segredo e do *axé*.

⁵² Esta foi uma expressão usada por Vovô, presidente, líder e fundador do Ilê, durante sua entrevista, quando lhe foi solicitado uma definição sobre o si mesmo. “*Escreva aí*, disse ele, *sou um negro que conseguiu pular de onde estava para um outro lugar, e continuo pulando*”.

zido em nome da tradição, sob a aparência de um passado que não é signo fiel da história, mas uma estratégia de representação (BHABHA, 2007, p. 65).

6.2.3 - Alteridade marcada – o branco como outro e como dominação

Dada toda construção elaborada por esses sujeitos, e a forma como o discurso étnico atravessa suas práxis, o lugar que o Outro ocupa nesta comunidade é elaborado a partir das relações atávicas de convivência com o branco e o dominador que para eles quase sempre tomam a mesma feição. Em vários momentos se justificam não se reconhecendo como *racistas*.

No dia a dia tem muito menino branquinho por aqui, e não fazemos diferença não. Mas na hora do carnaval é diferente, agente aproveita este espaço pra mandar recado. No começo só dois brancos fizeram parte da Associação, um porque foi criado aqui e só gostava de namorar meninas negras e o outro era nosso parceiro de bola, mas ele mesmo é que não quis desfilar, entendeu nosso recado (palavras de Vovô, presidente da Associação).

Mas evidenciam uma grande mágoa, e ressentimentos, pelo tratamento que historicamente receberam das elites brancas. Assumem no presente uma mágoa pelos seus antecedentes. Nesse sentido o Outro não é apenas figura de metalinguagem, é figura ausente-presente, que se mostra vivo em muitos momentos, quando excluiu ou exclui o negro. Assim se mexem buscando afirmarem enquanto *negros*, buscando quase que um confronto objetivador de sua cor de pele. Há um quê de ferida histórica que, dificultou o processo de identificação entre negros e brancos, a qual este movimento se incorpora e tenta resgatar. Na medida em que se compreende este fato, tem-se que efetivamente frisar que o processo colonizador foi realizado por brancos, que negaram um lugar aos negros. Assim, essas lições foram aprendidas e incorporadas, tanto pelos brancos, quanto pelos negros, polarizando as relações e determinando processos de estereotipação e discriminação. A configuração do Outro, toma deste jeito um lugar particular, um lugar de opressor e colonizador.

6.2.4 – A religião

Já se destacou com relevância em outros momentos deste trabalho, o papel que a religião do Candomblé exerce para os participantes dessa instituição, contudo aqui o destaque atribuído é para firmar como diferencial qualitativo em relação á outra comunidade pesquisada. O bloco foi fundado dentro do terreiro do Candomblé Axé Ilê Jitolu, seus ensaios iniciais lá se realizavam e até hoje mantém cerimônias sagradas como ritual do bloco. Todos os seus

dirigentes ocupam cargos honoríficos dentro do terreiro, além do que as decisões tomadas dentro do bloco passam pelo aval da ialorixá Mãe Hilda do Jitolú.

6.2.5 – A identidade de resistência

Por todo discurso elaborado, pelas narrativas desenvolvidas, pelos sujeitos pertencentes a comunidade do Ilê Ayiê, e, por tudo que foi levantado durante o decorrer desta tese, é que se pode compreender que mesmo sendo factível de mudança, dada a impossibilidade de se definir como imutável, a identidade que se descortina nesta instituição é a *identidade de resistência*. Esses são os traços mais evidentes. Com base nas construções elaboradas por Manuel Castells (2002), estas se caracterizam por:

[...] serem criadas por sujeitos que se encontram em condições desvalorizadas e ou estigmatizadas pela lógica da dominação, construindo, assim trincheiras de resistência e sobrevivência com base em princípios diferentes dos que permeiam as instituições da sociedade, ou mesmo opostos a estes últimos” (CASTELLS, p.24).

6.3 - SIMILITUDES



Conectividade: Produtos

O carnaval, a festa

Similitudes

Os jogos, a dança

Estratégias discursivas

Hibridismo

6.3.1 - O carnaval, a festa

Elaboram produtos culturais que se materializam mais facilmente durante o Carnaval – festa. O que cabe uma consideração sobre este espaço de tempo, o carnaval:

Para Roberto da Matta, o carnaval é uma festa de todos,

[...] sem lei ou códigos de conduta. Num país onde todas as situações sociais tem algum “dono”. Se não é uma pessoa concreta é um santo, senão um herói, é algum domínio. Sempre e este é o ponto chave. Existindo códigos que apontam hierarquias [...] do mesmo modo uma festa sem dono é primordialmente uma festa dos destituídos e dominados. Porque no mundo cotidiano eles nada possuem (exceto seus corpos e força de trabalho, seus poderes místicos e sua forma de viver), somente eles podem ser o centro de uma festividade invertida e paradoxal, que não programa leis e donos, mas pode ser possuída pelos que nada têm. Não é por outra coisa que o carnaval pode ser alvo de todas as projeções sociais. Ele surge, portanto, como uma imensa tela social, onde múltiplas visões da realidade social são simultaneamente projetadas” (DAMATTA, 1997a, p. 121-122).

Mesmo assim poderíamos aqui, exercer uma crítica sobre a transformação que vem se produzindo no seio desta manifestação. Tornou-se ao seu modo festa de elite. Na Bahia os blocos com grandes trios, só dão acesso a determinadas camadas sociais. O Ilê Ayiê só consegue desfilar á noite. Escondem-se ou são escondidos na ordem do sorteio dos desfiles. O sambódromo trouxe a seu turno o entrincheiramento de uma manifestação para a dimensão do espetáculo. Cadê o povo? O folclore passou mesmo a ser moeda de troca para os próprios governos. Havendo monopólios nesses desfiles. A sociedade formal se apropriou também do popular e continua realizando a seu modo o mito da mistura racial.

Cabe um destaque a função do jogo e da festa na construção dessas relações, que se instauraram nessa interação dominador/dominado e, que é comum à todos os movimentos culturais que tem como base os negros. Para fins dessa análise, se considera o lastro cultural comum, a raiz do samba, como negra, por isso o ponto de interseção é comum, entre a comunidade do Ilê e a comunidade da Mangueira. Mesmo quando se observou que a consciência do ‘ser negro’ encontra-se rebaixada na comunidade da Mangueira, que em muitos momentos revelou claramente um desejo de embranquecimento.

Diante dessa possibilidade, as festas são também entendidas como momentos de celebração, tanto na lógica judaica – cristã quanto na lógica mulçumana ou africana, e, enquanto celebração, são momentos de renovação de força, de reafirmação. Portanto se não mais encontramos rituais puros (ainda que existam na esfera extremamente privada, só disponível para alguns), temos que entender esta significação transformada desses rituais, que ambas as

comunidades pesquisadas vivem e revivem em seus momentos de celebração pública, durante a grande festa pagã – carnaval.

6.3.2 - Os jogos, a dança, o jeito de dissimular

Em que pese a dominação exercida ao longo do processo de colonização, e, de modernização cultural brasileira, os dispositivos utilizados não foram capazes de acabar as transversalidades, e extinguir a memória da cultura original dos povos dependentes e submetidos. Ao contrário o jogo sutil que se insinuou foi uma relação distendida donde emerge fortes desejos de recriação de signos cultural, de afirmação de si.

Para Muniz Sodré (2002), o que permitiu esse resgate foi o jogo implícito neste tipo de relação. Este jogo se apresentou tanto na forma de cultos religiosos quanto nas formas lúdicas festivas paralelas às festividades do mundo dos dominadores.

O jogo é muitas vezes representado pela dança. Mas nesta há uma função particular de deslocamento das variáveis espaço/tempo inerente à cada movimento, o que implica na possibilidade de se inserir imaginariamente na sensação de liberdade. Da mesma forma que os espaços intervalares no canto e na dança apresentam-se como momentos possíveis de transformação, de realização, potencia e força, Nesta direção, ritmo pode ser compreendido como um rito, engendrador e alimentador de força. Assim é nos ritos religiosos e assim é nos rituais lúdicos.

Para Sodré a dança é um jogo de descentramento, uma reelaboração simbólica, onde o corpo projetado num espaço ritualístico pode passar a se perceber como rompendo limites com a territorialidade circundante. Especificamente os jogos e danças nos rituais religiosos, é a abertura do espaço/tempo/corpo para a presença do sagrado.

É, entretanto no enfrentamento entre diferentes culturas, sobretudo, com aquelas que re-trazem a situação de dominação, onde estas formas de ser e estar no mundo encontram uma função derivada. As lutas viram danças. Do confronto surge uma dissimulação, é quando brota de dentro da subjetividade de cada sujeito uma maneira de driblar e de esconder a diferença como tática de enfrentamento contra a discriminação e a desigualdade.

6.3.3 - As estratégias discursivas

Tornar-se interessante também pensar que os temas eleitos para serem a representação desse imaginário coletivizado têm uma parcela originada em suas histórias pessoais, mas outros temas são provenientes dessas suas elaborações vividas em conjunto nos seus coletivos. E por isso são transformações efetuadas sobre os próprios sujeitos. Mas são, sobretudo, discursos construídos sobre si mesmos. Podendo-se compreender que tais discursos são formas de emitir mensagens de como elaboram suas lutas e enfrentamentos diante da exclusão em que convivem.

Ao se dedicar ao exame de campos empíricos, Bourdieu (1996) destacou ao longo de sua teoria, a importância de se compreender que as relações que os sujeitos mantêm em suas vidas, são espelhos do conjunto de práticas que os engendram e determinam uma estrutura na qual se movem e, que estas podem ser guias de seus papéis e posições dentro desses espaços. Ao substituir as noções clássicas de classe social e diferença por tal argumento, chamou a atenção para a necessidade de se observar não apenas o estilo de vida das pessoas, mas as próprias formas como conduzem seu cotidiano, e, sobretudo, como se distinguem dos outros, o que tangencia para este projeto o entendimento das diferenças e desigualdades e as distinções contidas entre as práticas verificadas e de como estas expressam as lutas de poder e afirmação identitárias.

Se considerarmos o trabalho mantido pelo centro cultural Cartola na comunidade da Mangueira no Rio de Janeiro, o primeiro aspecto posto em destaque são as escolhas de projetos estéticos, que tendem a ocorrer sobre a marca desta Instituição. Estes evidenciam uma visão elaborada segundo um padrão cultural do ponto de vista de uma cultura letrada. Suas noites de seresta e samba da velha guarda tendem a apontar um trabalho elitizado ou ao menos com esta pretensão. Há formas de relações instituídas ai neste grupo que mostram uma capacidade de influenciar e ganhar adesão de uma parcela da população de fora do morro, e, até mesmo dos intelectuais da sociedade carioca. A escolha por instrumentar os jovens em habilidades com música clássica também revela o desejo de expressar um 'bom gosto' e uma necessidade de valorização para esta parcela atingida por este projeto. Dizem nas entrelinhas que querem ter acesso e podem ter as habilidades requeridas, são por assim dizer seu passe de entrada. Esta constatação, quando visualizado o trabalho desenvolvido pela outra ala de liderança evidencia esta distinção, revelando modos distintos de ser e conviver entre si. Seja na casa coletivizada, no acolhimento quase doméstico que fazem de terceiros, há uma reprodução de

estilos da geração anterior. Talvez aí resida o móvel da disputa entre essas alas. Uma se entende como elite na sua diferença e a outra como representante popular.

Do mesmo modo percebe-se tal modo de agir na comunidade do Ilê, formando entre si uma interação *sui generis*, seja na forma simbólica como apontam a posição de mando e de prestígio, seja na forma como consideram os outros, os brancos e ou aqueles que são sentidos como representantes da sociedade burguesa.

Um outro aspecto a ser destacado aqui é a forma como diferenciam aquelas atividades do cotidiano dirigidas à “comunidade mais carente” e aquela do momento da festa e da apresentação para os de fora.

Nesse fazer coletivizado, ambas as comunidades, criam instituições/organizações, entendendo que desta forma estão legitimando para a sociedade civil suas lutas, diferenciando-se também de outros movimentos culturais. Há com isso uma compreensão clara que de não estão apenas reivindicando, mas apresentando propostas de transformação nesta relação com os de fora. São propositivos e apresentam algumas soluções, conquanto possam a partir daí serem acolhidos enquanto portadores de diferenças.

Se considerarmos os movimentos que todos os grupos humanos fazem para sua sobrevivência, veremos que esse tipo de ação caracteriza os acordos culturais mais básicos existentes entre qualquer coletivo organizado.

Cumpra-nos aqui destacar ser extremamente diferenciador o fato de as comunidades e as instituições analisadas se dizerem de maneira original, o que as torna únicas em suas compreensões. É diferente se entender como centro cultural Cartola e como senzala do Barro Preto. Esses dois discursos apontam exatamente esse grau de diferenciação é que desejam ter para si e para o outro explicitando uma imagem também de como desejam ser representados.

Diante das lógicas originais percebidas nas duas comunidades estudadas também se evidenciou como marcante o fato de termos identificado o uso de práticas reinventadas, que são em verdade reinterpretações que fazem de fatos de suas histórias coletivas. Entendida tal condição fundante pode-se então confirmar que a grande parcela dos discursos sustentados por ambas as comunidades são desta ordem, e sua repetição e reprodução se dá pela base dos afetos, na Mangueira – pela admiração que as lideranças tem com seus antecessores e progenitores e no Ilê Aiyê a união é pela crença afetiva e religiosa. Se nos questionarmos de forma profunda se tais ações dão legitimidade á suas buscas identitárias, é possível que se encontre uma fragilidade na estrutura de tais composições. Podemos intuir, contudo que assim como o movimento do Ilê não é Africanização na Bahia, mas uma re-interpretação da África Baiana,

o Centro Cultural Cartola e a Escola de Samba da Mangueira não são “O Samba”, mas apenas uma reinterpretação das possibilidades do Samba no contemporâneo.

6.3.4 - Conectividade – produtos culturais

Dada a necessidade de sobreviver essas comunidades em seus movimentos de afirmação cultural, precisam manter constante conectividade com outros iguais e mesmo diferentes. Tais configurações novas, são inerentes a um mundo globalizado, e isso traz um novo significado para a cultura, e, interligam-se a um espaço de interseção entre as distintas culturas, e suas inserções num mundo miscigenado e híbrido.

Para se compreender as culturas não basta entender sobre as verdades particulares de cada grupamento, mas como cada grupo reage à presença de outras influências, se rejeita ou incorpora ao seu próprio saber. E as formas como reinterpreta seu passado, seu presente e, sobretudo como se projetam para o futuro. No conjunto de apropriações que fazem nos seus contatos, aceitam algumas misturas, outras compreendem como inadequadas, e todas são formadas nesses contatos. Negociam, resistem e transformam através dessas trocas.

Contudo, a interpolação do conceito de cultura com o conceito de sociedade tem gerado problemática paralela. Sempre quando se pensa nas sociedades e em suas necessidades de consumo. O que por certo intensifica as possibilidades de troca e de incorporações, provocando a circulação de significados e mesmo a recriação de novos. Conclui Canclini que tais trocas terminam por fazer circular bem mais que objetos, e circula-se todo um conjunto de processos sociais de significação. Terminado por apontar as formas como ocorrem as seleções dos elementos que serão seus signos de representação, mesmo que eles sejam sínteses de muitos outros. Daí se apostar no conceito de hibridização das culturas.

Refletindo mais detidamente sobre as culturas que esse projeto visitou podemos reconhecer que estas encontraram formas, eufemizadas de apostar nos produtos que elaboraram para se apresentarem perante os outros, e como os utilizam para estabelecer trocas produtivas e se inserirem numa outra condição social. Tais escolhas refletem mesmo como intensificam seus processos de identificação, e o quanto a cultura deles é num aspecto um movimento cultural legítimo, sendo a cultura e o seu manejo conveniente para sua sobrevivência. Por outro lado são seus produtos culturais que os insere numa ambiência política e econômica e os favorece enquanto sujeitos e atores sociais, os colocando numa relação de igualdade no momento dessas trocas. Daí que em muitos momentos é possível que a cultura desses sujeitos seja redu-

zida a produtos culturais numa relação de troca econômica, mas também de troca simbólica entre diferentes. Tudo isso pode levar à redução da desigualdade, se a distribuição daquilo que for produzido for feita de forma igual. Entretanto, ninguém pode assegurar que apropriações que vierem a ser feitas e não recoloquem para tais movimentos e para os sujeitos outros problemas a solucionar.

6.3.5 - A hibridização

O termo hibridismo vem do grego *hybris* que significa excesso, destempero. Na tradição helenista no texto de *Fedro*, Platão descreve a *hybris* como sendo transgressão cuja expressão adquiriu ao longo da história o sentido de mistura, impureza, até mesmo de ofensa (ANDRADE, 2008, p. 148).

Na medida em que se reconhece que a globalização tem colocado para os sujeitos a impossibilidade de seu fechamento estrutural, dada a necessidade de sobreviver, a “pureza cultural” vem sendo questionada. Como observa Canclini (2008), a multiplicação de processos de hibridização durante o decorrer do século XX, tem colocado sob um só termo fatos variados, como a combinação de casamentos mestiços até o uso de palavras variadas em diferentes gramáticas regionais. De todas sorte o que é importante se destacar é que hoje, é difícil se tratar de determinados temas e conceituá-los sem se referir ao multicultural; assim é com a questão que envolve as identidades, culturas, diferenças e desigualdades. Identificar como se dá as operações mediante as quais determinados elementos são eleitos e ou articulados entre si para se amalgamar num outro léxico, constitui uma questão emergente para as ciências sociais.

As duas comunidades/instituições objeto foco desta tese, apresentam como aspectos similares o processo constante de hibridação em que vivem. Em parte dado à necessidade de estabelecer conexões com outros movimentos, mas em grande monta dado ao trabalho de memória que realizam sobre os dados a que tem acesso.

O que se advoga aqui é que a hibridação desses movimentos, ele é notadamente proveniente dos processos psicossociais que ocorrem nos sujeitos, efetuado sobre eles, sobre seus dados biográficos, históricos e de memória. Portanto, não se trata aqui, de se questionar se os fatos narrados pelos sujeitos desta pesquisa são verdadeiros ou não, mas de entender-se que os processos de construção da memória são em si mesmo processos de hibridação. Posto ser através dessas operações que os sujeitos se apropriam de suas histórias para recontá-las segundo seu próprio entendimento. É este processo que permite constatar-se a força do imaginário.

Para Andrade (Idem) trata-se de uma questão teórica que se faz presente e diz respeito ao conceito de imaginário. Mesmo quando se trabalha contrapondo-se sempre com o *princípio de realidade*. Porém o que observa é que quando se produz a “*miscigenação cultural*” chamada por Michel Maffesoli de “*a arte de se misturar*” estamos diante de um produto imaginário e *híbrido*. Como o autor observa na obra *Do Nomadismo*:

Basta a metáfora antropológica, que mostra que a cultura, em seu momento fundador, é plural, que é efervescente e não saberia, por si própria, acomodar-se a uma situação de petrificação, de estabilidade, sob o risco de estiolar-se ou murchar. Um corpo social, qualquer que seja guarda a memória de sua errância (MAFFESOLI, *apud* ANDRADE, 2001, p. 53).

Daí que temos que entender de que forma as narrativas introduzem para os sujeitos, questões da ordem do imaginário.

Para Gaulejac (1999), a riqueza de uma abordagem da narrativa de vida, reside nesta capacidade de estabelecer as relações entre história social e a vida psíquica. Esta abordagem ilustra em que o indivíduo é produto de uma história onde se busca o vir a ser do sujeito. Ela revela a expressão dos desejos e angustias inconscientes. A narrativa de vida é a expressão dessas dimensões essenciais da identidade, da sociedade à qual pertence o ator, e da dinâmica existencial que o caracteriza. Toda narrativa opera uma reconstrução e sob esse ponto de vista, os psicanalistas e os sociólogos acordam em muito seus estudos. A história de vida permite a “recomposição dos tempos” para a memória, e, nós sabemos que a memória não é confiável. Ela obedece a outras lógicas que aquela da verdade e da ciência. Ela esquece, deforma, transforma, reconstrói o passado em função as exigências do inconsciente, das pressões do social.

A narrativa então tem múltiplas facetas, do mesmo modo que um romance elas são autobiográficas ou não. E às vezes serve como testemunha de um fantasma. As palavras dizem o que se passou (isto é e deve ser considerado realidade), e transformam esta realidade (aquilo que não são as palavras), porque elas conseguem trocar a relação que o sujeito mantém com a realidade. Falando de sua história, o indivíduo a re-descobre. Isto é ele faz um trabalho sobre si mesmo que modifica a relação que mantém com esta história.

De fato a história de vida comporta dois aspectos:

- Ela designa o que realmente se passou no curso da existência de um sujeito (ou de um grupo), isto mostra o conjunto de eventos, dos elementos concretos que caracterizaram e influenciaram a vida do indivíduo, de sua família e de seu meio social.
- Mas também aponta a história social que se reconta sobre a vida de um indivíduo (ou de um grupo) isto é o conjunto de narrativas feitas para si mesmo e para os outros.

O primeiro aspecto é o do domínio da análise a partir do “vivido”, buscando-se compreender a forma onde o indivíduo “faz” esta história sobre o plano afetivo emocional, cultural, familiar e social nas suas dimensões conscientes e inconscientes.

O segundo aspecto é do domínio da análise histórica e da Sociologia: Tentativa de reconstrução “objetiva”, e, pesquisa (busca) das determinações, isto é de diferentes materiais a partir das quais uma vida se produz.

Os dois aspectos são continuamente intrincados, isto pode ser verificado quando se recolhe às histórias familiares que descrevem; às vezes os cenários sobre o passado familiar e as intrigas sobre a saga familiar, que funcionam sobre o mesmo modelo do Romance familiar, tal qual define Freud (1909). O romance familiar é um fantasma que permite tapar (satisfazer) uma falta: suportar uma injustiça, uma representação da realidade que permite corrigir e satisfazer assim seus desejos inconscientes.

Para a Psicanálise, o sentido da narrativa não pode se referenciar ao sujeito a ele mesmo. No revelado há seu funcionamento inconsciente. O importante não é saber se a narrativa corresponde ao que se passou realmente. A narrativa corresponde á interpretação dada pelo próprio sujeito, como um fantasma e por isso ela é verdadeira, na medida em que ela é produzida por um sujeito que fala.

Gaulejac diz ainda que, a realidade subjetiva é remetida ao lugar onde é produzido um sentido, onde ele produz efeitos sobre a conduta. O indivíduo é continuamente autor de sua própria vida, e isso é essencial para ele compreender em que ele é interveniente nos fatos que compõem sua existência, a priori ainda que as ações sejam inconscientes. A subjetividade e a interioridade são registros da “realidade”, que interferem na vida de um homem ao mesmo tempo e no mesmo nível dos eventos objetivos e exteriores.

Mas oposições entre subjetividade e objetividade, entre a realidade interior e realidade exterior são fundamentalmente relativas. Uma história de vida se constrói na de outra parte as estruturas psíquicas que absorvem suas influências.

Do ponto de vista coletivo e histórico há também uma questão semelhante. Marialva Barbosa (2008) em seu texto ‘Uma imagem híbrida: Comunicação e história, alude ao fato da recuperação do passado; significa caminhar do agora numa direção pretérita a partir de traços, restos, vestígios que o passado deixa no presente. Significa considerar que os rastros são signos de representação. Seguir um rastro é percorrer um caminho já trilhado pelos homens do passado. Os rastros pressupõem que os homens do passado passaram por ali: são traços que ficaram

de suas atividades, de suas obras (ferramentas, casas, templos, sepulturas, escritos, imagens) e que deixaram marca. Assim, ter passado por ali e ter posto uma marca se equivalem.

Desta forma ao se lidar com as narrativas do ponto de vista histórico, tem-se que considerar que vários elementos se interpõem. A primeira delas é a noção de tempo, mas não o tempo enquanto sequência linear de fatos, mas do tempo vivido.

[...] a ação narrativa instaura o mundo das coisas contadas e o reino do “como se”. Conta-se o mundo como se fosse real, como se o que é relatado de fato tivesse acontecido daquela forma, como se tivesse existido. O mundo das coisas contadas é sempre o “como se” da ficção e a experiência depende da voz narrativa que contém invariavelmente a voz do narrador. Mas essa voz não contém apenas a voz direta do autor, mas de todos aqueles que são designados pelo seu ato de narrar. Na voz narrativa estão contidos múltiplos atos memoráveis. “Cada voz narrativa continua o autor, tem seu próprio tempo e seu próprio passado, de onde emergem os acontecimentos recontados (BARBOSA, 2008, p. 120).

É necessário diz Barbosa (idem), considerar ainda que o passado, mesmo se considerado como real é sempre inverificável. Na medida em que ele não mais existe, só indiretamente é visado pelo discurso da história. Assim, tal como a ficção, também a reconstrução histórica é obra da imaginação.

Quando as narrativas são analisadas há que se considerar que qualquer construção textual ou não articula a sedimentação de padrões existentes anteriormente com a inovação. É a ligação com a tradição, com os esquemas narrativos, que permite o reconhecimento do desvio, ou seja, a inovação. O desvio só é possível existir se tiver como pano de fundo a cultura tradicional.

Há ainda as múltiplas possibilidades de esquecimento, o que faz com que alguns autores proponham uma tipologia do esquecimento (pragmática), estabelecendo níveis diferenciados, mesmo em relação ao chamado esquecimento profundo: esquecimento por apagamento de restos; por persistência de restos e em decorrência da memória. A uma memória impedida corresponderia o esquecimento produzido no Inconsciente; a uma memória manipulada corresponderia o esquecimento produto da narrativa; e aos usos e abusos da memória corresponderia o esquecimento comandado, numa dimensão institucional (RICOEUR, *apud* BARBOSA).

Há um esquecimento por persistência de restos, algo que apresenta uma marca exterior, algum tipo de inscrição que reenvia ao passado. A sobrevivência dessas imagens indicaria a existência de um esquecimento profundo, o que Ricoeur chama esquecimento de reserva. Articulado, portanto diversos conectores que são capazes de, em imaginação, transportar os tempos idos para o tempo que consideramos como presente.

E essa talvez seja a imagem híbrida mais evidente da história: referindo-se ao passado imaginável, construindo-o como o único possível. Duas dimensões inserem-se na sua narrativa: a expectativa de verdade, na recuperação presumivelmente real de um passado, e a possibilidade de configurar uma revisão pelo seu ato discursivo.

Podemos, também, na sequência da vida coabitar múltiplas gerações. Essa vivência em conjunto no tempo significa receber de outros, pelas imagens-lembranças, o passado, passado esse que se transfere pelo ato comunicacional ao presente. Essas múltiplas intercessões permitem a transição da memória individual e coletiva à história. Ou seja, os acontecimentos históricos, aqueles que são transformados em algo a ser relatado pela força da intriga que eles próprios contêm, são construídos também pelos rastros memoráveis que do passado transitam até o presente e, podem ser alvo do olhar que figura a história.

Assim, o mais importante conector que mostra no presente a materialidade de um passado com a pretensão de ser o verdadeiro passado é a memória. Pela memória é possível produzir em imaginação a idéia de um tempo e lugar. A memória é uma imagem híbrida por excelência.

A noção de geração é fundamental para a prática historiográfica, se constituindo num dos *instrumentos de pensamento* indispensáveis para a construção da narrativa histórica. O calendário, a idéia de sequência de gerações e a do triplo reino dos contemporâneos, dos predecessores e dos sucessores, o uso de arquivos, documentos e rastros, tudo isso, são *instrumentos de pensamento* que se constituem em espécies de conectores entre o *tempo vivido* e o *tempo universal* (RICOEUR, *apud* BARBOSA 1997, p. 179-180). Esses conectores são, portanto, mediações propostas pela prática historiográfica.

Idealizamos uma relação anônima entre sujeitos que viveram a mesma época e a esses atores que estiveram em confronto de maneira concomitante chamamos – no presente, no passado ou no futuro – de *contemporâneos*, *predecessores* ou *sucessores*. Cada um desses grupos de sujeitos anônimos, por experimentarem a mesma relação temporal, vive uma relação que só existe nessa dimensão temporal.

É a substituição de uma geração pela outra que produz a idéia de continuidade histórica, mesclando tradição e inovação. A geração nos induz a pensar na inexorabilidade do tempo, no fenômeno do nascimento, do envelhecimento e da morte. A geração também se enuncia pelo tempo calendário, ainda que essa dimensão quantitativa não tenha sido suficiente para a construção do conceito.

Mas como bem coloca Barbosa, de forma intrigante, é a possibilidade de considerar-se que contemporâneos, são aqueles expostos à mesma influência, marcados pelos mesmos acontecimentos. Os contemporâneos são aqueles que se sentem pertencentes ao mesmo momento histórico e não apenas aqueles que viveram o mesmo tempo. O que redimensiona a idéia de geração e mesmo nos direciona a retornar ao início de nosso projeto para questionar-se: de que forma os sujeitos subvertem as noções de objetividade para construir um modo de vida que possa os acolher em suas diferenças e estabelecendo novas regras que os iguale em direitos e possibilidade de sobreviver.

7. CONCLUSÕES

Esta tese problematizou a noção de identidade cultural no mundo contemporâneo. O recorte estabelecido para este fim constituiu-se num entrelaçamento de variáveis e categorias que estiveram historicamente vinculadas á tal noção, a saber: Movimentos de Cultura, Subjetividade, Alteridade, Diferenças, Comunidade e Contextos.

Partiu-se do entendimento de que as comunidades, algumas são reais e outras imaginárias, sendo territórios de possibilidades, onde se reage ao desfazimento dos *locus* identitários clássicos, e nesse sentido são lugares onde os sujeitos se re-significam, re-elaboram discursos e se re-apresentam remodelados.

Nessa busca se considerou a análise dos contextos onde se inseriam os sujeitos e suas comunidades referentes. Entendeu-se que para estudar o modo de vida de uma comunidade era necessário se compreendê-lo num sistema de relações históricas que engendravam posicionamentos diferenciados, os quais deixaram marcas e signos diante dos quais os indivíduos simbolizavam e incorporavam em suas narrativas, tornando-as psicossociais.

Entretanto, se pôde perceber neste percurso, que as variáveis condicionantes em questão sofreram mutações no processo temporal e em suas configurações no espaço contemporâneo globalizado. Levando os sujeitos a desenvolver novas estratégias para enfrentar o contexto renovado.

Importando saber que “estratégias” ou práticas utilizaram e como instituíram movimentos de cultura para se autocompreender neste contexto fragmentado em que se encontram hoje. Tais ações apontaram para apropriações particulares que cada sujeito/comunidade fez dessas marcas que o contexto construiu e sugeriu, e como coletivamente se fortaleceram num espaço de luta para suas re-significações.

Confirmou-se a presença de lideranças, mas essas foram porta-vozes circunstanciais desta realidade, daquilo que era sentido por vários outros, que instituíram tais pessoas nesse papel, quando viram coincidir sua verticalidade pessoal com a horizontalidade de um cenário social mais amplo. Aí se iniciou um processo de identificação que os fez desenvolver projetos e fabricar a experiência dessa proto-identidade.

As mutações mais evidentes nesse período recolocam e recompõem a conceituação e compreensão dessas variáveis.

No que tange a cultura, esta deixou de ser abrigo e guarda-chuva unificador explicativo das condutas, não mais lhe cabendo definir as ações dos sujeitos. Cada sujeito se desloca nos interstícios possíveis de uma rede que não cessa de tecer novos fios. Configura-se como um embate incessante – alguns chegam a se forjar nos entremeios. Por isso é mais comum se encontrar narrativas culturais do que efetivamente um paradigma unificador de tais movimentos. Os produtos culturais de alguns grupamentos estão sendo constantemente modificados e re-significados, suas intenções e mensagens, códigos e sinais são alterados num cenário comunicativo ampliado. Por isso suas formas de captação são fluidas. Até a própria arte tem que ser entendida em outra dimensão, posto que é o valor de troca que incide no cálculo de valor atribuído. Até aqueles aspectos dos produtos populares e nativos passam a ter funções diversas, que não apenas a de representar culturas simples.

Compreendê-las suscitou o esforço de encontrar positivities e cenários, onde o imaginário social se alimenta de “imagens, figurações e marcas simbólicas fantásticas” que solidificam e servem de ancoragem para suas idéias e nos dão pistas de como e através de que simbolizam. Mas, nem sempre, a configuração é compreendida num olhar macro social, mas, através de uma dialética psicossocial – isto é, aquela implicada no movimento inverso, aquele realizado pelo sujeito sobre o social. Por esse motivo, a análise das narrativas tornou-se um elemento real da historicidade.

Nesta direção pôde-se perceber como os sujeitos discursam sobre si mesmo e variam de performances. Inventam-se, re-inventam e divulgam-se para os outros, retomando para si o lugar de ator social. Donos de suas ações e palavras. Há variações nessas apresentações, mas há uma nova forma de entenderem-se, e de compreenderem seus papéis no social, o que os torna mais adequados nas ações e projetos que desenvolvem, sobretudo quando apoiados em seus coletivos.

Por outro lado, viu-se que a sociedade como fato social concreto não mais condiciona, coage, constrange, e perdeu sua função de coesão: as ‘comunidades’ surgem como coadjuvantes deste processo, mas não são ainda sustentáveis e estáveis para explicar o comportamento dos ‘novos atores’. Não são unificadoras nem unificadas.

O que se ouviu e observou durante o transcorrer deste período, nesses campos/ objeto do estudo, nos permitiu problematizá-los em suas originalidades, na medida em que se reconhece que não abrangem a totalidade do fenômeno ‘comunidade’, e ou ‘comunitário’.

Os movimentos estudados e a narrativa dos sujeitos entrevistados, evidenciaram o fato de que recorrem à memória, à tradição e ao passado, e utilizam ‘retóricas discursivas’ para

ampliar seus olhares sobre si e dos outros sobre eles, para a afirmação de um lugar inexistente. Estão em busca desses lugares. Em processo, em construção.

Nem o centro cultural Cartola reflete a comunidade da Mangueira real, nem o Ilê Aiyê é o Curuzu, na Liberdade em Salvador. São representações discursivas que aludem a uma realidade extremamente contraditória. A Liberdade e a Mangueira estão para além desses movimentos.

Assim, ao se pesquisar o Ilê Aiyê e interligá-lo à comunidade do Curuzu, verifica-se que neste movimento, há uma ligação com esse território-bairro. Porém a vinculação simbólica é representacional, não dizendo e expressando seu todo, que é multifacetado e mais amplo do que o projeto abarcou. Portanto, o Ilê representa uma parcela da Comunidade do Curuzu, isso sem falar do bairro da Liberdade. É um movimento de cultura singular, mas não pode ter a pretensão de ser uma representação total daquela comunidade.

O mesmo aspecto pode-se depreender da comunidade da Mangueira. O Centro Cultural Cartola tenta ser a representação dessa comunidade conjuntamente com a Escola de Samba Estação Primeira, mas não abarcam o total da experiência de todos os sujeitos que ali habitam e vivem. A fragmentação e complexidade existentes nesse território escapam ao que se propôs o estudo. A favela da Mangueira extrapola as considerações feitas na presente tese. Hoje suas mazelas e problemas estão agudizados por outros fenômenos, especialmente a violência, a criminalidade e a dominância do narcotráfico.

Na Bahia, o discurso do Ilê para afirmar sua identidade é o da etnicidade; esse movimento, estrutura o repasse de suas memórias por meio de suas músicas e da socialização do discurso da negritude em várias práticas de re-significação do negro na história. Daí ser o carnaval o espaço de vitrinização de suas idéias, o que, segundo o depoimento de um de seus diretores, se transforma num momento de publicização gratuita das idéias da comunidade.⁵³ Mas não se faz isso apenas nesse momento especial, mas também, no dia-a-dia, por meio do atendimento escolarizado da população carente do entorno dessa comunidade, no qual socializam, através dos seus diversos projetos, como o dos cadernos pedagógicos, marca registrada do Ilê, a história dos negros.

Na comunidade da Mangueira, observou-se o mesmo esforço, desenvolvido pela ação das escolas profissionalizantes ligadas a escola de samba e pelo Centro Recreativo, e especificamente pelos trabalhos que vem sendo desenvolvido no centro cultural Cartola – objeto desta tese.

⁵³ “É um momento onde pudemos publicizar gratuitamente nossas idéias” (Depoimento de um dos diretores do Ilê – Arísio, coordenador pedagógico da Escola do Ilê.

O movimento que as comunidades pesquisadas fizeram e fazem para sobreviver em suas diferenças imprime cada uma gramática particular frente a um mundo hegemônico, letrado, burguês, desigual e excludente. Representam ações mediante as quais elas se movimentam caracterizando-se por tentarem ser representações de movimentos culturais e de se tornarem espaços/lugares de reivindicação das políticas das diferenças e das desigualdades. Nessa direção há que se compreender um novo significado para a cultura assim como para a comunidade onde pode ser problematizada a questão das identidades. A comunidade estabelece-se como um espaço suportivo para o discurso sobre identidade. A comunidade passa a ser então, prótese para a identidade.

Estabelece-se desta forma uma função para o discurso presente, sobre comunidades; discursos que são figuras de linguagem, mas servem de suporte de ação e ancoragem para o refazimento de identidades.

Pierre Bourdieu acentua o fato de que contar suas histórias de vida leva os sujeitos a uma sensação de estabilidade em sua individualidade, sendo através dessa “ilusão retórica” que constroem uma abstração com sentido e significado, interligando o indivíduo ao social. Os sujeitos se recompõem para si mesmos.

Neste embate de um vir-a-ser, contam algumas vezes, com um coadjuvante poderoso – as famílias. São essas ambiências, onde os sujeitos encontram as formas iniciais mais definitivas para suas construções psicossociais. Gaulejac e Carreteiro, nos seus estudos, dimensiona esta instância como instauradora de suas matrizes identitárias e cidadã. Ter um nome, e sobrenome, ter uma parentalidade reconhecedora, institui para os sujeitos uma estrutura fundante e necessária no seu deslanchar no mundo. Mas ao mesmo tempo, quando estas apresentam fissuras ou compõem mistérios para os sujeitos podem se transformar num enredo legitimador de problemáticas. Mas são definitivas para os sujeitos, em sua presença e/ou em sua ausência. Nas duas comunidades, objeto dessa tese, a dimensão família é vista e sentida como elo de importância para os sujeitos entrevistados. Muitas vezes encontrou-se como subtexto de suas falas, o ressentimento pela ausência da família, como no caso de um entrevistado no Ilê Aiyê, “[...] desde que meus pais morreram não falo sobre eles [...] fui morar com uma tia [...] parece que minha vida foi o refazer desta história. Hoje moro na mesma casa que nós morávamos.” Em outros aspectos, entendeu-se que o abrigar o frágil, é poder se solidarizar com aqueles que têm ausência de família.

Apropriam-se com eficiência de suas heranças, conseguindo originalizar-se diante delas. A herança nas duas comunidades foco desta tese, é um grande instrumento de institui-

ção de poder para seus herdeiros. Foi e é uma herança consentida e assumida por ambas. Conseguem se legitimar em suas ações sendo agentes de coesão para seus próximos. São reconhecidos por esses. Inteligentes, intuitivos e ao mesmo tempo reflexivos, refazendo constantemente intermediações a favor de seus grupos e re-elaborando seu passado como forma de entendimento de si e do mundo. A forma como fabricam suas experiências os faz ser em algum nível sujeitos para além de sua própria condição.

Em suas lutas os sujeitos fundam instituições, uma vez que pretendem ter validade e concretude em seus projetos. Além do que, são as instituições representações imaginárias, tanto da família, quanto da própria sociedade. As instituições são espaços socialmente organizados no qual se dão as articulações entre diferentes elementos sociais (econômicos, ideológicos, culturais e políticos) e os elementos psicológicos, sendo dispositivos que oferecem bem ou mal, a possibilidade de manifestações psíquicas, de confrontação interpessoal e de ação individual, ao mesmo tempo em que representam as imposições legais que regulamentam a sociedade. Ainda assim, estas contêm o risco e a armadilha de que podem constranger e coagir.

Cornelius Castoriadis (1986) observa que a instituição é tudo aquilo que fazendo parte de um acordo social, passa a ser reconhecido como fazendo parte de um sistema mais amplo, o qual se acrescente, é o do poder.

Diante de tais questões compreende-se que ao desenvolver projetos o sujeito também adquire a capacidade de se metamorfosear, o que lhes permite acionar códigos para reconstruírem-se. Compreende-se que isto não depende só do desejo e vontade dos sujeitos mas que estão imbricados no próprio processo de construção da realidade.

Este estudo psicossociológico sobre identidades culturais, abrangeu dois projetos realizados por dois grupos diferenciados. Procurou-se mostrar suas motivações e reconheceu-se que são movidos por razões similares, mas cujos códigos e temas variam de acordo com seus contextos, guardando originalidades em suas construções. Possuem algumas similitudes, mas também diferenças. Pela singularidade eles se afirmam em suas identidades, pela similitude, forçam a existência de políticas de reconhecimento de suas lutas.

A análise mostrou as diferenças entre essas instituições/comunidades pesquisadas residem na forma como lidam com seus públicos, isto é como seus produtos podem se tornar acessíveis a outras culturas. Na Comunidade da Mangueira há uma divulgação e um apelo para que todos, até mesmo os do asfalto, participem. Garantem assim, seus dirigentes, não só a entrada de recursos para a auto-sustentação como criam uma base de 'suposta solidariedade' entre os do morro e os do asfalto. Estão abertos a constantes mudanças. Fazem trocas. Não

são fechadas e por isso mesmo a autenticidade de suas práticas tendem a ser desviadas, a cultura é desviada de sua função, não é mais signo definitivo das identidades. A busca em que se empenham é a da igualdade de direitos, afirmando-se com todos os demais membros como herdeiros de um patrimônio imaterial. O samba é o que os liga a vários outros movimentos no Rio de Janeiro, no Brasil e no mundo.

Já na comunidade do Curuzu e no bloco do Ilê Aiyê buscam estabelecer fronteiras mais rígidas: sua visibilidade é expressiva ao máximo, esperam reconhecimento mas limitam a participação àqueles que têm traços culturais e étnicos semelhantes. Seus produtos e sua conectividade é estabelecida a partir ‘produtos fechados’, não permeáveis à miscigenação. Neste sentido a autenticidade é sua marca. Seu público apenas os admira, mas não os consome. Então permanecem ‘puros’, preservando a linguagem do afoxé. Mesmo que esta pureza seja socialmente construída. Suas práticas e políticas são sempre afirmativas e defensivas de garantia daquilo que consideram inegociável e inassimilável, independentemente de sua condição associada à pobreza.

Finalmente pode-se ir ao encontro da questão central dessa tese: As comunidades são apoio para os sujeitos poderem dizer de uma identidade cultural, mas nenhum dos termos dessa equação são fixos, encontram-se em processo de mutação contínua. Por isso, os discursos são coadjuvantes poderosos para os sujeitos, quando se dizem ser. Em parte esta perspectiva ressoa positivamente em suas subjetividades e revela a possibilidade de apropriação possível sobre as contingências sociais, auxiliando-os na construção de sentidos e significados para suas práticas.

Considere-se finalmente que as ações que realizam os sujeitos dessa pesquisa, são “provas vividas” de que fazem “movimentos de cultura”. Sendo estas, formas originais e contemporâneas de mostrarem-se engajados nos movimentos que a sociedade cível tem suscitado aos sujeitos sociais. São por isso respostas e reações a uma reorganização que ocorre no bojo das sociedades e coletividades. A peculiaridade de tais ações pesquisadas, é que foram capazes de encontrar e ou até de desenvolver e inventar “signos culturais apropriados” para que suas participações minimizassem as questões da exclusão de que são vítimas.

Podemos então estabelecer uma ponte entre os dois movimentos e instituições aqui estudados, são resgates de identidades a partir de uma matriz fundadora da especificidade histórica brasileira – cor, música e festa, são trilógias que quando entendidas em sua marcha lenta em suas entrelinhas expressam um desejo de liberdade e ter direito a ter direitos, mesmo

que para isso muitas vezes permitam que seus signos culturais sejam apropriados por outros que não são tão desinteressados e simplórios culturais.

Sabemos, contudo, que este objeto de pesquisa não abarca toda a complexidade da trama que envolve as identidades culturais. Encerra-se este projeto com o sentimento de que conseguiu-se descortinar aspectos relevantes do fazer-se sujeito no contemporâneo nas comunidades pesquisadas. Mas descortinam-se novas questões. Entre as muitas variáveis intervenientes desta pesquisa, colocamos aqui como um novo marco que inicia-se na sucessão do Ilê, a morte de mãe Hilda. Não só pela ligação pessoal e religiosa dela para com esta instituição, como para seus filhos de sangue e de santo. Entende-se que haverá alterações na dinâmica institucional a partir deste fato. Isto de certa forma abre uma novo caminho a ser investigado. Dai a afirmação de que é no fazer-se que se faz. É pela co-operação que se opera transformações e se luta por direitos e significados.

Concluimos aqui com a reflexão de Mario de Andrade: **Será que a liberdade é uma bobagem? – Será que o direito é uma bobagem – A vida humana é que é alguma coisa a mais que as ciências, artes e profissões. E é nessa vida que a liberdade tem um sentido, e o direito dos homens (*O Movimento Modernista*).**

REFERÊNCIAS

- ABREU, R. Chiclete eu misturo com bananas? Acerca da relação entre teoria e prática em Memória social. In: GONDAR, Jô; DODEBEI, V. (Orgs). *O que é memória social?* Rio de Janeiro: Contracapa Livraria. 2005. 160p.
- AGIER, M. *Antropologie du carnaval; la ville, la fête et l'Afrique à Bahia*. Paris: Editions Parenthèse. 2000. 253p.
- _____. *Distúrbios identitários em tempos de globalização*. Rio de Janeiro: Mana. Publicações de Antropologia, v. 7, n. 2, p. 7-33, 2001.
- _____. As mães pretas do Ilê Aiyê. *Cadernos Afro-Asia*. n. 18, p. 189-203, 1996.
- ANDRADE, R. *Personalidade e cultura; construções do imaginário*. Rio de Janeiro: Revan. 2003. 198p.
- _____. *Hibridismo cultural*. Trabalho apresentado no INTERCOM. Fazendo parte do GT FOLK-COMUNICACÃO. Santos. SP. Brasil. p. 2-10, 2007.
- _____. Hibridismo cultural no cinema de Walter Sales Junior. In: ARAÚJO, D.; BARBOSA, M. (Org.). *Imagibrida: comunicação, imagem e hibridação*. Porto Alegre: Plus. p. 139-153. 2008.
- ARAÚJO, M. *A medida das raças na mistura imperfeita: discursos racialistas em Pedro Calmon*. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal da Bahia. 2006.
- ARAUJO, U. C. de. Terreiros conservam a tradição da resistência. *Jornal A Tarde*. Caderno Especial, Salvador, 20 nov. 2006. p. 10.
- ARENDT, H. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense. 1987. 352p.
- AUGÉ, M. *Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*. 1ª ed. São Paulo: Papi-rus. 1994. 113p.
- _____. *O sentido dos outros*. Petrópolis: Vozes. 1999. 172p.
- BACZKO, B. Imaginação Social. In: *Enciclopedia Einaudi*. Lisboa: Editora Portuguesa. 1985. 210p.
- BAHIA, S. O horror econômico: resenha crítica. *Cadernos do CRH*. Salvador: EDUFBA. n. 29, p. 243-250, jul./dez. 1998.
- _____. Como se ser se não se sabe? In: CONGRESSO DE PSICOSSOCIOLOGIA. Belo Horizonte. *Anais*. 2007.
- BAPTISTA, C. *Das tramas do corpo ferido: dor e sofrimento em narrativas de mulheres*. Tese (Doutorado em Psicologia) – Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 2006.
- BARBOSA, M. *Uma imagem híbrida: Comunicação e história*. In: IMAGÍBRIDA-Comunicação, imagem e Hibridação, ARAÚJO, D.; BARBOSA, M. editoraplus (Org.) P.A. 2008. p. 110-138.
- BAREMBLIT, G. *Análise institucional e outras correntes*. Teoria e prática. 3ª ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos. 1996. 235p.

- BARUS-MICHEL, J. *O sujeito social*. 1ª ed. Belo Horizonte: Puc-Minas. 2004. 308p.
- BAUER; GASKELL. *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático*. 1ª ed. Petrópolis: Vozes. 2002. 516p.
- BAUMAN, Z. *Identidade*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores. 2005. 108p.
- _____. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores. 2003. 141p.
- _____. *Modernidade líquida*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores. 2001. 258p.
- BELUZZO, L. *Três questões sobre as psicoses: uma leitura de O anti-Édipo*. Barcelona: Mental. v. 2, n. 4, p.113-131, jun. 2005.
- BENJAMIM, W. *Obras escolhidas*. São Paulo: Brasiliense. v. 3. 1989.
- BHABHA, H. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG. 1998. 395p.
- BIRMAN, J. *Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2000. 300p.
- _____. *Freud e a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores. 2003. 76p.
- BOOK, A. Quem é o homem para a Psicologia. *Revista Interface*. Salvador: UFBA, v. 1. n.1, p. 1-5 1997.
- BOURDIEU, P. As contradições da herança. In: NOGUEIRA, A.; CATANI, A. (Org). *Escritos de educação*. Cap. 10. p. 231-237, 2004.
- _____. *Razões da prática*. 5ª ed. Petrópolis: Vozes. 1981. 222p.
- _____. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 1989. 298p.
- _____. A Escola conservadora: as desigualdades gente á Escola e à cultura. In: NOGUEIRA, A.; CATANI, A. (Org). *Escritos de educação*. Cap. II, p. 41-64, 2004.
- BURGOS, M. Cidades, territórios e cidadania. *Dados*. Rio de Janeiro: IUPERJ. v. 48. n. 1, 2005. p. 189-222.
- CALMON, P. *Malês – A insurreição das senzalas*. Academia de Letras da Bahia, 2ª ed. Salvador. Bahia. 2002.
- CAMPOS, A. *Do quilombo à favela: a produção do “espaço criminalizado” no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 2005. 170p.
- CANCLINI, N. *Diferentes, desiguais e desconectados: mapas da interculturalidade*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Ed. UERJ. 2005. 283p.
- _____. *Culturas híbridas*. São Paulo: Edusp. 2008. 372p.
- CARRETEIRO, T. *Exclusión sociale et construction de l'identité*. Paris: Harmattan. 1993. 270p.
- _____. História de vida: da genealogia a um estudo. *Revista da Faculdade de Psicologia da PU-CRS*. Porto Alegre: Edpuers. v. 34, n. 2. 2003.
- CASTELLS, M. *O poder da identidade*. São Paulo: Paz e Terra. 2002. 530p.

- _____. *A insegurança social*. Petrópolis: Vozes. 2005. 95p.
- CERTEAU, M. *A invenção do cotidiano*. Petrópolis: Vozes, v. 1 e 2. 1994.
- CIAMPA, A. *Identidade*. In: LANE; CODO (Orgs). *Psicologia Social, o homem em movimento*. São Paulo: Brasiliense. 1991.
- CODO, W. Qualidade, participação e saúde mental: muitas impasses e algumas saídas para o trabalho no final do século. In: DAVEL; VASCONSELOS (Org). *Recursos humanos e subjetividade*. Petrópolis: Vozes. 1996.
- CONSTANT, F. *Tantinho, memória em verde e rosa*. Estudo do processo de Construção de uma memória na Favela da Mangueira. Dissertação (Mestrado em história e bens culturais). Rio de Janeiro: FGV. 2007. 225p.
- COSTA, I.; ORRICO, E. (Orgs.). *Memória, cultura e sociedade*. Rio de Janeiro: Sete letras. 2002. 175p.
- DA MATA, R. *Carnaval, malandro e heróis*. Rio de Janeiro: Zahar. 1979. 350p.
- DA SILVA, T. (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes. 2000. 133p.
- DA SILVA, M.; OLIVEIRA. *Cartola, tempos idos*. Ed atual. 2003. 225p.
- DE GAULEJAC, V. Le recit de vie entre la Psychanalyse et la Sociologie Clinique. *Revue de le orientation professionnelle*. Paris: Sociologie Clinique. n° 24, p. 27-42, 1995.
- DE GAULEJAC, V.; LEONETTI. *La lutte des places*. Paris: Sociologie Clinique Desclee de Brouwer. 1994. 287p.
- _____. *Intervenir par le recit de vie*. Entre histoire collective et histoire individuelle. *Sociologie Clinique*. Paris: Eres. 2008. 331p.
- _____. *L'histoire em Héritage*. Roman familial et trajectoire sociale. *Sociologie Clinique*. Paris: Desclèe De Brouwer. 1999. 218p.
- _____. *La nevrose de classe*. Paris: Hombro et Groupe editeurs. 1987. 306p.
- DEJOURS, C. *A banalização da injustiça social*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas. 1998. 158p.
- DIJK, T. A. V. O giro discursivo. In: IÑIGUEZ, L. (Org). *Manual de análise do discurso em ciências sociais*. Petrópolis: Vozes. p. 7-15, 2004.
- ELIAS, N. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Zahar. 1994. 193p.
- _____. *Sobre o tempo*. Rio de Janeiro: Zahar. 1998. 163p.
- ENGELS. *Familia, patria e poder*. Ebook digitalizado. 2009.
- ENRIQUEZ, E. *El analisis clinica em Ciências Sociales*. Publicación del Grupo de Sociologia Clinica. Montevidéo. p. 13-19, 1988.

- _____.; BARUS-MICHEL; LEVY. *Vocabulaire de Psychosociologie: references e positions*. Paris: Eres. 2002.
- _____. O vínculo grupal. In: NOVAES; CASTRO; GARCIA; ROEDEL (Org). *Psicossociologia – análise e intervenção social*. Belo Horizonte: Ed Autentica. p. 61-74, 2001.
- FERENCZI, S. *Escolas Psicanalíticas*. 1929. Disponível em: <http://escolaspsicanaliticavilabol.uol.com.br/ferenczi.html>. Acesso: em 17 set 2007.
- FERNANDES, F. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Dominus; Editora da USP. 1964. 624p.
- FERRAROTI, F. *Histoire e histoire de vie*. Paris: Librairie de Meridiens. 1981. 191p.
- FERREIRA, S. O conto da Pincesa Alifia. *Revista EPPARREI*. São Paulo: Casa da Cultura Negra. 2007.
- FERRO, M. (Org). *O livro negro do colonialismo*. Rio de Janeiro: Ediouro. 2004, 913p.
- FIGUEREDO, L. *Matrizes do pensamento psicológico*. Petrópolis: Vozes. 1991. 208p.
- FOUCAULT, M. *Arqueologia do saber*. Petrópolis: Vozes. 1969. 248p.
- FREUD, S. O mal-estar na civilização. In: _____. *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago. V. 21, p. 81, 1969.
- _____. Totem e tabu. In: _____. *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago. v. 13, p. 17, 1969.
- _____. Romances familiares. In: _____. *Obras completas*, RJ, Imago. v. 9, 1977. 243p.
- FREYRE, G. *Casa grande e senzala*. 31 ed. Rio de Janeiro: Record. 1996. 548p.
- GARFINKEL. *Studies in Ethenometodology*. NJ: Prentice-Hall. 1967.
- GIL, A. *Métodos e técnicas em pesquisa social*. São Paulo: Atlas. 1987. 205p.
- GONDAR, J. Quatro proposições sobre memória social. In: GONDAR, Jô.; DODEBEI, V. (orgs.). *O que é memória social?* Rio de Janeiro: Contracapa livraria. 2005.
- GUIDENS, A. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores. 2002. 233p.
- _____. *As consequências da modernidade*. 5ª ed. São Paulo: UNESP. 1991. 177p.
- HABERMAS, J. *Conhecimento e interesse*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 1971. 182p.
- HALBWACHS, M. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro editora. 2006. 224p.
- HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A. 2005. 97p.
- _____. *Da diáspora – identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG. 2008. 410p.
- HARVEY, D. *A condição pós-moderna*. 8ª ed. São Paulo: Edições Loyola. 1999. 333p.
- HOBBSAWM, E.; RANGER T. *A invenção da tradição*. 6ª ed. São Paulo: Paes e Terra. 1997. 316p.
- HOLANDA, S. B. de *Raízes do Brasil*. 26ª ed. São Paulo: Companhia das Letras. 1995. 208p.
- HOUAISS, A. *Dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva. 2001. 481p.

- IÑIGUEZ, L. (Org). *Manual de análise do discurso em ciências sociais*. Petrópolis: Vozes. 2004. 298p.
- JOVCHELOVITCH, S. *Os contextos do saber*. Representações, comunidades e cultura. Petrópolis: Vozes. 2008. 307p.
- JODELET, D. A alteridade como produto e processo psicossocial. In ARRUDA (Org). *Representando a alteridade*. Petrópolis: Vozes.p. 47-67, 1998.
- KANT. II. *Crítica da Razão Pura*. Ebook Brasil.com. Ed. Acropolis. Dominio publico. Fonte digital. Br.egroups.com.egroups/group/acropolis. 2007.
- LABURTHE, P.; WARNIER, J. *Etnologia e antopologia*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1999. 304p.
- LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores. 1998. 308p.
- _____. *Le écrits*. Paris: Seuil. v. 1 e 2, 1966. 289p. E 244p.
- LANE, S. Linguagem, pensamento e representação social. In: Psicologia social o homem em movimento. São Paulo: Brasiliense. 9ª ed., p. 32-39, 1991.
- LEGENDRE, P. Poder genealógico do Estado. In: ALTOË, Sonia (Org.). (2004). *Sujeito de direito, sujeito do desejo, direito e psicanálise*. Rio de Janeiro: Revinter. 1985.
- _____. Pouvoir genealogique de l'Etat [.S.L, s,n,19...] (mimeografado) e ou "Poder Genealógico do Estado". In: ALTOË, Sonia (Org). *Sujeito de direito, sujeito do desejo, direito e psicanálise* (2004). Rio de Janeiro: Revinter. p. 79-87. 1985.
- LEONTIEV, A. *Atividade, consciência e personalidade*. Trad. de Maria Silva Cintra Martins. Edição eletrônica. 1978. p. 37, acesso em maio de 2008.
- LESSA, C. O Rio de todos os brasis: uma reflexão em busca da auto-estima. Rio de Janeiro: Record. 2000. 450p.
- LISSOVSKY, M. A memória e a condição poética do acontecimento. In: GONDAR, J.; DODEBEI, V. (Orgs.). *O que é memória social?* Rio de Janeiro: Contracapa livraria. P. 133-143, 2005.
- MAFFESOLI, M. O imaginário é uma realidade. *Revista FAMECOS*. Porto Alegre: PUCRGS., v.15, ago. 2001.
- MENDEL, G. Acto. In: BARUS MICHEL; ENRIQUEZ; LEVY. *Vocabulario de psicossociologia*. Portugal: Climepsi editores. P. 12-17, 2002.
- MYNAYO, Mª C. de S. (Org). *Pesquisa social: teoria, método e criatividade*. 12 ed. Petrópolis: Vozes. 1999. 80p.
- NIETZSCHE F. *A origem da tragédia*. 5ª ed. São Paulo: Centauro Editores. 2004. 152p.
- NOVAES, J. *Nelson Cavaquinho: luto e melancolia na música popular brasileira*. Rio de Janeiro: Intertexto Oficina do Autor. 2003. 210p.
- ORLANDI, E. *Uma proposta de interface entre dois domínios da Análise do Discurso*. Disponível em: <http://spider.ufrgs.dr/discurso>. Acesso em: agosto de 2006.

- PACHECO, O. *Sujeito e singularidade: ensaios sobre a construção da diferença*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores. 1996. 99p.
- PRADO DE OLIVEIRA, L. E. (1988). *O conceito do outro*. Disponível em: <http://pradodeoliveria.com.br/outro.html>. Acesso em: 17 mai 2007.
- PRADO JR, C. *Formação do Brasil contemporâneo: Colônia*. São Paulo: Brasiliense. 1942. 390p.
- QUIROGA, A. *Matrizes de aprendizagem*. Escuela de Psicologia Sociale. Argentina: Ediciones Cinco. 1980. 220p.
- REDFIELD, R. (1971). *The folk culture of Yucatán*. Chicago: University of Chicago Press. 1941
- REIS, J. *Revoluções escravas no Brasil*. São Paulo: CIA Das Letras. 2003. 235p.
- RISERIO, A. *Uma história da cidade da Bahia*. Rio de Janeiro: Versal editores. 2005. 593p.
- RIVIERE, P. *A teoria do vínculo*. Rio Grande do Sul: Martins Fontes. 1972. 153p.
- ROLNIK, S. Toxicômanos de identidade: subjetividade em tempos de globalização. In: LINS, Daniel (Org). *Cultura e subjetividade: saberes nômades*. São Paulo: Papyrus. p. 198-24, 1997.
- _____. *Cartografias sentimentais: transformações contemporâneas do desejo*. Rio Grande do Sul: Ed Sulina. 2006. 248p.
- ROSEMBERG, G. Ensaio publicado. *Revue Nouvelle Letre Internationale*. Paris. 2000.
- SÁ, C. *Imaginário e representações sociais*. Rio de Janeiro: Museu da República. 2005. 243p.
- SANTOS, I. *Capoeira: educação e identidade etnico cultural em Grupos/academias da cidade do Salvador – BA*. Sitientibus. Feira de Santana. BA. n. 30, p. 47-60. Jan/jun. 2004.
- SAWAIA, B. *As artimanhas da exclusão social - análise psicossocial e ética da desigualdade social*. Petrópolis: Vozes. 1999. 155p.
- _____. Comunidade: a apropriação científica de um conceito tão antigo quanto à humanidade. In CAMPOS (Org). *Psicologia social comunitária: da solidariedade à autonomia*. Ed. Vozes. P. 35-53, 1996.
- SCHUTZ, A. *Bases da Fenomenologia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 1983.
- SENNETT, Richard *O declínio do homem público - As tiranias da intimidade*. São Paulo: CIA das Letras. 1998. 447p.
- _____. *A corrosão do caráter: consequências pessoais do trabalho no novo capitalismo*. Rio de Janeiro: Record. 1998. 176p.
- SEVCENKO, N. *A corrida para o século XXI: no loop da montanha russa*. São Paulo: Companhia das Letras. Cap. 2, p. 39-93, 2001.
- SÉVIGNY, R. Novas abordagens em clínica e Ciências Sociais. In: GARCIA J. CARRETEIRO, T. *Cenários sociais e abordagens clínicas*. Belo Horizonte: Ed. Escuta. P. 15-33, 2000.

- SIQUEIRA, L. Ilê Aiyê: uma dinâmica de Educação ma perspectiva Cultural Afro-brasileira. In: MUNANGA, Kabengele (Org). *Estratégias e políticas de combate á discriminação racial*. São Paulo: EDUSP. 1996. p.157-165.
- SODRÉ, M. *O terreiro e a cidade*. Petrópolis: Rio de Janeiro: Editora Imago. 2002. 182p.
- SOUZA, L. de. *O mundo de pernas para o ar: a capoeira no Brasil*. São Paulo: P. Brasil. 1997. 228p.
- SPINK, M. J. *Linguagem e produção de sentidos no cotidiano*. Porto Alegre: EDPUCRS. 2004. 120p.
- STRAUSS, L. (Org.) *L'identité: séminaire dirigé par Claude Lévi Strauss*. Paris: Quadrige. PUF. 1983. 332p.
- _____. *A antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1971. 465p.
- TAVARES, L. H. *História da Bahia*. São Paulo, Salvador: UNESP, EDUFBA. 2001.542p.
- TÖNNIES, F. *Community and society*. Nova Iorque: Ed Harper. 1963.
- TOURAINÉ, A. *Pensar outramente: O discurso interpretativo dominante*. Petrópolis: Ed. Vozes. 2009. 240p.
- VALLADARES, L. A gênese da Favela Carioca - a produção anterior às Ciências Sociais. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. v. 15. n. 44. Sp. Scielo.Brasil. 2000.
- _____. *A invenção da favela- do mito de origem à favela.com*. Rio de Janeiro: Ed FGV. 2005. 204p.
- VAINER, C. Cidades, cidadelas e a utopia do reencontro: uma reflexão sobre a tolerância e urbanismo. *Cadernos do IPPUR*. Rio de Janeiro. p. 34-45, 1998.
- VELHO, G. *Subjetividade e sociedade - uma experiência de geração*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1989. 106p.
- _____. *Individualismo e Cultura - notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Zahar editores. 1999. 149p.
- VENTURA, Z. *A cidade partida*. São Paulo: Companhia das Letras. 2005. 277p.
- VERGER, P. *Deuses Iorubá na África e novo Mundo*. Salvador: Corrupio. 1984. 295p.
- VIANNA, H. *O mistério do samba*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores. 2004. 184p.
- VIGOTSKY, L. S. *Pensamiento y linguagem*. Buenos Aires: Editora Pleyade. 1973. p. ??
- WIRTH, L. O urbanismo como modo de vida. In: VAINER, Carlos. Cidades, cidadelas e a utopia do reencontro - uma refelxão sobre a tolerancia e urbanismo. *Cadernos do IPPUR*. Rio de Janeiro. 1988.
- YÚDICE, G. *A conveniência da cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG. 2006. 615p.
- ZALUAR, A.; ALVITO, M. (Orgs.). *Um século de favela*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas. 2006. 337p.

ANEXOS

ENTREVISTAS REALIZADAS

Ilê Aiyê - Entrevista nº 1

Aliomar de Jesus Almeida

Estar no Ilê já é uma grande emoção. E saber que o nosso processo resultou nisso aqui. Eu me chamo Aliomar de Jesus Almeida, sou atualmente vice-presidente do Ilê Aiyê, a minha chegada no ilê é bastante curiosa. Na minha infância, em menino, estudei no Museu de Artes e Ofícios a partir de 7 anos, uma escola tradicional, de esquema rígido no passado, há 44 anos atrás. Depois fiz aquele processo já conhecido, fiz admissão ginásio, comercial e fiz curso técnico na escola. Quando estava fazendo o curso técnico comecei a trabalhar, porque eu já tinha começado antes sem carteira assinada aos doze anos, com quatorze assinei carteira. Num escritório de representação por conta própria. Comecei como auxiliar de Serviços Gerais, mas logo 6 meses depois já estava fazendo serviço de auxiliar de escritório e trabalhava na conta própria e eu trabalhava no faturamento desse material (peças de reposição de automóveis). Enquanto eu trabalhava durante o dia, estudava à noite e me preparei para o vestibular na Escola Técnica. Não passei na 1º época, mas depois entrei. Fiz o científico e depois fiz a Escola Técnica – 1º Curso Técnico de Instrumentação Industrial do Brasil. Fui pro Pólo Petroquímico de Camaçari. Naquela época havia carência de mão obra e o governo incentivou essa formação na área de Instrumentação. Trabalhei em algumas empresas e fui para o Senai onde trabalhei por 23 anos e foi onde encerrei minha vida profissional. Instrutor de eletricidade e saí como gerente de área e já naquela época com o instrutor tive uma inserção na área, era com treinamento de técnico. Viajei muito para São Paulo, Santa Catarina e no Nordeste, Maceió e Rio Grande do Norte.

Quando eu fazia Escola Técnica Federal, eu apesar de ser nascido e criado na Liberdade eu não tinha muito convívio porque trabalhava e estudava e era no centro da cidade e na calçada e fazia a Escola na Ribeira. E nos finais de semana eu ia para outros lados, onde meus conhecidos ficavam. Não tinha muita convivência com o pessoal daqui. Nesse período da Escola Técnica é que voltei ao convívio daqui. Vovô e Apolônio faziam muitos passeios por aqui, de excursão e meu irmão mais velho, Ademário que já morreu é que era bem amigo do pessoal aqui. Mas em 74, comecei a participar. Não nos momentos de criação, mas no anda-

mento e depois eu me engajei mesmo. Tinha Randovan nosso amigo belga que tinha muito material sobre a África. Os passeios aqui tinham cinco, seis ônibus, íamos para Itacimirim, Arembepe, esses lugares assim, que não eram explorados naquela época. Tinha umas 300 pessoas. Nós nos reunimos: vamos fazer o bloco...

Nós fazíamos o ensaio ali mesmo no largo do curuzu, tinha uma lavadeira aqui aos domingos de tarde e fomos às ruas com 120 pessoas mais ou menos. Fizemos um festival de musica, com tudo que tinha direito, tem até hoje o troféu, eu fui o vencedor do 1º festival como cantor. Naquela época a gente fazia tudo por brincadeira. Hoje é que já ta profissional.

Letra de Apolônio, ele era mais desinibido na época. Hoje não é bom essa foi a minha trajetória para participar do Ilê. Eu costumo dizer que quem deveria ser diretor era meu irmão que era mais amigo deles. Mas quando a idéia começou e você já tem o pensamento voltado para essa coisa de negritude, o negocio pega. Tanto é que lá na Escola Técnica tinha um pessoal também metido com negocio de bloco que me chamou, mas eu disse a eles que já era comprometido aqui. Foi o Dengo da Bahia, foi uma coisa assim igual. Só teve 2 a 3 anos de bloco, a direção era de alunos da Escola Técnica. O Ilê tinha mais a ver comigo. Fala mais de África. Eles tiveram problemas sobre esse negocio que meche com grana. Gera desconfiança e eles não tinham objetivo definido. O objetivo era ganhar dinheiro, então não saiu nem no 3º ano. E já naquela época a gente não tinha esses pensamentos. E uma coisa interessante, a gente não tinha uma orientação externa. O 1º ano eu já tive um pensamento que daria certo. Foi que após o desfile, estourou numa matéria no jornal A Tarde que dizia... 4ª feira de cinzas – Nota de capa - Bloco racista nota destoante no carnaval de Salvador. E a matéria dizia mais ou menos assim, que um bloco com mais ou menos 100 negros. O que não combinou foi isso, negros cantando. Ele percebeu aquilo como racismo. Ele não percebia que havia racismo no carnaval da Bahia. Agora na hora que 120 negros se arrumam e saem com cânticos em Ioruba, aí a imprensa destacou como um bloco racista. Ele nunca tinha exagerado, viu que tem blocos que só saía brancos, agora na hora que só saem negros é racista. Todos juntos com roupas de estilo africano. No primeiro ano saímos de canga, a 1º fantasia, foi isso que me chamou atenção. Nos primeiros anos fomos combatidos; nos primeiros anos saímos às vezes acompanhados pela polícia, mas, não havia motivo o que temer, nós éramos idôneos. As musicas eram voltadas para engrandecer e aumentar a auto-estima do negro, não tinha o que combater. Você tem que observar que momento de fundação do Ilê em 74, o contexto era da ditadura militar. A vida da gente era vigiada à diretoria formada por jovens idôneos, todos tinham suas profissões, obrigações, famílias constituídas, seus empregos, trabalhamos, ninguém vivia de bloco.

O Ilê sempre vendeu sua fantasia, nós investimos e tínhamos que ter como pagar. Mas tínhamos que comprar o material para fazer as fantasias. A fantasia é paga porque para fazer as coisas acontecerem. Essa é basicamente a minha trajetória. Foi ótimo acontecer tudo isso porque logo após o carnaval já acontecem muitos eventos. No Tororó, no Garcia, Tinha uma escola de samba, aí teve uma mesa redonda onde vovô foi convidado e pôde esclarecer. Bairros com vida noturna própria e onde congrega uma população negra com jornalista que fez a notícia. Então o que acontece, tiramos a oportunidade de ser questionados e nos explicamos, foi uma oportunidade para a negrada se fazer presente. Expomos nossas idéias e tanto deu certo que no segundo ano duplicou o número de associados, hoje o número de associados é limitada ao Máximo de 3.000 pessoas. Associados que já passaram por aqui, mais de 20.000. Sempre havia ficha de inscrição e nos primeiros anos até atestado de bons antecedentes nós exigíamos... Foi montada toda uma estrutura que só tivemos pessoas idôneas e não houve a associação à marginalização. Hoje o computador já nos dá esses dados mais rápidos. Queríamos apenas garantias porque se houvesse perseguição a gente estava coberto. A cobrança e a exclusão, não defendemos a política dos coitadinhos. Nós procuramos os caminhos para nos desenvolver. Pode estar difícil pode, mas não estamos excluindo, nos temos clareza que o carnaval é supérfluo. Hoje fazemos o social, temos as nossas ações para a comunidade onde não se paga nada para ter acesso, mas carnaval é outra coisa. A Escola mãe Hilda, Banda Erê, damos roupa, alimento, mas carnaval é supérfluo. Carnaval tem imposto, é negocio e ninguém quer patrocinar bloco de negro. Custa R\$ 400,00. É festa e é negócio. Eu por exemplo não gosto de comemoração, no máximo o que fiz por meus filhos foi pagar viagem, acho isso frescura. A questão é que não suporto casamento, acho patético esse negócio de valsa, querem ir vão, mas não vou bancar uma coisa que não gosto se é formalidade de registro. De quem herdou esse temperamento? Não faço idéia, 65% das pessoas que saem são mulheres. As pessoas têm que ta definida em sua mente o que pode e o que não pode fazer. São 900,00 reais, não tem milionários, as pessoas não valorizam o que ganham de hora. A discussão no país sobre os negros começou com o Ilê e através da música. Eu hoje tenho orgulho em fazer parte de uma instituição assim. Tem uma música que diz: “Se não fosse o Ilê... será que existia”.

A mulher tem outras formas que não o padrão branco. O negro tem lábios e nariz grossos.

Entrevista nº2

D. Dete (irmã de Vovô)

Eu me chamo Hildete dos Santos Lima, nasci no dia 18 de agosto, nasci dentro de um terreiro de candomblé, fui criança feliz. Tinha quintal pra brincar. Meu pai se chamava Waldemir dos Santos, minha mãe Hilda Dias dos Santos. Nós éramos seis irmãos, o mais velho, Antonio Carlos dos Santos (Vovô), depois vem eu, depois de mim Evaldo, depois Hildelita (já falecida), Hildemalia (já falecida) e depois a caçula Hildelice. Eu fui criada assim, eu tive infância, brinquei muito, tinha mangueira, abacateiro no meu quintal, brincando de roda, de gude, fura pé, de bola, cantando à noite de lua bonita, todo mundo sentado ouvindo histórias. Minha mãe numa luta danada, meu pai trabalhava limpando rua, minha mãe vendia comida na rua e aí chegava cansada e às vezes chegava, encontrava queixa e batia, naquela época encontrei queixa também. E com tudo isso, nós sempre fomos criados com consciência que nós éramos negros. Naquela época tinha aquela coisa de chamar de morenos, de sarará, mas coisa que minha mãe sempre colocava é que nós éramos negros e tínhamos que nos sentir maravilhosos em ser negro. O cabelo sempre com trança. E aí nós crescemos assim. Dia de sábado era interessante porque tinha aquarela nordeste na radio e ali nós dançávamos, minha mãe, meu pai e meus irmãos, tanto é que os meninos aprenderam logo a dançar porque minha mãe dançava com eles, meu pai dançava com eles e consciência também de religião, porque somos todos batizados, mas sempre com a consciência de sermos do candomblé, ser da religião, mas quando criança minha mãe nunca obrigou que entrássemos para a religião e quando fomos crescendo e vendo que era o que queria fomos assumindo. Moravam no próprio terreiro. E é aqui embaixo onde minha mãe mora. Ela está nessa casa desde 1930. Ela morava no Cosme de Farias e de lá ela veio praqui. Eu continuei aqui porque casei, fiz uma casa em cima da casa de minha mãe. E foi assim que nós lutamos, contamos com muita dificuldade, mas conseguimos. Eu mesmo fiz vestibular pra Belas Artes, mas não passei, aí teve um momento que pensei em fazer vestibular para medicina, odontologia – tentei umas duas vezes, mas não deu, aí desisti. Aí foi quando surgiu o Ilê. Estudei na Escola Parque, foi lá que começou, aflorou mais porque antes era dentro de casa. Porque lá foi a primeira escola a frequentarmos fora daqui do Curuzu. Então a consciência foi dobrando. Eu nunca tive vergonha de sair da minha casa com o cabelo trançado e eram aquelas tranças nagôs e a gente ia andando pra Escola Parque e não tinha transporte por causa das dificuldades, apesar de que na Escola Classe, nós tí-

nhamos uma diretora assim que era meio, sabe? Era um pouco racista, mas mesmo assim, ela com o racismo dela, ela não conseguiu assim abalar, mexer a estrutura que nós já tínhamos que trouxe de casa. Por isso o mais importante é quando você já tem uma base na sua casa e quando você chega na rua já está mais preparada. Até que quando perdi a 5ª série e quando saí lá da Escola Parque, eu aprendi a bordar, a costurar, aprendi a fazer crochê, ginástica, a correr. Eu tive a oportunidade de fazer com o professor do lado e aí quando eu perdi, minha mãe foi na escola Parque e na classe conversou com a professora e aí ela me levou pra outra escola, aí fiz admissão e fui pro Carneiro Ribeiro e depois fui pro Anísio Teixeira, fiz patologia clínica, fiz estágio durante um ano no Martagão Gesteira, até depois que terminei o curso continuei no estágio. Me atrapalhei, fiquei um ano no Central, mas não quis ficar e aí depois já estava as coisas do Ilê. E antes mesmo do Ilê, minha mãe era assim. Mas antes do Ilê a gente já tinha grupo. Minha mãe era assim, ela preferia que a gente fizesse as coisas em casa do que ir pra rua. A gente tinha grupo de mortalha e saía no carnaval, nós fazíamos excursão, passeios grandes pra ir pra Cabussu. Eu junto com Vovô. É o mais apegado. Todos são, mas eu digo assim a maneira como minha mãe nos criou. Todos nós somos assim, mas ele é meu ídolo. Ele é isso pra todos nós, sempre foi, mas não é agora porque ele ficou famoso não. Ele é Vovô, sempre foi, tanto que quando criança eu defendia ele, eu era mais nova e defendia ele. Em especial é ele, depois de minha mãe é ele, tanto que quando tinha qualquer desentendimento com os meninos eu apanhava de vassoura com os meninos.

E para sua mãe...

Sei lá, ele é, ele é uma pessoa muito iluminada... (chorando). Tomaram um susto danado. Ele é protegido pelos orixás, todos nós recebemos essa proteção. Quando Vovô nasceu é que ela estava abrindo o terreiro. Dele ser iluminado, abrindo o caminho pra todos nós. Depois de muitos anos e essa luz tem passado pra os irmãos, a ponto de que a gente se emociona quando fala dele. Casei tenho três filhos. O mais velho Paulo depois já era associado, depois saiu pra fundar um bloco, o vulcão da liberdade, que tem sede. Mas tudo bem, nossa família é muito unida. Ta fazendo faculdade de turismo. Eu agora, Vinicius esta com 24 anos faz comunicação. São gêmeas Valeria e Catarina, aí Valeria ta fazendo jornalismo na Jorge Amado e Catarina que faz História na Uneb e com Valeria ta terminando. A gente ta conversando de eu fazer um curso rápido ligado à moda. Estética, moda... Porque antes eu tinha vontade de fazer Belas Artes. Teve uma vez que professor Paraíso – Juarez Paraíso: Você tem que vir ensinar. Você já faz muitas coisas.

Eu sou Ekedí de Obaluê, e sou filha de Oxum. Já sou confirmada há 25 anos. Quem roda é Idalice e a falecida Hildemaria, que era de Oxossi. Meus filhos, tem uma menina que já é confirmada, ela é de Oxossi Ode. Eu sou de Oxum com Ogum, mas Oxum quando quer sabe lutar. E a mudança teve um período que eu fiquei muito doente. As pessoas não me conheciam. Eu fiquei magra, meu rosto ficou com a pele muito esticada. Passou, mas a luta foi grande, tanto que fiz terapia. Minha terapeuta sempre dá exemplo sobre a minha mudança.

E o diagnóstico

Tinha médico que dizia que era vitiligo, aí pensei em ir a Cuba, aí falei com Vovô e aí ele me disse: vai ter um festival, a gente vai! Já tinha mandado relatório médico. Aí deu um estalo. Procurei o primeiro médico. Se você tivesse procurado Dr. Edgar. esclerodermite Sistêmica. A luta foi grande. No início eu não falava e as mudanças, hoje eu to aqui. Os santos ajudaram um bocado. Com a obrigação de 14 anos. Ele que ama. Eu quando tinha festa lá em casa, minha mãe dizia: minha filha não deite e eu dizia deito sim. Aí eu comecei a rezar Santo Antonio na Associação de moradores e aí lá ele fez um pedido. Aí teve alguma coisa lá que Santo Antonio foi pra minha casa. E hoje ele é itinerante de 1º a 14 ele sai andando e volta pra mim. Mas graças a Deus este curou. O Ilê é minha vida. Eu hoje não sei viver sem o Ilê, eu respiro o Ilê. Faço um trabalho com as crianças, peço arte em tecido, aí faço imagens dos orixás. As meninas de amarração. Faço bonecos de pano. Agora a Lili tá polindo e estou vestindo uns pra botar. Trouxe um recado de identidade. Uma consciência grande de participar de ser dessa família. Eles conversando, minha mãe falou quero que isso continue participando e sentindo orgulho de tudo isso porque é assim todos os dotes que a família tem tá reunido. Nós estamos sempre. Ela continua uma grande líder. Ano novo Vovô pode ser o que for, ele só rompe o ano com a gente, ele vai depois. A gente agradece de cabeça no chão. Milagre Obaluê e Oxalá. A queda que ele tomou ele podia ter ficado paraplégico e só atingiu lugares que ele pode tá consertando. Então porque não era o momento dele, minha mãe não merecia isso, muita gente podia ir junto com ele, ia aguentar ainda tem muita coisa pra seu jeito.

Meu primeiro curso de estética minhas filhas estavam pequenas, aos 12 anos já travavam, hoje eu faço o que elas faziam, ajudo a dar o acabamento final. Uma gêmea tá lá, outra tá aqui. Queria dizer que essa estética eu aprendi aqui com mãe. Vendo ela vestir os santos. Então tudo começou foi aqui mesmo.

Entrevista nº3**José Carlos dos Santos (Bamba)**

Nasci no dia 13 de abril de 1956, meu pai Calazans – Zequinha, minha mãe Dona Maria das Dores – Dadá. Fui criança do Alto das Pombas, na Federação, filho de pessoas pobres, meu pai era padeiro e minha mãe lavava de ganho dede cedo fui incentivado a ganhar meu dinheirinho, e ajudar em casa. Desde pequeno comecei a me oferecer a ajudar os outros, Tinha um cara tinha uma oficina lá perto de onde eu morava e comecei lavando e passando polimento nos carros. E no outro turno estudava, pra mim o que importava é que no outro dia eu tinha minha camisa nova pra botar e meu tênis novo também. Havia muito preconceito naquele tempo contra o negro. Tinha um outro vizinho que vendia frutas, fui auxiliar dele, às vezes acordava de manha cedo ia pra feira com ele, depois lavava as frutas e ficava ali na porta do Castro Alves vendendo, hoje falo com meus filhos que isso não envergonha ninguém. Eu adorava samba e daí que vem esse apelido. Continuei estudando, fiz um curso de administração técnico e comecei a trabalhar como apontador de obras no pólo petroquímico. Sempre busquei galgar um caminho melhor, Fui filho mais velho, depois vêm outros irmãos. Fui vivendo, gostava de capoeira, o apelido veio um pouco mais na frente. Tinha uma Escola de samba – Juventude do Garcia. Até aí tinha outros apelidos, Carlinhos, Manqueta. Meu bem perdoa eram vários apelidos Ai teve um dia lá que teve um desafio, Quem se sair melhor e eu me dei bem ai ficou esse apelido – BAMBA. Mãe Hilda de vez em quando em chama de Carlinhos. Ai na minha trajetória de vida aqui, tomei gosto pela capoeira e pela dança. Tomei vários cursos. E dancei com o Obaluaê. Hoje não danço mais porque já tô avantajado, com a barriga de cerveja. Fiz vestibular, mas fui reprovado. Estudei no Colégio Manoel Devoto, era uma excelente colégio era comparado com o Colégio Militar porque era super exigente, a media para passar era 7. Depois fui pro Central e fiz também um curso técnico em Contábil, daí que fui ser auxiliar de pessoal e depois passei a ser Encarregado de Pessoal em pequenas empresas. Mas trabalhei muito na implantação do Pólo. As empresas cresceram muito, havia uma movimentação tão grande de pessoal, tinha vezes que se demitia em media 600 pessoas por semana e também muita demissão, Virei encarregado. Era a Nordon, a sede ficava em São Paulo, mas a matriz era Francesa. O horário normal era de segunda a sexta até as vinte e duas h e no domingo até as dezessete, daí que não continuei os estudos, o horário do trabalho era incompatível. Tomei conta de obras em Alagoas, Paraíba e em Candeia. Mas onde levei mais

tempo foi em Teresina, fiquei lá mais ou menos três anos. Foi a única época em que não sai no Ilê e fiquei saber do que acontecia por aqui. A obra tava num pique total e não consegui passagem pra vir e ficava menos complicado sair naquele momento. O pessoal da diretoria me mandou a fantasia, e com isso eu peguei um disco de Clara Nunes, bebi minhas batidas e como o pessoal ainda não conhecia o Ilê ficaram achando que eu tava doido, ficaram olhando assim.

Depois começaram a chegar os filhos, ai é uma despesa lá outra cá. Eu tenho hoje três filhos, Cíntia, Laís e tenho Kayodé – O criador trouxe alegria. Esse nasceu 9 de fevereiro em pleno carnaval. Antes tive outra mulher e vivi uma situação complicada, tive outra filha e foi uma coisa que me marcou muito, que na época eu tive que conviver, mas sofri muito com essa perda, o nome dela era Kyssmuhanha – Rainha negra. Aos seis meses o medico descobriu que ela tinha anencefalia e não foi autorizado o aborto, e tivemos que esperar a criança nascer. O médico explicava uma cosias, mas eu comecei a perguntar por que a idéia que passavam era de uma coisa pavorosa. Então na empresa que eu trabalhava e ocupava um cargo de chefia eu já fui providenciando o funeral. Foi duro fiz isso pra não ter especulação. Então quando todo mundo se preparava com o vestidinho, o meu teve que ser outro ritual, mas Deus existe e ela ainda ficou dezenove dias viva. Mas não tinha nenhuma deformação aparente, apreciava como se fosse uma bola e via se esvaziando por um furinho. Tinha um tempo dela. Tanto é que tenho o maior carinho por essa pessoa (a mãe dessa criança), dei um bar a ela de presente em Lauro de Freitas com o nome da criança. Ta lá até hoje. Depois que em fiquei desempregado fiquei por lá trabalhando, mas em 2002 sofri um assalto violento, mataram dois clientes que reagiram. Tinha saído para ir ao ponto de ônibus. Depois com a ajuda de minha mãe e minha mãe Hilda. É o chalé da Kiss, mas também tem o cavalo marinho, fica em Buraquinho, mandei fazer um painel com um anjo negro. Minha trajetória no Ilê começou de maneira assim, aos dezessete anos já dançava e fazia capoeira, maculelê e conhecia a turma e Vovô, Macalé, Jailson. Conhecia do Mercado Modelo, da benção, tomávamos cachaça com limão e mel e agulhinha branca e dali no sábado na roda do samba. No segundo ano eu já saia no Ilê, no primeiro eu não sai porque tava sem dinheiro. Na época nós desde o começo cobramos as fantasias e eu tinha uma xereta e troquei pela minha fantasia. E no terceiro ano fui convidado a participar da diretoria aceitei com maior orgulho e hoje como estou desempregado eu posso dar minha colaboração de forma integral, mais definitiva. Hoje mais ativa. Aqui faço de tudo. Todos os diretores são responsáveis por tudo. Mas no dia a dia eu fico mais na parte administrativa, na contas a pagar a receber, pessoal a parte de RH, o social dos funcioná-

rios. Um esforço comercial de Vivaldo. A nossa experiência nos permite ir operando, No começo minha filha, precisava ver como era. Eu e Macalé agente íamos comprar gelo de carroça pra botar aqui. Não é a mesma coisa do Ilê do passado. Era colocado num friser de madeira, forrado de isopor. Colocávamos as cervejas, as batidas deliciosas e ai a experiência vem. Agente já fez carro alegórico, ih, até na banda agente opina. Ih o rapaz ta atravessando porque eu toco também, percussão também. A experiência é do fazer. Ai sempre que agente se reúne que rola um uisquinho a mais uma cervejinha a mais. Que ta presente a ala feminina da diretoria. Até contar. Até outro dia teve aniversario de Vivaldo em Saubara, onde é a casa de praia dele. Eu achei engraçado porque até mãe Hilda estava presente. Vai puxando uma música, ai peguei o microfone. Comecei a cantar, Mas aí só rola musica doas antigas. Achei engraçado porque minha mulher falou: Ah você conta também! Hoje já temos grandes compositores.

Religião – Sou filho de Logun Ede, Sou eu e Vivaldo. Mas eu sou Ogam de Obaluaiê. Mas não fui confirmado ainda. Fui suspenso por mãe Hilda. Quem é suspenso como Ogan não recebe. Na minha residência tenho as forças de Oxossi. Tanto é que quando passam pela porta ficam pensando que é a casa de Tatau do Araketu, porque o símbolo é igual. Hoje moro mais perto da sede aqui em São Caetano. O Ilê hoje representa a força que temos que passar para nossos filhos. Nossos netos. Já vimos muita coisa melhorar hoje! Eu antigamente dançava, e ficavam falando o filho de D. Dadá é gay e faz carnaval antes do tempo. Hoje para os negros é melhor. Com o Ilê a coisa melhorou, começaram a ver de outra forma. Dentro da comunidade negra, o pessoal se acha mais bonito. E pode ser doméstica, pedreiro, mas quando veste a fantasia se sente diferente. Nós temos esse compromisso. Através de nossas musicas viemos conscientizando. A música é uma forma de divulgação. Se não fosse assim seria complicado. O associado cantando eu não resisto, eu choro muito porque isso toca a alma, vai na raiz tem alguma coisa sim. Parece que um ancestral meu vem e se incorpora.

Entrevista nº4

Macalé

Minha identidade como negro vem com os meus pais. Meu pai sempre me educou para que eu me sentisse igual a todo mundo. Como cidadão negro, em condições de igualdade. Tive pouco tempo de convivência com eles. Meu faleceu em 10 de fevereiro e minha mãe em 01 de maio do mesmo ano. Eu não cito o ano, e aí vim morar com uma tia. Antes morava no Garcia, onde eu moro atualmente no mesmo endereço e vim morar com ela aqui na Liberdade. E aí não sei, se isso acontece com as outras pessoas, Não foi à mesma coisa. Perdi meu pai e minha mãe e perdi minha referência. Não tinha um quarto pra mim e minhas irmãs. Lá na casa da gente tinha. Era um quarto grande pros meninos e um quarto pra as meninas. Eram três meninos e cinco meninas. Na casa de minha tia, era pequena agente dormia na sala, não tinha privacidade tinha que acordar cedo. Mas ela não tinha muito não, ela era irmã de meu pai. Aí eu queria minha coisas e não tinha a necessidade né. Meu pai sempre dizia que agente tinha que ter uma profissão. Então eu comecei a ser pintor de auto, foi à chance que me deram, trabalhei numa oficina aqui na Liberdade e aí passei a morar lá e no fim de semana é que ia para casa de minha tia ficar com minhas irmãs. Tinha meu dinheiro, comprava picolé etc, e, nesse meio de oficina, Liberdade eu conheci Vovô, agente se falava. Ele seguia o caminho dele e eu o meu. Agente fazia uns passeios, e ele me chamou para ir num desse fomos à praia.

Passado um tempo eu assisti um filme – Assalto ao trem pagador e tinha um cara chamado Macalé que era um ator negro, que fazia o bandido e tinha outro Reginaldo farias que fazia o bacana. Aí agente jogava bola e eles ficavam sempre hostilizando e me botaram esse apelido ficavam me chamando de Macalé aí eu bati no cara muito. Porque eu não queria ser comparado com ladrão porque assim a grossa vista eu via o papel do ator como ladrão e mostrou aquilo, eu não via que ele fazia outras coisas, carreto, trabalhava no morro. Foi assim que me tornei Macalé. Eu jogava capoeira, ficava olhando e aprendi foi também quando conheci um rapaz de nome Raimundo Bispo dos Santos – um professor que me ensinou a dançar. Ele me ajudou e me acenou um horizonte imenso. Numa cidade como Salvador, cheia de preconceito, negro meio desamparado meio à toa assim na vida e negro, dançarino é complicado, Fui ser bailarino. Consegui muitas coisas na vida. Viajei o mundo todo. O que eu precisava e o que eu não precisava.

Fundamos o Ilê, porque queríamos um bloco no estilo Africano para desmistificar essa coisa que negro só servia para puxar corda. Foi uma decepção grande no começo com alguns amigos. Não queriam sair no bloco porque não queriam ser vaiados. Pra gente foi difícil. Mesmo assim agente levou o bloco, porque nenhum era carnavalesco, mas agente tinha a idéia da publicidade gratuita, o veiculo que carnaval representa, onde todo o mundo ia ver a manifestação que estávamos fazendo. Não pensávamos na repressão, não pensávamos em nada. Agente só pensou em mostrar o que agente mostra até hoje, a beleza, é o lado útil, bonito que agente consegue expressar apesar do sofrimento. E ai que existe isso até hoje. Consegui morar no Rio e quando você diz que ficou na Mangueira Hoje de manha estava falando com Bamba. Ilê e Mangueira têm coisas bem semelhantes. Todo mundo no RJ é Mangueira, mas cada tem sua escola. Aqui todos têm seus blocos, mas o favorito é o Ilê. E tava falando isso ai calha a entrevista. Ai conheci mãe Hilda que foi uma pessoa que me amparou muito. Hoje tenho um carinho muito grande pelo que ela me ensinou, por ela por Vovô. Porque quando eu trabalhava na oficina eu estudei á noite. Estudei na Escola Mariana Pereira Viana da Silva, uma escola na ladeira de São de Bento e que ensinava esperanto. Hoje esta sendo reformada. MA fiz Universidade. Fazia economia e daí troquei pela dança. Fui fazer uma coisa que em sentia mais feliz. Achava que ia ganhar dinheiro, mas isso me trazia felicidade. Dinheiro não é tudo na vida. Conheci o mundo dançando e ganhei dinheiro, reconhecimento. Hoje é que não quero mais me decepcionei com algumas pessoas. Acho que eu tenho uma parcela de culpa porque as pessoas se denominam dono e criam donos. Elas não criam, fundam. Alguém ajudou ela a descobrir e ela não reconheceu isso. Todo mundo sabe dançar sabe andar. Mas você não consegue estrelar e dançar em qualquer lugar. Mas hoje não, todo mundo acha que baiano só por ser baiano já é um artista. E não é a realidade. Ai existe uma grande de pessoas que vivem esse sonho que acham que é artista só por ser baiano e ajuda a ajudar essa cultura. Isso foi um momento de vida, tomei decisões a seguir na dança. Fui fazer escola de educação física que as pessoas diziam que não era uma coisa boa. Ai eu na minha rebeldia não queria fazer dança. Ate que um dia fui assistir e me apaixonei. No começo não queria fazer por causa dos movimentos, fazia dança folclórica, o balé e aquela coisa.

E assim uma das coisas notórias que havia em mim é que eu fazia aqueles movimentos de balé como se fosse um russo que eles conseguiram ler no meu corpo através dos movimentos. Eu nunca pensei nunca idealizei aquela coisa toda, nunca quis ver as coisas assim, o que fiz eu fiz. Eu não quis ser eterno. Eu fiz um filme chamado Chico Rei, através do sucesso da dança. A dança me levou a ser ator. Fiz uma pequena uma pesquisa sobre um escravo que

trouxeram para o Brasil. Eu achava que não tinha capacidade para ser ator por não ser ator como eu sou um dançarino, então agente não repete os mesmos sentimentos. Então o ator tem que repetir os sentimentos, você tem que ser capaz. Você tem que dar personagem personalidade. Eu queria mais liberdade e não queria me comprometer com minha comunidade de fazer uma coisa mal feita. Trabalhei no filme e me sentir culpado de não ter feito o protagonista. A pessoa que fez cometeu esses erros que eu falei. Não deu um perfil, a pessoa quis ser só rei, ficou comprometedor. A pessoa fez só pelo dinheiro e pela coisa.

Depois eu fiz outro filme Quilombo que foi um desastre. O cenógrafo chamado Carlos Hiper, andava na Mangueira fez os negros pintados de azul, amarelo, disse que estavam camuflados. Eu disse que não me pintaria, que isso era ignorância, Só faria de uma cor que chegasse próximo ao verde.

O cara por ser cenógrafo pensava assim, ai tive muitos problemas. Eu com meu talento e conhecendo minha raça e ele querendo passar por cima de mim. Fazia todos os movimentos de guerra, de luta. Armei os movimentos de guerra, de luta e quando chegou nessa hora, eu sei que agente se pinta de preto, agente ta representando a morte. Se eu me pinto de preto com a minha cara branca eu represento a morte. Eu nunca vi dos meus irmãos africanos se pintarem de vermelho. Ninguém é papagaio, ninguém é arara. Começou a divergência e como tinha contrato fixo tinha que ir até o final. Mas ai emperrava. E ele também era obrigado. Quando chegava à montagem não conseguia encaixar. Se perdia muitas cenas. Ai para passar muitas cenas não quis ser ator é a arte de esperar. Você faz um filme e um ano depois você não tem mais aquela idéia, daquele outro dia. Eu gosto das coisas vivas, mais palpáveis mais próximas.

Morei em São Paulo, adoro aquilo lá, mas cansei de viver lá. Pra mim não existe melhor lugar pra se morar. Lá tem lugar pra tudo. Se quiser comer bem você come. Se quiser comer mal você come. Se quiser roubar você rouba. Se quiser jogar dinheiro fora você joga. Tem espaço para tudo, em todos os sentidos falando. Já o RJ é uma cidade ingrata. Eu morei no Jardim Botânico, eu quando vou lá e tenho que fazer alguma coisa liberar documentos. Vou ao aeroporto e sigo pra São Paulo. É uma cidade linda é a mais bonita que existe.

É uma das coisas fundamentais na minha vida é porque como sou uma pessoa ligada á arte, gosto da arte e tenho a admiração. Mas essa coisa de eu servir de eu ser educador é muito difícil. Você criar uma coisa e com uma finalidade e ter de transformar isso. O finado Ali Salomão era meu amigo, onde ele estiver ele sabe que me ensinou muito. Sempre estava alegre, embora tenha sofrido de muitas coisas, mas eu nunca vi, sempre tinha uma palavra de

conforto, ajudou muito os amigos. Conheço seus dois filhos, conheço Marta. Quando ele estava doente muita gente ele não quis ver. Fui ver ele, Carlinhos, eu disse, vou querer ver seu pai, ai ele me disse, vá lá e diga isso a ele. Acho que tinha uma coisa, falei com ele e ele me respondeu estou bem como estou. Já fiz o que tinha que fazer aqui, eu quero ficar aqui. Isso é sabedoria, assim quase que ninguém tem esse saber, que ta indo e tem a possibilidade de raspar a cabeça e seria salvo, mas ele não aceitava isso, pra ele era deformação.

Isso me ajudou e muito porque aqui dentro do Ilê às vezes acontecem coisas que agente sabe, muitas coisas, agente ouve coisas deselegantes, agente às vezes tenta pedir uma cesta básica. As pessoas que podem ajudar, 10, 100. E ver as pessoas que agente tem que se lenhar. Agente tem uma mãe que sempre pensou dessa forma e agente tenta seguir, pega dela esses ensinamentos.

Eu sou candoblezeiro, desde pequeno. Eu nunca tive outra religião, Sou Ogan, não sou rodante. Sou filho de Ogun com Xangô. Na minha família que veio da África tinha um Xangô e ele ficou um tempo procurando e assentou em uma sobrinha minha, assim diz ela.

Eu tenho um filho, eu sempre tive essa preocupação muito grande, porque eu considero o Ilê um filho. Se eu tivesse um filho naquela época antes, acho que eu teria abandonado. Você tem que tá preparado. Meu filho tem dois anos e eu 59anos. Eu acredito que eu não vá ver ele entrar pra faculdade a cada dia não sei. A idade media é de 75 anos, mas são poucas as pessoas, eu gostaria de ser como Mãe Hilda, mas é uma minoria, lúcida mas o desgaste do homem é maior, é mais cruel. Faço esporte, nado, mas penso que as mulheres são mais fortes, mas não posso me iludir, já estou na hora extra. Não adianta eu ficar querendo. O nome dele é Oia Malogum, é o nome de um amigo africano, fiz esta homenagem, fiz uma pesquisa e diz que é guardião dos guardiões da terra de Oió – que é Oxossi. Ai ficou tudo bem, Se eu ficar pensando nisso é pior. Pensamento cria matéria. Eu ficar pensando no amanhã que amanhã vou morrer não dá, mas a violência está dentro de casa. Aqui dentro eu gosto de arte tenho amigos e essas pessoas. Eu sempre colecionei pintura e consegui e consigo visualizar. Isso aqui, todos esses quadros eram expostos de outra maneira, mas ele foi tirando (refere-se a Edmilson), emprestando. Eu não sou mentor não as coisas são coletivas. A idéia que passa aqui ela passa por muitas cabeças vai aprimorando. Porque sou dançarino pensam que eu não sei. Mas não gosto disso. Sou igual a todo mundo, sou mais Ilê do que todo mundo. O Ilê é um pedaço de mim, se acabarem com o Ilê, acaba comigo. Agente ta com uma questão com uma pessoa, que conheço – J. Cunha e ele é meu amigo, mas na hora de falar a realidade eu falo e quem vai ao Fórum sou eu. Isso me fere eu trouxe umas coisas de Moçambique e ele

me devolveu, deu vários exemplos. O elefante para o africano significa poder. Porque eu sou mais. Durante o Carnaval eu não bebo porque eu tenho que ver tudo que acontece e não bebendo eu vejo e mais me divirto da mesma forma, mas eu não vejo essa mesma pulsação em outras pessoas. E diferente Vovô é o Ilê aiyê. Foi um grande baque o acidente de Vovô, forma danos materiais mas agente evoluiu, uma coisa agente tem que agente come muito, ta só tomando sopa. Mas pra quem está acostumado a comer sólido é difícil. (Contou do acidente). Nem sempre os Deuses estão a posto. Agente faz toda proteção da sida. Vivam tranquilamente. O rapaz é amigo da gente, de infância, mas essas coisas sempre vão acontecer. Já passou.

Mas os melhores momentos da minha vida eu vivi em SP. Quando percebi que estava, me olhando eu dava o fora e me permiti, em um lugar da arte negra da Nigéria uma negra linda e eu não fiz filho. Mas nunca pensei em ter um filho soteropolitano. Deve ter sido isso. Agente começa a se escutar melhor. Quando ouve seu silencio. Tem gente que se incomoda, é preciso saber ouvir com ele. Vico hoje na mesma casa que meus pais em que nasci, meu filho mora lá, eu sempre andei sabendo que voltaria. Em SP comecei a sonhar que estava aqui e um dia acordei achei que estava no Porto da Barra, ai eu me disse ta na hora de vir embora, Vou pra praia. Eu pensei isso na cabeça e ai disse a uma pessoa que morava comigo, que viria embora, dormia aqui e acordava em Salvador. Eu vivo aqui e ela vive lá. Meu filho nunca dormiu em berço. Ele dorme aqui, aponta pra o peito, sentir o calor dele e agente se fala pelo olhar. Ele me chama de seu pai. Ele canta a música do Ilê. Tenho outras atividades, tenho um restaurante em SP. Tem um lado ferido que quer a reconciliação. Fui aplaudido por cinco minutos e fui vaiado. Fui contratado pela Globo. Fui sempre exigente, aqui todo mudo acha que é diretor de teatro. Se for pro Vila Velha vaim. Riberto, Talma queria, mas nunca cheguei a trabalhar lá porque eu disse, ele queria que eu fizesse novela mas eu disse, olha não faço escravo, não faço policial, motorista, mordomo e nem bandido. Eu faço o papel de acordo com minha classe social. Aquele papel de Lazaro Ramos não esperavam que ele superasse desse jeito. Ele ganhou a cena.

Entrevista nº5

Roberto Santos Rodrigues – Lobão

Oriundo do bairro da Liberdade, eu nasci no Pero Vaz num local chamado corta braço que foi uma parte de invasão do bairro da Liberdade. Meu pai foi um dos líderes dessa invasão. No começo a gente vivia de aluguel no Pero Vaz. Como os governantes, não tinham outra coisa a fazer a não ser melhorar a condição de vida desses moradores. A maior invasão do Estado antes do movimento dos Sem Terra aqui já foi à rede fez uma rede de escolas de roça. Com ela veio através do programa de Anísio Teixeira – a *Escola Parque*. As escolas de classe I, II, III e IV e parte escola de profissionalização dessas crianças. Bom, nessa escola porque de classes, foi que eu vim conhecer meus amigos do Ilê Aiyê, quando éramos crianças, hoje to com 57 anos. Na época eu tinha uns 9-10 anos. Foi lá que conheci Dete, vovô, Antônio e outros, Zé Novaes que não faz parte foi colega, fomos colegas e até hoje somos amigos.

Quem conviveu nesse projeto educacional de Anísio Teixeira não briga, até hoje somos muito amigos. A partir dessa Escola é que surgiu esse movimento. Porque naquela época, a brincadeira nossa era nas nossas casas, nas nossas comunidades, a gente não saía daqui.

Nós ficávamos muito tempo juntos, tinha uns muito bons em matemática.

Vovô era bom em desenho, eu gostava de alfaiataria, a gente tinha um caminho de aprender um ofício, a gente ficava de horário integral, nos anos 60.

A partir daí foi que as amizades foram se aprofundando e a gente namorava aqui e se casava com gente daqui mesmo. Aqui na Liberdade a gente vivia assim. Não se ia pra outros lugares, outros bairros antigamente, tinha as turmas de bairro e era perigoso, a gente não ia então. Mas essa turma do Curuzu eu já te falei que era do Pero Vaz, que eu te falei depois fui morar na Meireles, no largo do ouro sempre no Pero Vaz e o Curuzu era parte do Pero Vaz.

Eram danados? Todos, era a famosa linha 8. Porque tinha o bonde. A cidade toda não queria conta com a linha 8, sabia que era dengosa.

A gente fez até um hino e cantava muito na escola.

“Somos garotos da liberdade, da cabeça aos pés
Somos tarados
Somos abusados
Só saem na rua depois da dez”

Tinha mais coisa, mas não me lembro agora. Era engraçado já sabia que tinha que brigar, mas aí fomos crescendo.

Tinha as escolas. Nós fomos os primeiros alunos do ginásio, a gente, molequeira a Escola fazia admissão ao ginásio, era como um vestibular. Era um prazer poder andar com aquele livro pressão. Admissão ao ginásio – eh! Eu tirava uma onda danada. A partir daí foi que veio a idéia da gente fazer o Ilê Aiyê. Vovô, Macalé, Ana Meire era minha colega que hoje mor nos E.U.U.U., e uma série de jovens né? Eu já não estava nesse processo porque eu não vinha aqui e nem eles também não iam lá. Só iam lá para a escola e vinham correndo para não dar pista de onde morava. Daí surgiu o Ilê. Eu já estava trabalhando no C.1 Dratre na parte administrativa. Na construtora Norberto Odebrecht. Fui transferido para o Escritório Central, conheci muitas pessoas que influenciaram minha vida.

Depois levei 12 anos. Fiquei no Rio ajudei na construção da UEG – hoje chamam UERJ.

Fui visitar a Uest da Gracioberea. Na ampliação do aeroporto do Galeão, e a Ed Sede Petrobrás. Eu ficava no Esc. Central.

Depois fui pra Norlar e viajei muito pela Odebrecht. Mas com carnaval aqui eu saía não tinha condições saí com as coisas emprestado por vovô, saiu daqui, casou com Lili e foi morar na Meireles.

De repente vice foi início de 80 ao meu desempenho original, aí vovô me chamou para ser Diretor na parte que me cabia, Administração de Empresas. Já fui vendo a documentação estava toda atrapalhada, organizei tudo. E é um prazer muito grande há casou tudo. E todos já éramos casados. Todo mundo casou e novo. Tive 3 filhos do primeiro casamento. Era uma danação. A minha primeira mulher era filha de um Sr. da Petrobrás, era maior competição, sabia que estava namorando já queria bater. Eu andava armado de pedra, se ele me der uma paulada eu dava uma pedrada nele. Tinha umas maluquices. No período de jovem fui pra Marinha. Foi um período de vida muito intenso que agente chora de lembrar. Tinha as coisas de casa, as coisas da religião, sempre aprendemos desde pequenos a respeitar velhos e crianças. Fomos de uma geração que não fazia o que nossos pais faziam com a gente. Não batia. A gente apanhava de rodo, de cabo de vassoura, de tudo. A mãe não aceitava alguém chegar a fazer queixa do filho e elas só aceitava um caminho. Era mesmo que acabar com a família, já hoje a gente já acha isso errado. Não é que a gente não tinha controle. Meus filhos hoje estão bem, e todos frequentaram o Ilê. É bem isso, em sentido de família. Você hoje não há briga, você não vê policia. A divergência a gente resolve aqui dentro mesmo, é que nem família com as casas da frente.

Religião – Sou de candomblé. Fui também de igreja, frequentava São Cosme e Damião. Minha mãe é de Cachoeira e lá também é um quilombo, é como se fosse uma matriz e de um tempo para cá eu conheci mãe Stela. Eu sou de Oxossi com Xangô. Sou Ogan de Oxalá

de Cleo Martins, pessoa boa, inteligente, a minha mulher é só simpatizante. Candomblé é a única religião que é diferente. Não é só ir como vai na igreja Católica, fazer doações, rezar. É muito diferente. Você tem que ser escolhido pelo Orixá. Eu sou Ogan lá em mãe Stela. Conheci eles sem saber que era de Candomblé. Sou amigo de Adriano, irmão dela. E aí essas coisas. Frequento todos os Candomblés. Respeito todos os sacerdotes. Depois das quaresmas começa a festividade. Então hoje estamos aqui nesta belíssima casa. Fiquei tentando fazer vestibular de Medicina, mas fiz História.

O nome senzala – Veio desde a casa de mãe Hilda, ajudei a construir isso aqui. Ficamos correndo atrás de patrocínio, e quem me deu dinheiro foi a Bahiaturisa. Fiz o orçamento, foi 150.000, mas só tínhamos 70.000. Já começou grande. Consegui diminuir até só usarmos o que tínhamos. A negociação por baixo: Era 50 eu dava 5. Como eu vou sair disso. Sobrou 1.000 reais, a gente tava devendo a luz, a gente faz assim: começa negociando um, depois entra o outro, a gente age em bloco. Como vai chamar a Sede, a gente chamava Senzala. O Curuzu era um quilombo, isso foi ficando e hoje é uma referência mundial até. É bom estar aqui, para as gerações que vem. Apesar da simplicidade fomos alguém. Não adianta passar e não deixar marcas. Não podia passar em branco, vai se conversando e vai tomando a decisão. É uma coisa de maluco. Esses negos da Liberdade não é mole não. Não é muito certo não. 7são da irmandade Rosário doa Pretos. A gente ia todo novembro tem festas e fomos fazer uma missa, no padrão do Candomblé. Obedecia o padrão da Igreja Católica, mas com atabaque e com os cânticos do Ilê. Aí teve um ano, Vovô foi pros Estados Unidos, conhecemos um padre de Angola, Frei Toninho, parecia São Benedito. Achei a idéia ótima, mas não sabe os problemas que aconteceram. O arcebispo foi olhar o projeto, e recebi ele em minha casa, uma carta informava que estava proibido de fazer. Fomos para a imprensa e metemos o pau na Igreja e no Arcebispo. Mas descemos o reio. Ressinto termos sido expulsos da irmandade. Apesar de estar excluído dessa Irmandade. Me levaram a casa do Arcebispo e me apontaram para o homem. Tem esses problemas. Fazer vocês se conformarem á instituição que é formada pelos homens. Devolveram o padre Angolano para a Angola, depois disso fizemos um ato ecumênico na frente da Igreja, eu lhe disse que nós somos ousados e o hino da Liberdade. Roberto, eu vou rede o povo esticar.

Casamento – Me separei da minha ex-mulher, ela é mãe das minhas obras de artes. O quilombo é assim. Hoje estou só, tenho mais dois filhos fora do casamento, todos se dão muito bem.

Entrevista nº5

Entrevista com Vovô do Ilê Aiyê

"A luta aqui é muito desigual"

No dia 14 de junho de 2008, há cerca de oito meses, o jornal Ìrohìn conversou com Vovô (Antônio Carlos dos Santos), na sede do Ilê Aiyê no Curuzu, bem no dia em que ele fazia aniversário, cercado pelo carinho da família que, segundo Vovô, faz todo o diferencial do bloco. Vovô falou da trajetória vitoriosa do Ilê, desde os primeiros passos, em 1974, até as dificuldades financeiras e políticas dos dias atuais. Para o presidente do Ilê, a questão racial, o racismo, está no centro dos problemas que entram o carnaval baiano e ameaçam a continuidade dos blocos afros.



Ìrohìn – Vovô, hoje é seu aniversário, quantos anos?

Vovô – Eu faço 56 anos. Comemorando com muita festa, minha família sempre gostou de celebração.

Ìrohìn – Você se chama Antônio por conta do santo?

Vovô – Sim, a previsão era para eu ter nascido no dia 13, mas nasci às 14 horas do dia 14 de junho de 1952.

Ìrohìn – Cinquenta e seis é um bom marco para um balanço de trajetória, uma avaliação de seu esforço e de seus companheiros na construção de uma instituição com a importância e o alcance do Ilê Aiyê.

Vovô – Sim, o saldo dessa trajetória é muito positivo. Aqui na Liberdade nós sempre tivemos um olhar voltado para a temática racial. Na época de estudante, no primário, no ginásio, eu estudava no Centro Educacional Carneiro Ribeiro – Escola Parque. A maioria dos meninos era negra, mas tinham uns meninos brancos lá e observávamos que as professoras tinham preferência pelos meninos mais branquinhos. Mas nós estávamos sempre juntos, tinha um contingente muito forte aqui na Liberdade que estudava lá (incluindo Apolônio, Vandinho, Didi, Dete). E começamos, juntos, a participar das festas. Na festa junina, por exemplo, éramos um grupo junino, todo mundo fazia roupa igual, todo mundo juntava seu dinheiro com a família e normalmente minha mãe cedia o barracão onde aconteciam as cerimônias religiosas do terreiro pra gente fazer as festas juninas lá, e para preparar o carnaval também.

Ìrohìn – Você diria que essa foi a semente...

Vovô – Foi, sim, e isso tudo ajudava a trazer gente de outros bairros. Aos 14 anos eu organizava passeios e excursões com 10, 15 ônibus. E as pessoas, os pais, acreditavam em mim. Esse menino da novela que está fazendo papel de bêbado (Fabrício de Oliveira) é filho de uns amigos meus dessa época. Quando organizávamos os passeios, eu, Jaguaraci (irmão de Bira, que é o pai de Fabrício), Apolônio entrou depois – tinha uma professora de história também que participava com a gente porque nós éramos menores de idade, precisávamos de responsáveis para nos acompanhar e nos ajudar a alugar os ônibus.

Ìrohìn – Aonde vocês iam nessas excursões?

Vovô – Íamos ao litoral norte, um bocado de chão, queríamos conhecer Arembepe, Itacimirim, Guarajuba, lugares ainda pouco habitados na época. Foi a partir daí que nós começamos a criar frases e slogans para esses passeios, para colocar nos convites e panfletos. Um dia, escolhemos escrever "Passeio da Zorra". O pessoal que ía na excursão gostou e aí adotamos como uma marca nossa. Em todos os passeios nosso slogan estava lá: "A Zorra ataca novamente". Era como se fôssemos uma empresa. Aos sábados e domingos todos se concentravam aqui no Curuzu, para preparar o passeio, comprar frango assado, essas coisas. A gente tinha grupos de pessoas que trabalhavam pra gente. Tinha uma menina que trabalhava comigo no hospital e levava 20, 30 pessoas que vinham lá do bairro do Uruguai. Ela trazia um ônibus cheio de gente de lá. Isso tudo por volta de 1965, 66, 67.

Ìrohín – E, além das excursões, o que mais vocês organizavam?

Vovô – Aqui na Liberdade tinha muita festa. Ontem eu estava falando que nessa casa do lado da sede do Ilê (onde mora Tereza) tinha um grande Santo Antônio, ela vendia comida no Retiro e conhecia muita gente. As festas juninas e a reza de Santo Antônio aqui no bairro eram muito concorridas. Ali, em frente à sede do Ilê, morava Faustina. A mãe dela fazia também um grande caruru. Festa de São João, São Pedro, de Maria, tinha muita festa aqui no Curuzu. Não sei como, mas aqui sempre chegavam informações da música negra americana. Então, na época do Brown, todos nós aqui usávamos cabelo black, calça boca de sino, quem tinha condição toda semana fazia uma roupa. Havia ainda as festas dos estudantes da escola técnica federal, bailes de formatura no Clube Português, muito concorridos, com paletó essa coisa toda. Tínhamos que juntar dinheiro pra comprar paletó. Tinha um time aqui no Curuzu chamado Vitorinha – todo mundo se reunia lá em casa, no barracão. Tinha campeonato de botão de mesa, e era tudo no barracão que acontecia.

Ìrohìn – O barracão funcionava também como centro cultural, recreativo?

Vovô – É, porque depois do carnaval virava atelier de costura. E o Vitorinha era time de preto do Curuzu. Os únicos brancos aqui eram Léo, que jogava muita bola, não tinha como tirar porque ele era da turma; e Joãozinho, que era filho do Seu Rodovalho. E Joãozinho nunca aceitou ser branco, até hoje está aqui no meio da gente. O Ilê quando começou não tinha dinheiro pra alugar carro pra viajar e a gente ia de caminhão pro aeroporto, às vezes chovendo, os caras do Olodum faziam a maior gozação porque iam de carro e a gente de caminhão rasga-bunda, com seu Rodovalho. Hoje o filho dele trabalha com transporte também e estão no meio da gente. E o Joãozinho não aceitava ser branco e namorava com menina negra. E essas festas aqui na Liberdade fortaleciam muito essas coisas, essas discussões.

Ìrohìn – E como é que isso vai afunilando pro Ilê Aiyê?

Vovô – Já tinha essa turma das festas e começamos a discutir a questão de se fazer um bloco aqui na Liberdade. Queriam fazer um bloco de índio na nossa turma, até pensamos em fazer um bloco chamado "Os brutos também amam". Mas a gente ficava olhando essa coisa do carnaval, porque aqui tinha uma senhora chamada tia Deja, tia de Jorge Washinton, que hoje é ator do Bando de Teatro Olodum, e essa família nos visitava muito porque essa senhora era também madrinha de Vivaldo, meu irmão. Ela morava no bairro do Taboão. No carnaval, minha mãe, meus irmãos (Dete e Vivaldo), íamos todos para a casa dela passar os dias de



de carnaval no Taboão. E dali subíamos pelo Pelourinho para as ruas do centro da cidade, para ver o Filhos de Gandhi, ver Os Internacionais, ver Os Corujas, clubes, como o Fantoques da Euterpe, que desfilavam também, as escolas de samba, o Cavaleiros de Bagdá, esse era o carnaval na Praça da Sé.

E se observava que muitos blocos não tinham negros. Os negros ficavam tocando, os blocos eram de bateria, das escolas de samba, e tinham tradição e alegoria. E só tinha negão ou carregando alegoria, ou tocando. Não tinha corda.

Tinham outros blocos também na Liberdade, Deixa Disso, A Bomba da Liberdade, meu avô, pai de mãe, era um dos diretores de um Afoxé chamado "Africano Ideal" – a gente ficava olhando isso e dia de domingo a gente saía e ia fazer samba – a gente ia pra Itapuã, depois ia pra Abaeté, e num domingo desses, chegando de Itapuã, paramos no Largo do Curuzu, eu e Apolônio, e conversamos sobre essa coisa de negro, do carnaval, e veio a idéia de fazer um bloco só de negão. Isso foi em outubro de 74. Aí eu falei em bloco afro - a gente começou a se empolgar, falei com mãe (Mãe Hilda), mãe achou boa idéia, no outro dia falei com Apolônio

e segunda-feira começamos a correria. Eu trabalhava na Esab, minha tia Moçazinha é que ar-
rumou esse trabalho na calçada, era uma distribuidora de solda elétrica, depois virou filial e eu
trabalhava lá e comecei a empolgar, a conversar com o pessoal. Os primeiros grampeadores,
furadores, essas coisas, eu trouxe de lá – e aí começamos a procurar um nome e a falar com as
pessoas, falei com Dete e com Vivaldo e começamos a pensar em formar a diretoria. Chama-
mos Macalé, que eu tinha conhecido por essa época. Ademário é que andava comigo, mas não
foi muito na idéia. Liu topou, Jailson também, César Maravilha foi o primeiro cantor.

Ìrohín – E o nome, como surgiu?

Vovô – Um cara chamado Radovan, um belga que morava aqui, esse cara tinha ido na África
e tinha muito material de África na casa dele. Ele me emprestou uma gramática de yorubá e
nós escolhemos o nome. Na verdade, eu queria muito o nome "O poder negro". Eu comecei a
insistir nisso, mas não encontramos nada similar na gramática. Aí escolhemos cinco nomes: o
Obadu (que era rei negro); Daradurazu (negro forte); Ilê Aiyê e outros nomes que agora não
lembro. Mas eu com o papel dos nomes e significados em português na mão ia vendo que as
pessoas só escolhiam Ilê Aiyê e eu não queria Ilê Aiyê. Eu peguei o papel e virei, só fiquei
com Uruva - e as pessoas continuaram Ilê Aiyê. Então o resultado ficou esse. Para felicidade
nossa, um nome que tinha realmente a ver. Começamos a ver o negócio da documentação, es-
tatuto, fomos procurar Sr. Arquimedes, um vizinho que era policial, que nos orientou pra não
botarmos o nome de "Poder negro", mas no primeiro ano de carnaval nós saímos com placa
falando em poder negro.

Ìrohìn – E houve medo de alguma repressão?

Vovô – Muitas pessoas que nós convidamos pra estar no Ilê, não toparam. Ficaram com re-
ceio por causa da ditadura e começaram a circular muitos comentários, até o papo de que fui
barrado no Bloco Internacionais, mas não houve isso. Isso aconte-
ceu com outra pessoa, lá no Bloco Internacionais, que então disse:
'não vou sair aqui, mas vou sair no bloco do Curuzu, onde só sai
negão'. Atribuíram a mim, mas foi Apolônio que tinha sido barrado
antes. Nós saímos com uma média de 100 pessoas. Mãe começou a
sair também porque existia uma conversa de ameaça de prisão, e
mãe falou 'se meu filho for preso, eu também vou'. Mãe fez uma
bata e saiu junto com a gente. Na hora do bloco sair, faltou energia
elétrica na rua, Apolônio quase que deu um ataque do coração, co-
meçou a passar mal. Ficou tudo escuro, nós subimos para a avenida



e desfilamos. Contratamos um fusca, para acompanhar o desfile, mas na hora o dono foi embora porque tinha compromisso com outros blocos. Desfilamos no chão. Mas muita família não deixou que os filhos viessem participar no Ilê Aiyê. Até o terceiro ano, nós desfilamos com aqueles caminhões da polícia militar nos acompanhando.

Ìrohìn – Você falou de duas pessoas brancas, elas não quiseram sair no bloco no primeiro ano?

Vovô – Não. Joãozinho entendeu, Radovan nunca quis não. Nós sempre fomos muito firmes nessa posição. Enfrentamos muitos problemas, no início foi brabo. No primeiro ano do Ilê nós desfilamos no sábado e no domingo - a gente foi passando pela Praça da Sé, um cara olhou pra gente assim e disse: "falso africano". Eu me lembro de que aquele cara estava vestido de Internacionais, e começaram a incomodar com comentários na cidade. Teve um episódio também na quadra do Cacique e na região do Garcia, na Legião Hebert de Castro. Estava lá o jornalista Moacir Nery, com um microfone, perguntando se era um bloco ou se era um protesto. Nós respondemos, começou um bate-boca, mas sempre incomodou muito isso.

Ìrohìn – O que o Ilê contribuiu para mudar no carnaval da Bahia?

Vovô – Com o surgimento do Ilê muita coisa mudou. O carnaval antes do Ilê Aiyê era muito voltado pro frevo pernambucano. Até as músicas na época compostas por Moraes Moreira, Caetano Veloso, eram mais no ritmo do frevo. Com o surgimento do Ilê Aiyê, o carnaval da Bahia ficou mais cadenciado e logo depois começaram a surgir outros blocos. Apesar de nossa música não ser muito executada aqui, deu uma cadenciada no carnaval. As coisas começaram a ficar mais definidas, mais coloridas, menos violentas.

Ìrohìn – E a primeira fantasia?

Vovô – No primeiro desfile nós não tínhamos, não criamos, não tinha nem tema. Compramos um pano aqui na Liberdade, as mulheres íam com a mesma estamparia, um colorido mais azulado e os homens, de marrom. No segundo ano, subindo aqui o Curuzu, Fazinho, um vizinho de uma família que morava aqui em cima, entregou pra gente uma fotografia de um guerreiro Watusi e foi uma das roupas mais trabalhosas e trabalhadas que nós tivemos. A roupa do terceiro ano foi a que começou a ter tema. O guerreiro usa uma coisa na cabeça, uma cabeleira em palha, enfeites nos braços e pernas, uma roupa muito trabalhada. E feita aqui por Dete. Neste ano, 1976, nós escolhemos o tema, Alto-Volta, um país africano. Na época quem pintava a roupa era um cara que não tinha um braço – ele trabalhava com serigrafia, lembro que ele morava no bairro de Plataforma, não lembro o nome dele. A fantasia foi feita por ele duas vezes.

Ìrohìn – Você falou em serigrafia, já era a máscara que era a marca?

Vovô – Não, essa máscara foi de 78, quando J. Cunha começou a trabalhar no Ilê Aiyê. Ele criou e depois nós a adotamos como marca do Ilê. Eu estava vendo outro dia as pinturas do Bloco Timbalada. O Ilê no segundo ano já saiu com isso. Uma mulher sugeriu fazer umas pinturas no rosto e muita gente desfilou assim. O surgimento do Ilê foi um despertar muito forte. Esse sentimento de negritude guardada, você fica impressionado com as coisas que os caras escreviam falando de amor. Em 76, a gente já falava de Zumbi de forma positiva, saudando o Quilombo dos Palmares. Quem fez a música foi Evilásio, que antes fazia musica para o Bloco Apaches, e mais outro menino que mora em São Paulo. Com o surgimento do Ilê ele fez essa música falando de Zumbi, mas de Zumbi como herói, como guerreiro e não como assombração, isso em 76. A gente estava falando há pouco da estátua de Zumbi e de como se esquece a história - a luta não é minha, a luta é nossa. Mas você vê as coisas que as pessoas escrevem.

Ìrohìn – O Ilê terminou propiciando oportunidades para que muitos talentos se revelassem.

Vovô – O pessoal não tinha pra onde canalizar essa energia, então a partir do carnaval as mulheres surgem com cabelo trançado, conquistam espaço para usar seus torços. Aqui na Liberdade – o centro da negrada, muita gente espichava o cabelo, ‘tava cheio de placas nas ruas escrito “alisa-se cabelo”. O pessoal queria espichar o cabelo. Uma das primeiras a tratar disso aqui foi Ana Meire, que também era diretora do Ilê Aiyê. A primeira a ver essa coisa de cabelo trançado.

Ìrohìn – Quando o Ilê começa a construir seu projeto de educação?

Vovô – Foi a partir de 90. Mãe resolveu fazer a escola, que começou a funcionar lá no barracão. Tudo começou no barracão. E foi nessa época que tivemos o contato com a Fundação Odebrecht. Resolveram apoiar a escola e foi daí que surgiu também a Banda Erê. Foi quando o percussionista, Mestre Senac, tinha feito a negociação com Vera Lacerda e saído do Araketu. Eu conversei com o velho Senac para trazer ele para o Ilê e fomos os primeiros a trabalhar com as crianças. Só tinha percussão, entre 1992 e 1995, e depois nós tiramos o PEP (projeto de extensão pedagógica) – e já ampliou com aulas de cidadania, outras atividades. Começamos com Arani Santana, Black, Jônatas Conceição, com Jaime Sodré, com Lurdinha Siqueira, Ana Célia da Silva, montamos um setor pedagógico e começamos a trabalhar com as escolas aqui da Liberdade. A primeira foi o Colégio Estadual Duque de Caxias, o Colégio Municipal Abrigo dos Filhos do Povo, essas escolas mais próximas. Depois, começamos o contato com o governo municipal através da SETRAS (Secretaria de Trabalho e Ação Social) pra abrir cursos profissionalizantes. À noite funciona o pré-vestibular.

Ìrohìn – Nesses projetos de educação que o Ilê mantém existem alunos de todas as cores?

Vovô -Sim. Aqui tem uma colônia muito grande de cearenses, branquinhos, mas eles vêm aqui, estudam aqui, normal, participam de tudo, dançam, tocam, cantam, a gente não fecha pra nenhum. Aqui temos um rapaz, Pato Rouco, foi formado aqui, é um músico excelente, mas ele tem pele mais clara, não tem como barrar o cara, ele trabalha aqui, é educador, mora aqui, foi da primeira turma da Banda Erê. A escola amanhã está fazendo 20 anos. As crianças que participam aqui já crescem pensando diferente.

Ìrohìn – E a noite da beleza negra e a escolha da deusa do Ébano?

Vovô – Sempre houve a noite da beleza negra, desde o primeiro ano do Ilê Aiyê. Lá na senzala – esse lugar era uma quadra que alguém jogou o asfalto lá e ficou. Veio alguém e chamou de senzala do barro preto. Um compositor também botou essa expressão numa música (acho que foi César Maravilha) e nós aproveitamos e adotamos também esse nome de senzala, que na nossa concepção é outra forma de senzala. Aí se criou o concurso da beleza negra, para escolher a rainha do bloco. A mesma coisa era o festival de música, sempre teve festival de música do Ilê. Tinha música tema e tinha música de quadra, que chamamos samba de quadra, e que depois começamos a chamar música-poesia, que não fala de branco, nem bem, nem mal, só fala de negro, tudo que nós sempre ouvimos de negativo, essa música manda de volta de forma positiva. O negro é cheiroso, a negra é maravilhosa, e fala também do amor entre o homem e a mulher negra. Eu chamo de música afro-romântica. Não toca na rádio, mas o cara fica ouvindo todo dia e isso tem um efeito. Nós fizemos a festa no Clube do Ipiranga, no bairro de Vila Canária. Édino, um negão que deu uma revolucionada em matéria de som aqui, ajudou. Fizemos a votação e escolhemos Sandra como rainha e que hoje é como se fosse a rainha símbolo, ela é uma referência de dança.

Ìrohìn – Ela foi a primeira?

Vovô – Não, a primeira foi Mirinha. No primeiro ano não teve concurso, armamos um tablado, improvisamos, e Mirinha vinha desfilando como Rainha. No segundo ano fizemos o concurso. Em 1980, Sérgio Roberto dos Santos sugeriu que a escolha da rainha do bloco fosse chamada



de “noite da beleza negra”, foi uma grande sacada e virou referência de concurso de beleza, porque os critérios eram outros. Desfile de biquíni, não tinha nada disso, tinha a informação, cultura negra, a relação dela com a religião e com a dança.

Ìrohìn – No começo de tudo, você e Apolônio conversaram e você foi, em seguida, falar com sua mãe. Você continua indo falar com ela antes de tomar decisões?

Vovô – Continuo. Pai conversava comigo e tudo, mas mãe sempre conversou mais, sempre foi mais colada com a gente, se preocupava mais com as coisas, orientava mais nessa questão racial. Bateu sempre nessa coisa de estudar, que vida de negro é mais difícil, sempre tem que ser 10, tem que ter sempre um ponto na frente. Eu costumo dizer que o Ilê tem um diferencial. Essa coisa da família é muito importante.

Ìrohìn – O que seus pais faziam quando chegaram aqui?

Vovô – Chegaram aqui no Curuzu na década de 30. Mãe trabalhava num trapiche, pai era subgerente do trapiche, tinha uma letra muito bonita, fazia folha de pagamento, em matemática ele era muito bom. Mãe usava chapéu, era uma mulher muito bonita. Depois o trapiche falhou. Meu avô Jorge era estivador, mas não tinha mais idade; meu pai também não dava mais pra ser estivador, por causa da idade. Aí o pai foi trabalhar na prefeitura. De subgerente do trapiche foi ser varredor de rua. Como ele tinha instrução, foi promovido a fiscal. E mãe vendia comida na rua do Fiais, próximo a uma fábrica no bairro do Largo do Tanque. Minha tia Moçazinha, mãe de Mirinha, que foi a primeira rainha, também vendia comida na frente da fábrica Lusobrasileiro, aqui próximo, no bairro do Retiro. Essa coisa da família é muito forte. Você vê que tem brigas e tudo, mas tem essa coisa do comando, de respeitar, de ficar todo mundo junto e de obedecer. Por isso que eu não estudei pra ser negro, eu sou negro porque nasci numa família negra e sinto orgulho disso. Quando você tem uma base de família é diferente.

Ìrohìn – Nos anos 70, quando o Ilê foi criado, os caminhos do futuro não estavam muito claros. No começo foram muitas surpresas e muitas experiências. O bloco afro é quase uma tecnologia de como fazer intervenção na comunidade, de como desenvolver uma proposta de trabalho. Pra integração de pessoas negras e pessoas brancas, de pensar uma nova estética, auto-estima, reparação, o bloco afro acaba sendo tudo isso. Mas e o futuro do bloco afro, o que você acha? São poucos, os blocos criados nos anos 70 são sólidos, os outros que vieram depois, alguns não resistiram. Qual o futuro do bloco afro?

Vovô – O futuro é nosso, com certeza. Tomara! É complicada essa coisa do bloco afro, do bloco no carnaval, está muito complicado. Poucos vão sobreviver porque a sobrevivência esta

ligada à tecnologia e ao profissionalismo. Então você pra fazer carnaval não é mais aquela turma, gente jovem que se reunia aqui pra brincar o carnaval romântico, todo mundo sem dinheiro, tomando ônibus, saltando pela traseira. Hoje é pra quem tem competência, pra quem está estruturado. Porque você está disputando espaço com artistas, não é à-toa que tem todo ano essa discussão de quem vai passar nesse ou naquele horário de desfile. É o horário de televisão. Como a coisa tá braba, muitos não estão estruturados para as cobranças que o mercado faz, que o governo faz. Os caras dão muito pouco, eles dão com uma mão e tomam com a outra. Quando você vai pagar o ISS do carnaval, as taxas de uso do solo, esse dinheiro volta tudo pra eles. Como organização, também tem uma história que tá muito complicada. O problema não é só de competência, de estruturação. Tem muitos blocos aí pequenos, mas que são organizados, estruturados, documentação toda em cima, mas aqui na Bahia o racismo é muito forte. Aqui você está no sistema capitalista, mas são racistas. Eles deixam até de ganhar dinheiro, mas querem é acabar com a gente. Então vai ter que superar a questão racial pra depois entrar na empresarial do carnaval ou a própria organização. A luta aqui é muito desigual. Nós estreitamos o Fórum com esse objetivo de buscar o fortalecimento – mas sempre tem alguém querendo achar uma brecha pra tentar acabar. Para muita gente isso aqui, o que somos, não era pra ser feito aqui na Liberdade. Lembro quando a gente batalhava para construir esta sede aqui, eu andava sempre com o projeto na mão e batia em várias portas, tentava negociar o projeto aprovado e as pessoas diziam não. Elas diziam assim: "É muito dinheiro que vocês



querem". Achavam que 3 ou 4 milhões na mão da negra era um perigo. Na mão do branco é normal.

Irohìn – Vale a gente dizer para o leitor do Irohìn: a sede do Ilê é o único prédio que tem elevador no bairro que possui a maior concentração de negros na América Latina. Há grandes prédios públicos, grandes centros de saúde, centro social urbano. Nenhum prédio público tem a estrutura que o Ilê tem hoje. Mas você está falando do carnaval, hoje o bloco afro, o carnaval, é visto como evento gerador de fluxo turístico e que pode captar recursos para a cidade e para o estado como um todo. Nós sabemos que o Ilê é um dos atrativos do carnaval e do turismo. As pessoas vêm ver o que não tem em outros lugares e o bloco

afro é uma coisa única, singular aqui da cidade. Como você vê essa relação? Você acha que essa relação é justa?

Vovô – Não. É muito perversa. Antes as pessoas quando vinham à Bahia o que se vendia a elas era a capoeira, as baianas do acarajé, a mulher negra. Hoje, no carnaval, eles vendem a imagem do bloco afro. Mas eles continuam achando que é absurdo, que não pode passar dinheiro, que não pode existir, que os blocos afros não devem apoiar, que todo mundo está rico. Em compensação, pra bloco de trio, eles não dão o dinheiro na mão, mas fazem de tudo pra canalizar pra lá. Agora mesmo nós tivemos um apoio (não vou citar o nome do banco), mas um grande banco apoiou o carnaval na Bahia - os blocos afros –, mas como viram que iam investir pesado nos blocos afros, os caras foram aconselhados para que o dinheiro fosse rateado com os blocos de trio, com os camarotes. No final ficou só um pedacinho pros blocos afros.

Ìrohìn – Você é um grande analista do carnaval, até porque faz parte de um processo de mudança e sabemos que você tem alternativas pra isso. Já disse que não pensa em se candidatar, mas você não pensa em ser um gestor? Você não pensa em ser um secretário de cultura, ou talvez secretário de turismo, ou coordenador do carnaval, que é uma função importante e pode ajudar a determinar os caminhos da organização da festa?

Vovô – Já fui coordenador do carnaval de Salvador. É um cargo muito importante (foi em 96). Foi uma eleição que ganhei de um grande empresário do carnaval aqui. Mas é uma estrutura muito complexa, tem que mexer com muita gente. Tinha um esquema montado, na verdade tinha umas quadrilhas montadas lá dentro, e tive que encarar essa situação. É uma coisa que pessoal de bloco afro não dá muita importância, mas que pessoal de trio mata e morre por causa desse cargo de coordenador do carnaval. De coordenador e presidente do conselho do carnaval. É quem determina o que vai acontecer no carnaval. É um cargo que não tem salário, mas um outro subproduto do carnaval é definido ali.

Ìrohìn – Você fala que o Ilê não tem candidato, que você não é candidato, mas o Ilê não pode apoiar?

Vovô – Pode sim, não tem que ser necessariamente daqui de dentro do Ilê. Se tem um nome que é interessante eu boto a minha cara com a maior tranquilidade. Estou acreditando muito no efeito Obama. Eu acho que vai dar uma mexida muito forte aqui no Brasil, principalmente as pessoas esperam que esse grito parta da Bahia. Aqui, com certeza, se a gente souber trabalhar essa coisa direito. Há 8 anos atrás, disse uma vez na Beleza Negra: eu quero ela. O pessoal ficou sem saber o que era. Eu quero essa prefeitura. A minha previsão é que faríamos um

prefeito negro. Mas continuo querendo. Acho que não vai demorar a gente conseguir eleger um prefeito ou governador, ou até um presidente da República negro. Acho que depois da vitória de Obama essas coisas vão começar a mudar aqui no Brasil.

Ìrohìn – Você quer dizer mais alguma coisa para encerrarmos?

Vovô – Eu falo sempre dessa dificuldade que nós enfrentamos em todo o país de participação de dinheiro, de patrocínio. Temos uma organização como essa aqui e você está sempre tendo que provar que você não é vilão. Tem aquela música: "o negro sempre é vilão até provar que não". Tem sempre que provar – está tudo muito bem, mas na hora da divisão, do apoio, continuam achando que somos marginais. Essa nossa terra é muito difícil.

Ìrohìn – E o horizonte, aonde o Ilê quer chegar?

Vovô – Nosso objetivo é superar essa desigualdade. Se o Ilê continuar sendo um bloco fechado pra negros, o pessoal fala muito que eu sou racista, que sou radical, que não abro mão. Mas não é fácil, porque no carnaval todo mundo quer estar junto nessa de democracia e quarta-feira de cinzas, o que acontece? Na quarta-feira de cinzas, a polícia continua invadindo a casa da gente, continua existindo a mesma falta de oportunidades, as pessoas com medo de entrar no elevador, com medo de você, e você no carnaval tem que ter essa diferenciação.

Entrevista nº6**Antonio Carlos dos Santos – Vovô (05/05/2007)**

Eu me Chamo Antonio Carlos dos Santos Vovô, presidente e fundador do Ilê, incorporei o Vovô a partir de 1988. Em junho vou fazer 55 anos. Nasci aqui mesmo de parteira, dona Maria. Fui menino aqui. Hoje são 4 irmãs e eu. Duas faleceram. Sempre fui daqui do Curuzu, isso aqui não era nem asfaltado. Mas essa comunidade aqui sempre foi de vanguarda, era uma área vem de cultura, tinha muita festa, muita reza, mês de Maria, santo Antonio, São João, São Pedro, o baile pastoril, o Natal. Sempre com muitas manifestações. Tinha o carnaval, tinha um bloco chamado de Urubu. Baile dançante, e meu pai fazia sempre também o baile do galo. Estudei em pequeno aqui na Escola de Profª Zilma. De onde minha família é tudo aqui era sempre muito grande. Sou o filho mais velho. Estudei por uma cartilha chamada Sari-ta. Me lembro que não soube a lição e voltei pra refazer. Depois fui estudar com um professor chamado seu Gero, esse era rígido e muito exigente e usava palmatória. Dete não se adaptou e não ficou lá. Ela era rebelde e reagiu e depois mãe soube que estavam matriculando na Escola Parque e me matriculou lá. Lá na Escola Parque era assim, agente frequentava na Escola Classe I e depois ai pra Escola Parque. Lá estudaram alguns que já fizeram parte do Ilê. Meu trabalho aqui é muito inspirado na Escola Parque. Ficamos juntos na mesma turma, ai fui pro Ginásio lá e fui da segunda turma da Escola. Lá num turno agente estudava e no outro se ia pra oficinas. Tinha uns trabalhos numas oficinas, eu gostava de pintura, mas se tinha acesso a recreação, educação física, aula de canto, teatro, biblioteca. Aprendi a fazer trabalhos em bancos, isso foi mais ou menos em 68. Depois fui estudar no Anísio Teixeira, fiz curso de técnico em Laboratório. Ai ficou difícil, fiz vestibular na Escola de Engenharia Eletromecânica que ficava em Nazaré mas não consegui concluir porque não tinha dinheiro porque trabalhava de dia e estudava mas ia fui demitida da Esab, que era uma empresa de representação, o meu chefe era racista, mas o cabelo dele nem era liso. Me achava boçal, folgado, não sei o que ele pensava que eu era que quando soube que eu tinha passado no vestibular. Ele disse que ia era me dar uma banana, soube até que a mulher dele brigou com ele por causa disso, ai eu fui trabalhar no pólo petroquímico como Caldeireiro e instrumentista. Foi uma seleção rigorosa, muito universitário concorrendo, mas eu ainda estava fresco com os conhecimentos em dia e passei, fiquei lá até 1981.

O Ilê começou em 1974, aqui tinha a Tuma do São João, tinha liga de futebol de mesa, a turma da mortalha. Mãe deixava agente usar o barracão, a nossa base era lá. Aquelas turmas grandes e saía para o Carnaval, a turma fazia samba e essas coisas. Agente ia pra Itapoã e depois ai tomar banho no Abaeté. Agente também se reunia á noite ali na liberdade, chamavam agente da turma da Ipê, junto da padaria. Nesta época, agente era Brown. Agente já discutia, era muito forte esse movimento aqui, todo mundo usava cabelo *black power*, calça boca de sino e sapato cavalo de aço. Ai eu sei que o pessoal, mas mais eu e Apolônio, saiu a idéia de se fazer um bloco de negão. Começamos a nos empolgar. Vamos fazer sim. Fui falar com mãe porque essa coisa agente sempre fala com ela e como ela aprovou começamos a tocar. Procuramos seu Arquimedes lá na Federação. Pra ver a parte legal Fizemos o estatuto, elegemos a diretoria e tomamos as providencias para começar. Procuramos algumas pessoas pra nos dar algumas coisas porque nem instrumentos no começo agente tinha. Estabelecemos a diretoria e escolhemos o nome do bloco. A escolha do nome, de inicio o nome não era esse, tínhamos que ter um nome que falasse de poder negro, mas fomos orientados a não colocar porque era na época da ditadura e poderia haver problemas e saímos com cinco nomes numa lista pra fazer uma pesquisa com os significados em português. Tinha um belga amigo nosso que nos orientou. Ai as pessoas escolheram esse. Tinha um nome que era Obaraum. Eu não gostava muito do nome Ilê, mas como o consenso foi esse. Esse nome significa Casa Grande de negro a depende muito da região. Mãe tinha muito medo de tudo isso. Chamavam agente de comunista, não se tinha instrumento. Só havia um timbau. Os primeiros patrocinadores do Ilê fomos nós mesmos porque na época agente trabalhava no pólo, ganhávamos bem. Eu era caldeireiro fia uma seleção rigorosa. Mas tava com a mente fresca, muito gente concorreu, Muito universitário naquela época a escola era boa mesmo, o ensino era outro. Fiquei no pólo até 81 quando ai já tinha muito trabalho no Ilê. Esse salário para solteiro era ótimo. Sempre nos preocupamos em fazer um patrimônio próprio pro bloco. Agente comprava cerveja, esto-cava e chamamos as pessoas. No primeiro ano era mais ou menos umas cem pessoas. Agente não tinha carro, um vereador nos emprestou, Araújo que era nosso colaborador. Chegou um momento no Carnaval que o carro ficou preso e quando chegou no Campo Grande saímos no gogó sem som sem nada. Muita gente ficou com receio de sair. Diziam assim, esse povo da Liberdade! Já saímos com a polícia tomando conta nos acompanhando. Às vezes batiam nas pessoas, teve alguma confusão no começo... Um bando de negros juntos. Criou-se aos poucos uma consciência. Tinha uma academia no Pero Vaz que nós fomos lá conversar com os caras. Aí parou mais as desavenças... Fizemos muito trabalho de base para consolidar. O pessoal ta-

va acostumado com bloco de índio mas esse despertar do sentimento de negritude só veio com o tempo, principalmente através de músicas, ao mesmo tempo idéias foram surgindo de mim de Apolônio. Lili que na época era minha namorada também contribuiu. Tinha no Carnaval essa coisa de negro, mas sem muita consciência. Tinha aqui um time, o Vitorinha e só tinham dois brancos. Um era Neo que morava aqui, jogava muita bola e o outro era Joãozinho, filho de seu Rodovário. E não tinha como deixar ele de fora. Mas aos poucos foi se firmando. Eles sempre foram da turma e só namoravam meninas negras. Me casei cedo, hoje estou fazendo 21 anos de casado. Vou comemorar, pois hoje isso é uma exceção. No casamento não tive filhos, mas tenho alguns por aí. Essa história de pai por aqui é outra coisa, fui escolhido com o nome de pai da Bahia. A minha mulher sabe disso. Dou assistência a eles sim. Dia 3 foi aniversário dos gêmeos. Eles têm 22 nos e um já é pai. Tem um que é trabalhador já. Esse aqui já é neto (aponta para o porta-retratos). Essa aqui é filha também a mãe dela é carioca. Tava hoje aqui toda contente, recebeu o primeiro salário. Era voluntária e esta estudando serviço social. Ela nasceu, quinze dias antes dos gêmeos, no dia 15 de abril. Não tenho vícios, não gosto de farra e namorar também não. Gosto de beber dentro de casa, Um bom uísque gosto de comer bem. Estou sofrendo muito desde o carnaval (a queda que tomou), só tomo líquido. Antes íamos muito ao mercado modelo.

Todos se referem a mim como sendo uma pessoa mítica. Eu tenho responsabilidade sobre as coisas por aqui. Tem gente que só faz cobrar, sempre que tem um comercial vêm pra aqui. No começo na nossa terra não se reconhecia liderança. Mas eu passei a ser uma referência, porque sempre fiz prevalecer o sentido de coletivo. Isso vem de minha mãe. Ela sempre socializou roupa, comida, espaço... Isso do Candomblé ajudou muito. Agente sabia que não devia crescer passando pro cima dos outros. Também na escola porque foi onde fiz minha cabeça. A sucessão não será pela linhagem genética mas o Ilê hoje não é mais coisa de família não. Já foi. Ele se sustenta e consegue sobreviver, numa sociedade racista isso aqui tem que ser socializado. Meus filhos querem que isso tenha seguimento. Hoje agente tem muita vitória. Antes era só estudar e passar no vestibular se esqueciam da turma, mas hoje não, o pessoal achava que as pessoas não sabiam falar, mas os novos amigos quando saiam de férias iam para suas fazendas, quando formavam pra seus consultórios. Quando eles voltavam já estavam distantes. Quando pensavam em voltar estavam sozinhos, já perderam o contato. Mas agora mudaram isso.

Nos E.E.U.U, acontecia muito isso, os caras ficaram observando e ai quando surgia uma liderança já tiravam o cara com desculpa. Para cooptar, davam carro, davam casa, mulhe-

res, festas. Para neutralizar, quando os caras perdiam o contato com a base arrasavam com ele. Tentaram fazer isso comigo mas não conseguiram. Eu consegui ser respeitado e pensam duas vezes antes de oferecer oportunidades. Hoje consigo publicidade sem fazer pacto. Consegui credibilidade com a comunidade. Uma entidade de negros dirigida por negro, voltada para negros. Agora não cabe só isso não. No dia a dia o branco participa entra aqui. Mas achamos que na hora do Carnaval do desfile quem quiser sair bonito tem que pagar. Não cabe discussão. O bloco é o carro chefe tem que ter recurso. E não cabe conversa de coitadinho não. O Ilê Ayiê é um bloco de linha, eu não tenho muitos parceiros. Os caras tem dificuldade de associar a imagem deles com agente. Mas aqui não tem conflito racial. Nós temos consciência de boicotar. Aqui no Brasil claro que eles sabem que determinadas lideranças. A religião ajudou muito. Aprendi a respeitar os mais velhos. Somos um matriarcado por causa de mãe. E no bloco predomina mulheres. Mas se não tiver o apoio das mulheres não funciona. Esse acidente que aconteceu comigo, mainha mandou uma ordem que ninguém bebe. Chamou todo mundo pra falar.

Sou calmo, tranquilo e também não podia passar pânico pra o pessoal porque o bloco tinha que ir pra rua. Eu me intitulo Vovô do Ilê, as pessoas falam muito mas eu não gosto de burguesia. Esse lado festeiro vem de meu pai, que era sub-gerente de um trapiche. Mas na verdade eu pareço mais é com minha mãe. Na parte de ter filhos sai a meu pai. O Ilê nasceu num terreiro de Candomblé. O Ilê e vovô são a mesma coisa. Automaticamente quando se faz alguma coisa sai meu nome.

Não está tendo apartheid não. Negro está é mais consciente, mais preparado, Esse negocio de nego e loira primeira oportunidade vão mandar ele procurar o lugar dele. Aqui tem menino branquinho. Alguém precisa ter a coragem de dizer o que acontece na Bahia. Olhe o jornal, aqui na coluna social não tem um negro. No individual eu posso até me iludi. A polícia não me para mais. Sou conhecido, Chego no banco sou apoiado. Saio na TV e no jornal e não é em pagina policial. Mas não é o que acontece com a maioria. Em festa até garçom me ronda, por isso vou sempre com alguém para ir se acostumando para serem vistos. Ninguém gostava de dar entrevista, no inicio era *punk*. Agora já sei como funciona. Arani me ensinou a decorar texto. Então já sei que de 200 fotos e tomadas salvam uma. Os estúdios feios, hoje já fico sem stress e ai falo no dia a dia assim mesmo.

Eu sou um homem negro que conseguiu pular as barreiras... e continuo pulando.

Entrevista nº 7

Edmilson – Diretor Social do Ilê (16/01/07)

A entrevista se iniciou comigo colocando o que a pesquisa busca em seus objetivos e houve uma boa receptividade por parte do informante que começa a mostrar como funcionam internamente.

O Ilê inicia como um bloco de Carnaval e hoje é mais que isso. Somos dezoito diretores, todos homens. Tião, Aliomar, Bamba, Anísio, Roberto, Macalé, isso sem falar em Vovô, Nosso presidente e mentor.

No começo ouço suas considerações até que começou a dar muitos dados e solicitei gravar.

Bamba-

Tião – é um cara que senta com você, assim, essa água (aponta para a garrafa), custa 5, 50, depois de exaustivas negociações ele compra por 2,00. É um cara que sabe negociar e captar. Ele bota em picadinho.

Aliomar – tem formação, trabalhou no pólo, tem formação no Senai, hoje ta aposentado.

Anísio – é veterinário por profissão.

Roberto – parecido com Bamba conhece tudo da parte interna. Ah ia me esquecendo de Macalé, é assim meio parecido com o Cartola. É o nosso artista, imagine que já fez três filmes: Quilombo de Palmares, Chico Rei, é dançarino. Fez parte do Corpo de baile do TCA. Foi primeiro dançarino,

Como você vê é uma gama de pessoas com larga experiência profissional e de vida e nas discussões é uma coisa para se chegar ao consenso. Às vezes agente tem que trabalhar o poço das vaidades principalmente Vovô tem trabalhado essas questões. Temos ainda Dete, é a nossa estilista e Lili, que sabe tudo de cozinha, é também diretora do bloco e agrega a posição de ser esposa de Vovô. Lembra do projeto da Cozinha. (falou para a pessoa que em acompanhava e que foi sua professora). Temos ainda Arani, Jonatas Conceição, Lourdinha Cerqueira, faz referencia que todos são também professores universitários, ou no mínimo tem nível superior.

Perg: quando é que vocês decidiram adotar essa pragmática e agregar as pessoas dessa forma?

E – funciona assim. Veja bem, essas pessoas com suas formações são parte desse lado, cada um sabe o que tem que fazer, mas não dá para separar assim as tarefas como a gente aprende

na faculdade não. Cada um vai contribuindo com sua experiência, mas o que agrega é que temos a mesma identidade social, cultural e racial. Quando Vovô, Macalé, Apolônio, Mãe Hilda começaram. Esses são os fundadores. Vovô era aluno da escola Parque ai é que você percebe o movimento dele de fazer a diferença. Eram todos jovens, queriam fazer valer a negritude. Então montaram um bloco e foram para Itapoã, faziam excursões com grupos locais. Ele fazia política social sem saber. Imagina fazer excursões com jovens naquela época. Estava revendo umas fotos minhas, eu não sou de Salvador, sou do RJ, do Morro da Coroa em St^a Tereza. Quando você fala da Bica, me lembro bem de minha mãe. Era ela uma das baianas, lavava roupa de ganho, comprava uma garrafa de cachaça e ia trabalhar. Sai no Bafo da Onça, em São Carlos, o que acontece, minha mãe conseguiu retornar e montar sua história ou rever a sua verdadeira história. Tinha familiares aqui. Foi mais fácil, ta dentro da história. Tenho muitos familiares aqui, na Fazenda Grande, em Valença. A agregação foi pela identidade social e étnica.

Perg – vocês ganham pelo trabalho que fazem? Bem agente tem pró-labore.

Nesse momento Vovô chega e ele faz reverência. O nosso presidente. Essa semana mesmo foi fazer entrevista.

Perg – Durante algum tempo as pessoas de cor branca não podiam participar do Ilê. E agora como está essa questão?

E – Vou te dar só metade da fala, a outra você descobre.

Agente acaba que tem muitas pessoas querendo beber da fonte participar dessa fonte. E bom trocar conhecimento, mas se agente abre para todo mundo participar desse bloco, o valor financeiro. Isso é uma empresa, mas essa empresa tem valores étnicos e culturais que agente chama de matriz, que tem que ser preservada e se perder isso, perde o diferencial. Assim as pessoas não negras podem participar, mas do movimento do Carnaval agente tem que sedimentar para não acontecer como os outros irmãos. Carnaval tem um lado de festas, de farra, mas no dia a dia aqui a coisa é diferente. Na hora da festa até o presidente entra. As pessoas falam que os brancos não desfilam mas tem alguns que saem sim. E alguns conseguem burlar agente tem sempre as portas abertas e hoje tem outras discussões ai sobre raça né?

Ontem mesmo teve uma estourada, ate o presidente pulou para pegar cerveja. Dirige-se a Vovô e diz vamos fazer outra estouradas daquela.

Inicia a elogiar a Vovô. É um autodidata, viaja muito, fala algumas palavras em outros idiomas.

Perg – O samba você sabe não nasceu no morro. Ele foi inventado no asfalto. Foi levado ao morro por ser um lugar de ingenuidade, parece que foi purificado, e depois ele desce e volta para ser exibido. Engraçado no RJ são capazes de se apresentar como príncipes e princesas. Mas na minha cabeça quando pensava no movimento do Ilê, via uma diferença simbólica. É que o negro baiano sai em tribos no momento da ficção do Carnaval, eu achava bárbaro ficar pensando, que o Ilê sai dizendo que é o mais Belo dos Belo.

Chega Macalé e apresentado, conversasse sobre Mario Gusmão. Aprendi minha coisa com ele, Também com Clyde Morgan na época no Villa Velha. E cabaram com tudo. Você ia pra lá, participava todo mundo. Tinha música, vários talentos, tinha gente em todas as áreas da arte. Mas hoje o Olodum é que domina.

Vovô é um autodidata. Mãe hilda tem hoje 84 anos. Veja idade de Macalé – 54 nos. Eu sou o caçula tenho 45 anos.

Chega Black, é engenheiro de Minas, como é técnico na hora de fechar de dar organização de ter um registro ele ajuda muito, quanto saiu, quanto entrou. Qual o impacto que vai ter, as referencias.

Perg – Quem são seus patrocinadores? Petrobrás e Extra são os maiores.

E quais os maiores projetos sociais, ao longo do ano, além do Carnaval?

- A grande cozinha.
- A Estética Afro
- A escola de Mãe Hilda – escola regular de ensino da 1ª á 4ª serie, e á tarde os alunos tem complementos com danças afro, percussão, canto etc. temos uma parceria com o balé Bolshoi.
- A bandeirinha.

Sai mostrando a sede, Mas vou conseguir que você venha participar da beleza negra. Só não pode sair no Carnaval. Também tem sala de leitura, tem biblioteca. Você vai ver.

Entrevista nº 8**Arisio**

Eu me chamo Manoel Arisio meu apelido é Arisio. Desde criança que minha mãe botou assim. Sou médico veterinário. Estou comprometido com o Ilê Aiyê desde a sua fundação. Realmente eu comecei num outro bloco – os comanches, e o meu grupo e meus amigos me trouxeram para cá. Mas minha noiva e minha cunhada participaram da fundação. No ano seguinte não sai, mas já estava comprometido com a causa. No terceiro ano sai e já como diretor. Vovô já colocava isso. O Ilê para mim é um instrumento, a maneira que achei de trabalhar por minha raça, de contribuir para o desenvolvimento da comunidade negra. Eu negro, família negra, de antecedência toda negra e vendo a necessidade de um desenvolvimento e também que eu sentia naquela época na década de 70, era que os negros que galgavam uma posição intelectual melhor se afastavam de seu povo. E isso permitia que os negros seguissem na mesma situação, não eram como uma luz, uma porta para puxar a oportunidade para ser seguido e eu vi no Ilê essa oportunidade de agregar. Antes dessa época, os meus amigos, minha noiva, namorada meus cunhados, pensávamos, discutíamos, tanto que fazíamos grupos e fazíamos festas em nossas casas, cozinávamos e tal e era voltado só para negros da comunidade. Somos da periferia e na rua toda a comunidade predominava negros. Eu tive a felicidade de estudar meu curso fundamental numa Escola na minha rua, a Escola Tales de Freitas, depois na Escola técnica Federal hoje CEFET, no Barbalho e onde 99% dos estudantes são negros. Fiz o segundo grau na Escola técnica de Comercio que era nos Dois Leões e terminei meu curso no Duque de Caxias. E tracei toda a minha trajetória de vida junto a amigos. Não tive influencias negativas nem problemas de discriminação, Tive sim com professores, mas não enxergava como discriminação, porque os professores eram exigentes, mas tive sim no exercito no CPOR. Eram três afrodescendentes. Um não tinha consciência e lá foi necessário o uso da violência para que em respeitasse. Eram jovens de classe média e as brincadeiras, as piadas, essas coisas que fazem me levaram a ter algumas ações pra que se terminasse aquilo e graças a Deus terminou, o curso eu sendo respeitado. Impus o respeito, mas fiz através da força. Não era o que eu queria, mas sempre vi isso com os outros. E o Ilê eu entrei assim. Depois fui pra Universidade e me impus pela palavra, com o discurso, não admitia que me chamassem de Moreno, eu sou negro, já vinha no ritmo com a história do exército, eu não admitia que contassem piadas sobre negros e com o Ilê vi que eu brigando sozinho era diferente, não

consegui resultados iguais aos que temos aqui. Se eu brigasse como grupo era bem melhor. Por isso eu vejo o Ilê como uma forma de luta contra a discriminação racial.

Eu trabalhei no começo para o Governo Federal e Estadual e fui empresário, sempre trabalhei com extensão rural e meu trabalho era fazer projetos para desenvolver pequenas propriedades rurais, projetos para fazendeiros. Fui contratado pela Planan, Pedi demissão e abrir uma empresa particular nesse segmento. Com o plano Color eu parei foi um tempo bom. O governo tinha um direcionamento para o pequeno produtor. Ganhávamos um percentual do projeto. O Governo não deu mais atenção ao credito rural, houve uma discriminação. O interior está mais pobre, a empresa ficou deficitária. Trabalhei em mundo Novo, na Bahia quase toda. Entre rios, Rui Barbosa, Alagoinhas, Esplanada e depois em Morro do Chapéu e municípios da Chapada diamantina. Depois aqui em salvador junto com colegas partir para uma cooperativa de Médicos Veterinários e também sou vice-presidente do Sindicato dos Médicos Veterinários.

Aqui no Ilê fazia todas as ações inerentes ao Cargo de Diretor, porque antes não tinha assim uma função específica, agente fazia de tudo. Agora que ta mais delimitado. Nessa nova sede houve necessidade maior de organização. O coordenador pedagógico que era Jonas Conceição virou 40h na UFBA e eu fiquei como Coordenador Pedagógico nos cursos profissionalizantes. E também dou aulas de cidadania além de contribuir com trabalhos em projetos. Fizemos um trabalho de trazer esse discurso, essa história pra a Bahia. O primeiro curso de Cidadania foi feito aqui no Ilê e com a Tênis uma ONG do RS, feito junto com o Ministério da Justiça. Foi um programa de promotoras legais populares sociais. O pessoal queria fazer em todo o Brasil ai eu disse, mas nesse formato ta complicado fizemos então o programa de Multiplicadores de Cidadania. Eu que coordenei. Fizemos um planejamento que mostrava o que era cidadania, e trabalhava auto-estima do jovem negro. Hoje está no Ilê está representando as vitórias e as conquistas que o povo negro vem fazendo, o Ilê deu um grito inicial e da luta contra a discriminação racial. E depois esse grito teve eco e outras organizações foram entrando. Nós fizemos isso com o toque do tambor, isso é importante e as letras são os nossos discursos, as letras de nossas musicas.

É muito melhor você ter esses discursos musicados porque via entrando assim vais e repetindo se projetando e vai entrando na sua mente sem que você queira e você vai pegando. Então a felicidade do Ilê foi ter despertado nos compositores novos, nos jovens um sentimento poético de tá nas nossas musicas nos discursos. Nos os diretores não teriamos condição de sozinhos fazermos isso, se eles, mesmo não tendo a mesma cultura, mas tem o sentimento e a

descoberta e toda vez que uma janela se abre nós incentivamos. A minha família toda sai no Ilê. De minha mãe que tem 83 anos até a bisneta dela. Meus filhos todos, meus cunhados, minhas irmãs a família toda está presente e não é só no desfile não. Minha irmã é médica e contribui vindo aqui fazer palestras. Desde que vim mas não é só sair é contribuir, é o caminho que eu tenho pra lutar pela igualdade racial. Tem uma história que é religiosa e outra é política, porque não adianta, é necessário que o negro esteja no poder. Estamos auxiliando a educar nesse sentido. Até se for traindo a mulher o negro perde voto. O bispo, o pastor foi candidato mas a Igreja tirou o apoio, e ele não ganhou. Como é que pode na primeira eleição ter 80.000, e na segunda só 3.000. Isso porque ele começou a se vincular às coisas do negro. Já outros brancos, veja Maluf, se tivesse a opção sexual de Clodovil não seria eleito, se muda de religião perde voto. Por isso estamos trabalhando com o processo político partidário na nossa comunidade tentando ingressar nos partidos. Nós trabalhamos a educação pelo povo. E negro tem que votar em negro.

Quanto à religião O Ilê foi fundado dentro do Candomblé e nós não dissimulamos isso, não temos máscaras. O Ilê é uma organização do Candomblé. É que para a auto-estima dos jovens, eles precisam saber que o Candomblé é uma religião dos negros, é por isso que ele é diabolizado. É por isso que ela é criticada e fizeram que até o negro tivesse medo das coisas do Candomblé. É uma religião do negro, e hoje essas religiões novas pentecostais elas usam as ferramentas do Candomblé. Só que como eles são brancos são aceitos como de Cristo e o negro não. E a respeito desse processo, é necessário e dizer que as pessoas do Candomblé é diferente, ela não escolhe ela é escolhida, você pode frequentar mas só fica nele quem é escolhido. O orixá é que escolhe. Eu fui escolhido, eu tenho uma ligação mas ainda não fui confirmado. E por isso que aqui tem uma energia muito forte de desenvolvimento.

Entrevista nº 9**Edmilson – Ile Aiyê**

Fui filho mais velho e isso me trouxe muitas responsabilidades, Nasci no RJ e morei no Morro da Coroa em Santa Teresa até os dezenove anos quando me mudei com minha mãe para Salvador. Minha mãe se mudou pro Rio porque meu pai era da Marinha e só andava viajando depois ela se cansou disso e se separaram. Fui uma criança que aprontava de tudo. Mas no terceiro ano da separação de Dazinha (mãe) ela sucumbiu, não aguentou, deu banzo. Era muito orgulhosa, não gostava de depender de meu pai. Mulher guerreira, trabalhadora. A primeira das doenças foi um mioma que cometia muitas mulheres. Ai minha tia Célia e minha madrinha me chamaram e falaram, olha você agora é homem da casa e tem que trabalhar. Eu ficava às tardes na varanda dela, você tem que ajudar. Ela tinha marido que também em influenciou. Ela era doceira e eu era o provador oficial. Ficava conversando, foi muito bom viu? Ele era referencia você é homem, e ficaram em dizendo as cosias da família; Meu pai ia sempre pro RJ, estava morando em Brasília, e era também desportista, era lutador de boxe e militar, então tive pai mesmo. Morreu novinho, mas novo do que eu agora. Ele sempre foi a figura do meu herói. Era o cara que subia o morro, todo de branco, todo mundo conhecia ele. Ele não se envolvia em nada. Ficou seno referência, Ai teve um momento na vida que. Ele me escrevia toda semana como não tinha computador naquela época, ele buscava cercar todos os meus espaços para que eu não trabalhasse porque era uma forma de ter controle sobre ela. De ter o domínio dela, mas fui trabalhar, lava roupa de ganho, com aqueles ferros preto de dupla entrada. Comprava a Goma, lavava a roupa de D. Paulina e de D. Teresa, lá em Sato Antonio dos Pobres. Eu tinha que fazer isso num tempo rápido. De manhã estudava das 7 as 11 h, almoçava ia pro CEAG, na casa do Marinheiro porque meu pai pensou em tudo e de noite tinha banca, ai eu não tinha muito espaço, de noite é que lavava e gomava. Ganhei minha primeira bicicleta com meu dinheiro de trabalho, ai mainha foi melhorando e foi assim que essa figura foi se moldando. Aos poucos se recuperou e retornou a vida dela. Fazia costura e roupa de ganho porque nem sempre a costura dava, só nesse tempo assim (falou referindo-se ao momento de carnaval, aos meses de verão). No RJ fui Globinho, o meu pai me mandava todo mês à coleção vagalume e eu tinha que fazer a sinopse e devolver pra ele. Aquilo era doloroso de tanto sofrimento. Tinha o escaravelo do diabo, Éramos seis, a Borboleta Tira. Só hoje entendo o valor daquilo, assim fui adquirindo o gosto pela leitura e fui vivenciando esses dois lados da

vida. Porque assim no Globo, os meus colegas agentes subiam o morro pra entregar no morro e na volta eles roubavam o litro de leite e o pão pra levar pra casa. E aí o cara da padaria me chamou e falou, eu fazia pra ele e ele me dava o leite e o pão em que eu precisasse roubar, porque como era uma área extensa, se fazia assim, um dia numa casa no outro em outra casa, então a culpa era de quem? Do padeiro né? Então ele me chamou isso contribuiu pra formação de meu caráter né? Você esta na área agora, vamos trocar. Eu todo dia de manhã eu descia com o litro de leite e o pão de minha casa. Foi assim também que adquirir o gosto pela minha comunidade. Essa magnitude meu pai sabia dessas coisas todas. Teve uma vez numa casa lá na Cidade de Deus, uma cena marcou. Os caras roubaram e assaltaram um caminhão de gás. Ai todo mundo foi pegar e eu também. Eu era conhecido como baiano. Mas eu era da turma do bem. E minha mãe me obrigou a devolver. Aos dezenove anos quando vir embora, minha mãe quis voltar, ficou doente de novo e flava também que minha vó estava sozinha aqui que ia morrer. A mãe dela era cigana, me lembro bem, adorava Amélia. Ela ia pro Rio, ficava viajando o tempo todo. Ia para as feiras, a do Lacerda, de santa Teresa, do Catumbi, do Cantagalo ia com balaio cheio de bugigangas. Aquelas pulseiras, carrinhos de crianças. É o que eu digo pros meus filhos, eu sou do povo, não tenho dessas bobagens. Eu adorava ir pra feiras buscar minha vó. Eu sabia o horário que terminava, e tinha o rapa tinha que botar o balaio, fechava aquele pára-quedas. Sabe o que eu ganhava? Uns carrinhos quebrados. Assim eu fui moldando minha história de vida. Como eu tinha banca, a Solange, era minha professoranda. Acho que foi a primeira mulher que eu me apaixonei na vida. Era aquela criatura da Escola Normal. Uma mulher branca, filha de uns portugueses, filha de D. Esmeralda, adorei estudar com ela. Moravam no pé do morro, Tenho umas fotos se você ver você não acredita. Eu fui aluno dela, aprendi com ela a ser educador. A saia dela era linda, daquelas apregoada. Lembra? Do Colégio normal. As pernas de Solange eram lindas adorava e ela percebeu então exigia bem de mim, botava pra eu estudar nuns livros grossos aí a mãe dela liberou um espaço e começamos uma escola. Aprendi a ser coordenador porque era o mais velho e ajudava os outros. Ensinava os mais novos os que estavam chegando. Foi bem no surto da Igreja Universal... cantarola... só Jesus pode salvar... Ai Solange disse Tuca porque vocês não juntam pra ensinar os idosos. Minha vó não sabia fazer um o com o copo. E morreu sabendo assinar o nome todo. Amélia da Silva Lopes. A primeira pessoa que alfabetizei na vida foi minha vó. Comecei a me envolver com essas questões de educação menino novo. Ah minha amiga como é bom me lembrar dessas coisas. Acabo assim na vida normal. Gostava também de carnaval. Sai no Bafo da Onça, Vai quem quer Boêmios de Pirajá, visitei esses espaços todos. Mas fui

uma figurinha, o mais velho mainha, meu liberado, minha mãe Caxias, muito severa comigo. Numa fase da minha vida cheguei a pensar que Dasinha não gostava de mim, mas depois é que compreendi que ela gostava e muito, porque sou a cara de meu pai. Ela tem cinco anos de morta. Isso na vida dela deve ter sido um problema. Pra você ter uma idéia tenho 16 anos de casado, tenho cinco filhos, com varias mulheres. Mainha me segurou o Maximo que pode. Fui feliz, tive Dito, tive Do U, meu primo Fernando, era primo de consideração, desportista. Sujeito metido lá no morro, ensinava caráter, Era um grupo diferenciado, era um grupo que sabia que devia ser diferente. No murro tenho muitos colegas, todos vivos. Era os que usavam referencia positiva. O que usavam conga, os que foram bem sucedido. Quando ela furava agente colocava papelão por dentro, porque tinha outros que usavam quichute, isso definia padrão. O primeiro bamba branco eu ganhei três anos depois. Eram os mais caros. Porque sapato? Comentamos o significado do sapato para os Negros, só usavam sapato depois de libertos. Era um status, tinha uma história de um tamanco português, bem agreste, depois saiu um tamanco mais chique, eu usei aquele tamanco.

Em 70 manhinha quis adoecer de novo e quiria vir pra Bahia. Tenho uma prima Lucia que era do Senac, por isso sempre fui envolvido como Senac fazendo cursinho de computação, e de maquina de escrever antes disso. Ai Lucia conseguiu um emprego no Banco Nacional pra mim como digitador. Era uns computadores enormes da IBM. Mas teve outra frustração antes. Meu pai me preparou pára ser das Agulhas Negras. Fiz cursinho, fui parar no curso Ac Martins, foi a primeira vez realmente que me senti discriminado. Passei na prova, negão e tudo, preparando enxoval, ai no exame de saúde, contactaram que eu tinha um problema, a película do testículo era curta, e só tinha três dias para fazer a cirurgia e não deu tempo, foi uma decepção. Eu fui obrigado a me apresentar na Vila militar que ficava na URCA, engraçado na serve pra s agulhas Negras mas serve pra fazer o CPOR. Fiquei doze meses. Isso tudo tava guardado na mente, foi muito complicado. Não quero, não vou ficar. NA semana de jurar a bandeira, anexei um documento dizendo que era arrimo de família. No Banco Nacional conheci vários locais – sudoeste, tudo porque Lucia era gerente e negra ai eu tive acesso. Mainha tava vendo o filho dela crescer. Você tem um pai em Brasília, ele saiu pra fazer compras, bate o carro, Ele tinha um DKW, perde a perna, desportista. Acabou o homem, não fumava, não bebia ai começou a fazer tudo isso. Tive em Brasília passando as férias com ele, dando apoio à figura. Uma das últimas vezes que tive com ele foi no morro, foi por outro lugar por causa da perna mecânica e eu disse a Mainha que agente tava perdendo ele. Agente sabia que ia perder. Ele era muito chique, teve derrames seguidos, de desgosto. Eu mesmo

disse a ele um dia eu não vou te ver mais né? Foi quando mainha começou a me apertar, não tinha mais meu pai, o que fazer. Não tinha mais sentido ficar no Ria. Ai fiquei preocupado vou perder minha mãe também... mas ela só veio a morrer vinte anos depois. Vim para cá em 74, voltamos em 77. Quando tive contato com o Ilê. Só fui ter realidade sobre o Ilê mesmo na década de 80. Teve uma confusão, saia num bloco os Lords. Encontrei o Ilê na rua, empurra daqui, empurra dali. Tava Modesto, Xiquitinha, deu uma confusão danada, deu policia e tudo. Não saia no Ilê não mas adorava. Vim varias vezes pra solenidade. Ai eu tinha uma amiga, agente fazia um trabalho de comunidade no Garcia onde morava.

Tem consciência do lugar que ocupa diante do Ilê. E uma síntese, uma referencia, é um orgulho Uma instituição que estamos à frente. Eu tenho orgulho do Edmilson, de mim da minha família toda, agora mesmo minhas irmãs terminaram os estudos também. Tenho três sobrinhas que entraram pra Universidade. Qualquer discussão que tem vem ao tio. Em Ilha de Maré foi automático, foi delegado pra mim esse papel, tem uma herança de responsabilidade familiar. O Ilê me dá essa visibilidade de ações, um sobrenome nobre. Gostam de pertencer à um grupo de Negros. O que faz a diferença. Que é uma referência. Eu gosto de fazer parte disso. Agente como em todo casamento tem nossas crises mas na dividida somos nós os primeiros.

MANGUEIRA - Entrevista nº 1**Nilcemar Nogueira -**

Colocado o objetivo, a entrevista iniciou-se da seguinte forma:

Para me identificar eu me chamo Nilcemar Nogueira, sou nascida no RJ, criada em Olaria, na zona da Leopoldina até os 14 anos. Quando meu pai morreu fui morar com meus avós – A Zica e o Cartola.

E – E você é neta por parte de quem?

N – Da Zica, minha mãe era filha dela, e a quem Cartola ajudou. Na verdade Cartola não teve filhos legítimos nenhum, mas foi ele que conheci como avô. Mas, mesmo não tendo filhos naturais, ajudou a criar muitas pessoas. E estabeleci com ele uma relação de muita afinidade. Primeiro assim meu pai era uma pessoa muito ciumenta, impositiva e quem sem muita explicação, não pode isso, não pode aquilo... como posso dizer sem muita explicação. Mas com meu avô estabeleci uma relação... aprendi muito. Era com liberdade, mas com responsabilidade, por exemplo. Perguntava às vezes se podia ir para um lugar com uma pessoa e ai ele dizia... não sei, você que deve saber. Não conheço essa pessoa, não sei para onde você está indo. Ai só você que sabe. Se pode ir. Gosto muito de você. E não gostaria que te acontecesse nada, pois eu ficaria muito triste. Resultado, tinha muito medo de decepcionar, continuei presa.

E – Quer dizer então que você tem duas grandes marcas – uma de rigidez e uma de afeto.

N – pois é, mas em ambas continuei presa.

Então, o que aconteceu com isso foi que fiquei muito mais observadora, comparava muito a relação de meu pai e minha mãe com a de meu avô com minha avó. Eles eram extremamente diferentes. Nas personalidades. Meu avô era introspectivo, se fazia respeitar e respeitava muito a si mesmo. Era difícil alguém invadir esse limite. Era difícil ele se expor além do que ele queria, era muito caseiro. Quer dizer quando jovem teve aquele negocio de ser boêmio (disfarça a voz...). E minha avó já era bem diferente, expansiva, deixava passar tudo que sentia, falava tudo que pensava. Era transparente, sempre muito alegre. Lembrar D. Zica é lembrar da alegria do seu sorriso. E essa ambiguidade ficava estabelecida que fosse uma relação tranquila. Ela cumpria suas obrigações em casa mas não deixava de fazer nada que gostava. Ele não obrigava ela a nada. Deixava ela fazer tudo que queria. Às vezes ela forçava ele, mas ele dizia... me deixa aqui quero ficar tranquilo. Não quero ir, não quero fazer. Ela também não insis-

tia E assim cada um levava sua vida e com as partes e coisas em comum. Respeito um pelo outro, pela maneira do outro ser, e um ajudar o outro.

Ele era o Cartola com todas as suas partes importantes como pessoa, como poeta mas essa abertura de vida, com certeza foi ela quem fez., até porque ele tinha uns hábitos lá dele. Por exemplo ele almoçava às 11 e 30 da manhã e dormia até as 2.30 da tarde, então não importa quem chegasse, Podia ser o Presidente da republica, quem quer que fosse ele não atendia. E se ele estivesse dormindo era melhor mesmo não acordar porque senão... he, he.

Então essas lacunas ela cobria perfeitamente bem. É assim quer dizer às vezes eu fiquei me perguntando qual era o melhor modelo... porque na hora dos agrados e retornos ele tinha mais que ela. Mas a resposta dela era muito sábia. E ela dizia assim, minha filha quem me dar minha retribuição são as pessoas e Deus. Na vida nunca me faltou nada Sou feliz e isso é que importa. E hoje depois de alguns processos de análise – análise mesmo com analista e com minhas reflexões de vida assim... eu me vejo muito parecida com minha avó (a voz falha, embargada, choro)... (é que hoje estou muito, um pouco, meio sensível). E ai terminei reproduzindo o modelo de minha avó. De meu avô assim aprendi algumas coisas, algumas coisas importantes que fiz valer – o respeito por ele mesmo. Achei que eram importantes fazer valer. Entender, enxergar as dificuldades que se apresentam, agente tem uns enfrentamentos que são naturais, socialmente instituídos e agente tem um caminho mais difícil de percorrer. (de novo a voz embarga).

Então herdei deles um legado. Assim eu sempre falo uma responsabilidade social com uma comunidade. Eles tinham assim aptidões naturais que Deus deu naturalmente. Mas eu herdei um bastão. Então pelo lado da família eu herdei assim esse bastão, foi uma passagem. Mais que ensinamento. Por outro Aldo eu tenho um papel, uma referência assim também nesse processo civilizatório afinal de contas eu tento amenizar alguns caminhos para as crianças que hoje lido com elas. Porque o sistema é cruel. Nem você a principio não ta claro, os enfrentamentos, os tratamentos que você tem e ai como mulher, como negra e quanto á sua origem você precisa enxergar e entendê-los e para que você não se enfraqueça diante desses limites existenciais. Essa forma de enxergar a esse nível veio mais por meio dos estudos, é mais recente. Concluir certas coisas há pouco tempo. À medida que você vai tendo conhecimento acadêmico, você passa a encontrar mais embasamento para suas produções. Vim lutando e fazendo mais por feeling, por sentimento né? E hoje, por exemplo, eu lido com dois extremos: do lado social eu faço um trabalho social no âmbito do centro cultural e no lado publico – político vamos dizer assim, dentro do que eu exerço hoje no Mis, onde sou presidente, e aí você

não entende mas quando olha para traz você vai ver seu caminho e a forma como você vai fazendo , atende os dois modelos.

E – he, he, he.

N – justamente.

E – agora Nilcemar me diga uma coisa. Você tem irmãos?

N – É, tenho um irmão. Minha vó teve cinco filhos. Morreram todos, um de tuberculose, a minha mãe que era a mais velha foi a única que se criou. Teve uma a mais nova que morreu com vinte anos e pegou um menino para criar e ai com a morte dela, meu avô e minha avó. Assumiram e ficou feito filho também. Minha mãe teve três filhos. Um morreu de meningite e ai tem eu e meu irmão. Mas a relação mais forte desse universo foi comigo mesmo, tanto é que quando ele muda para Jacarepaguá quem vai com ele sou eu. Meu irmão fica com minha mãe. Então o sentimento de meu avô era comigo. Eu acho que ele se completou comigo. Ele dizia que queria que eu estudasse que eu era o orgulho dele. Ele sabia que eu precisava me instrumentalizar para ser diferente. Para conseguir um vinculo diferente com a sociedade mais formal. Mas até hoje sofro com ciúmes de meu irmão e meu tio. Na biografia dele, está lá dito essas coisas. Ele me fez muitas homenagens, mas por outro lado por ser uma pessoa meio arredia ele não facilitava as coisas, a aproximação, amas eu me fazia de doida e dava carinho assim mesmo sem ele querer. Essa identificação foi que fez eu iniciar meu trabalho no centro cultural.

E – eu não fiz roteiro fale aquilo que tiver vontade. Você se formou em que?

N – em nutrição, enquanto criança eu queria ser professora, mas a própria professora dizia, Ah professora, acho que foi um momento que a profissão tava desvalorizada. Ai fiquei pensando o que fazer. Não lá em casa. Ai fui fazer teste vocacional e deu área biomédica, mas pensei, Medicina não dá porque era longo demais vai demorar muito e eu tinha pressa em devolver . Não era obrigação. Ai pensava como vou fazer? Bem resolvi então fazer nutrição. E adorei fazer.

E – é alimenta de qualquer jeito.

N – trabalhei durante quinze no hospital do câncer. Um com alimentação parenteral e 14 na área de produção com gestão de hospitais. Fazia cardápio, controle, planejamento, treinamento de equipe mas paralelamente ajudando ao meu avô, na área cultural da mangueira , com Memórias culturais , fui diretora cultural da Mangueira mas ao mesmo tempo meu sonho continuava em mim. Tanto é que no meio do caminho da nutrição fiz vestibular pra letras na U-ERJ assim por fazer e de ultima hora, tanto é que estávamos na casa de praia quando saiu o

resultado e tive que vir correndo feito louca pra pegar os documentos, porque era o último dia pra resgatar todos os documentos. Ai fiz na Letra na UERJ, já gostava de Inglês, tinha feito cultura Inglesa e fiz a parte da teoria e da literatura respectiva. Atualizo até hoje. Concluir meu sonho. Mas depois estava trabalhando com Nutrição fiz um aperfeiçoamento em gestão. Então vim trabalhar aqui no MIS e precisei aprender a lidar com os museólogos. Precisa ter um melhor entendimento do que ouvia dos técnicos. Eu não aceitava algumas coisas, não concordava muito com aquilo e precisava me fortalecer para lutar contra aquilo, estudar para lidar melhor.

E – acho que essa frase é uma frase que te define né? E que resume um pouco sua estratégia. Precisava me fortalecer para lutar contra aquilo.

N – com certeza e o pior é que comecei a fazer cursos

PROBLEMAS NO GRAVADOR (zoada).

Pelo fato de ser observadora, você tinha que provar pra que veio.

Comecei a fazer curso livres, mais rápidos que me desse conhecimentos. Mas não estava me convencendo. As pessoas tem seus mecanismos de defesa. O corpo técnico daqui estava viciado, era só discurso, antigo, não colocava em pratica. Não havia disposição para nem a condição de capacitação. Bem você tem ai uma mudança permanente. A forma de atendimento inclusive o museu não é mais hoje um lugar depósito. Em relação ao tratamento, a estabilização do acervo. A forma de guardar, estavam defasados. Bom coisa velha. O museu hoje é um aparelho vivo que tem que se expressar. Bem, como se vê modificou sua função. Fui buscando buscando, com uma força insaciável e ai fiz o mestrado. Ai foi um caos. As pessoas ficaram descortinadas... he.he.he. Foi um caos. Comecei a montar reuniões, semanais, quinzenais e depois, mensais Se você reparasse nunca existia em tempo algum a idéia de planejamento e avaliação aqui dentro. Não havia nada. Não se tinha ciência do que fazer. Teve uma hora que parei tudo. Vamos fazer um diagnostico situacional – quem somos, o que queremos ser, o que temos? Estabelecemos prioridades. Cada um trabalhava pára um lado era uma estrutura partida e não funcionava adequadamente. E se via claramente que o maior problema era de atendimento ao cliente. Ai implantamos esse sistema que desde o pesquisador tinha que preencher o formulário. O foco era sempre o cliente. Quem estava caminhando de acordo como combinado. Agente entendia que o maior problema era em detrimento da forma de atendimento. Até que chegou o momento que a queixa era só referida á falta de estrutura física do prédio. Agente já fazia que eles respondessem. Seja em forma de desculpa seja em forma de reparação. E como ninguém queria pagar esse mico ai então passaram a atender bem. Passei também a dar

“balinha” para quem ia bem. Fosse em forma de equipamento, de elogio. Buscava potencializar toda essa parte motivacional. Planejar constantemente o processo e ter uma medida de avaliação final e a partir da medida então se tomava algumas decisões.

E – quando você fala do MIS não me sai da cabeça, não sei se você concorda comigo que seu trabalho de resgate das crianças segue o mesmo padrão. Há uma semelhança entre essas duas praticas suas.

N – não era nem falta de condição para... era a ação que precisava ser contestada.

E – você aparece sempre como o “arquétipo” da professora, aquela que cuida quando necessário que quando precisa sabe punir mas também sabe dar balinha.

N – é nesse mix, a minha profissão não podia ser contestada. Peguei um pouco de minha avó. Mas na biografia de meu avô fui citada e os historiadores até me elogiaram. Mas o que é que reparei precisava conhecer mais os que se dedicavam a mim. Mas comecei a enxergar aquela coisa, eu era tomada como instrumento de uso, começou a me incomodar a ver aquelas reportagens todas e a história nem sempre revelava a verdade. Era visto sempre pelo sentimento do outro. Perguntei então o que estava errado. Eram eles ou nós. Reconheço que nós não tínhamos conhecimento de parte de nossa história. Agente vivia sendo o que eles diziam. Nós íamos deduzindo nossos valores, mas resolvi mostrar agora como nos vemos.

Estou dizendo agente tem missões, por exemplo, agora dar aula na Estácio é uma missão nova, uma missão insana (vai ensinar Gestão do carnaval), mas quando vim implantar o MIS foi assim também.

Por isso foi importante mergulhar na minha história, de uma forma melhor, fazer um exercício de protagonismo de minhas ações. As pessoas tem que mergulhar em suas histórias. Não é o sentimento do outro, mas o nosso mesmo.

Estou tentando escrever o reconhecimento do Samba como patrimônio nacional e penso sempre em trabalhar com as pessoas de dentro do processo mesmo, mas às vezes fica difícil. Ontem por um acaso estava vendo o programa de Luciana Gimenez e vi uma artista negra falando sobre o racismo e vejo que ela tem razão são tão poucos os que tem acesso mesmo que chamam a atenção os que conseguem. Porque jogador de futebol só casam com loiras. É isso mesmo... a resposta é uma só as oportunidades são dadas a poucos.

Estou fazendo um livro também sobre as mulheres no samba, e gostaria que fosse todo feito por mulheres. Mas não encontro no mercado para compor a mão de obra que preciso para ocupar todas as funções. É um projeto aprovado pelo MINISTÉRIO das mulheres, assim é também na questão do samba. Por isso não sei se vou cumprir todo o processo. É falta de o-

portunidade de ser. Esse processo é o que exerço no centro. Veja são 7 mil metros quadrados, um plano ousado mas não tenho medo. O projeto é meu e de minha família, e foi fazer da Mangueira a maior empresa do mundo. Quer dizer ainda não tenho os pares que preciso, mas quando olho para trás é que em dou conta. Em que pese ter só três anos, nós já passamos por um processo seletivo para virarmos ponto de cultura. O centro ficou entre os finalistas entre os 30. As crianças vão fazer um ano Mas já tocam e já emocionam.

E – eu já soube.

N – é de uma forma absurda.

E – queria agora fazer duas perguntas. Porque escolheu o violino e a outra porque...

N – exatamente porque ele cumpre todo o processo que estou te explicando aqui. Em teoria é o tipo de instrumento e apropriada música clássica não pertencia a este universo, eles são excluídos, não porque não gostem mas porque nunca foram apresentados. Há pouco tempo ao assumir o MIS quando o maestro Kruguer saiu, uma das críticas numa reportagem é que o samba qualquer um assovia – mas ai agente ta provando. Não sei se qualquer um faz samba não, mas os meninos, crianças de 6 e 7 anos tocam violino clássico. Mas ai eu quero saber alguém consegue também fazer batuque junto. E qual era o desafio?

1º o desafio por aquilo que a principio estaria fora de alcance

2º a capacitação – ele pode depois participar de uma orquestra. Ele adquire mais um plus, isso se ele quiser ser músico. A primeira questão então é mostrar que ele pode. Ele não precisa ficar refém do que está dado.

E – Mas e ai se faz reflexão sobre isso?

N – sim, sim, sim.

E – a segunda questão é o papel da mulher nessa transmissão.

N – total. Desde que o mundo é mundo que fomos nós mulheres. As mulheres ficavam dentro de casa e eram sempre as responsáveis pela transmissão.

E – Então a sucessão é matrilinear. Mas o mundo ocidental não é machista?

N – É sim masculinizado. Mas é entre aspas. É tudo muito velado, não é assim... Mesmo hoje. Quando você vai pensar na história das Escolas de samba, no próprio samba, a base é matriarcal. Desde Tia Ciata na Estácio, de Zica na mangueira, de Vicentina do Império. Essa história de fazer passagem. Quem articula são sempre elas, são as maiores agregadoras. Desde aquela época. Agente finge que eles mandam. Só que hoje as mulheres estão mais liberadas e ai verbalizam o que pensam e ai o casamento acaba. Não é mais porque eles disseram não. Porque eles concedem. Eles pensam que mandam. O presidente do Chile já falou a salvação do mun-

do esta com as mulheres. São mais organizadas, mas determinadas mais corajosas e sem preguiça (Há, há, há) Acho que isso é uma tendência mundial. Agente ta vendo ai a senadora Heloisa Helena deixando ver sem medo de ser feliz. Se você deixar claro o que faz, seus objetivos, fica difícil, eu mesmo sofro com isso porque eu me mando anunciar. Minha avó fazia sem dizer porque, e nem sei se ela sabia, mas fazia sem que tivesse entendimento do porquê. Sem a consciência disso. Eu me deixo anunciar e ai encontro mais pedra no caminho. Mas o pior é que se você descobre isso, não da para recuar. Eu quero gritar para eles que vejo que estão trabalhando contra o segmento.

Aqui mesmo no MIS eu fiz isso, teve um dia que eu disse que eles eram racistas. Só que a partir desse dia nunca mais passou um papel na minha mesa. Só que eu sei esperar. Na gestão passada eu fiquei congelada. Eu sou transparente, é meu lado Zica de ser. As pessoas me conhecem bem, Quando ela morreu, eu pedi 10% da paciência dela. Usando a estratégia dela eu soube esperar. Antes se dizia que era temerário a casa estar fechada (referia-se ao MIS de novo). Eu não posso fazer escolhas pessoais, enquanto gestora, tenho que fazer escolhas em função da coletividade que estou a servir. Quando eu não era ouvida, eu dizia que a dificuldade estava na cor da minha pele. Por acaso teve mudança no secretariado, pois o, lugar onde acontecia maior número de queixas era no museu. Esqueceram que eu estava aqui. Meus relatórios refletiam o que eu pensava. Não iria se resolver o problema com alguém de fora do corpo da casa. Eu esta literalmente trancada sofrendo assedio moral. Mas ai foram me chamar. Mesmo sabendo que era um desafio uma missão espinhosa mas eu não pude dizer não. Eu tinha um saber. E a governadora e o secretário também vêm do mesmo meio que eu venho; E eu preciso deixar uma marca. Mas enfim tudo tem dificuldade... é difícil (choro, voz embarga de novo). É difícil sacudir essa estrutura. Em sete meses de gestão, mas espero concluir, tenho comigo a equipe interna. Isso é claro que fiz eles refletirem.

E – terminado o governo você continua aqui?

N – não sei.

O Mis não tem quadro técnico, somos alocados por conta do governo.

Mas o futuro a Deus pertence. Pois é.

É o que eu disse hoje a minha equipe. O compromisso é comum.

E – e seu filho?

N – É um amor de pessoa, tem quinze anos. Temos uma boa relação. No começo era engraçado, tinha muito orgulho. Desenhava a mãe heroína. Sabe que eu tive que abdicar de muitas coisas por causa dele. Não porque tive que faze-lo. Foi uma gravidez desejada, mas eu tinha

compromisso com aquela criança, E agora está estudando, e também na escola de futebol do flamengo diz que quer ser rico e vai dar o dinheiro pra minha sobrinha tomar conta do samba, pra ela continuar o trabalho. (sobrinha está incluída como entrevistada)

Entrevista nº2

Gabriela – sobrinha de Nilcemar (Herdeira da fundação Cartola)

Gabriela Tavares Nogueira – tem onze anos e senti um clima de cuidado em torno dela como se fosse o pequeno Buda – Iniciou a entrevista meio temerosa dizendo esperar que saiba responder.

Para ela é uma grande honra e significa uma lembrança do biso, e da avó, Gloria Maria Nogueira. Filha de Pedro Paulo Nogueira que diz ser idealizador do projeto e que com apoio da tia fizeram o Centro cultural.

Reconhece ser de muita responsabilidade o que lhe espera e diz estar se preparando, pois estuda muito, e ainda faz basquete e violino já conseguindo tocar Vila Lobos e a Musica de seu Bisó – as Rosas não falam. Diz que quando crescer mais quer ser jogadora de basquete dessas de ligas internacionais e se dedicar ao projeto porque tem vontade de ajudar “os pequenos”. MAS quer ser uma grande jogadora. Porque sabe que vai ter que segurar o tranco por aqui. Assim ver a construção de seu futuro. Como se diz, pegar esse bastão.

Desde pequena que vem ficar por aqui no Centro e sempre ajudou na hora de grandes festas. Na hora de fazer as seleções e inscrições das pessoas nos projetos. E algumas vezes vê que tem pessoas que não querem nada, que não sabem aproveitar.

Todos da família participam, sua mãe, seu pai, sua tia que é quem mais faz coisas por aqui.

Tem essa historia sim, ela fica conversando com seu primo, filho de Nilcemar e eles combinam que lê via ganhar dinheiro e dar pra ela administrar o centro.

Tem um cotidiano cheio de atividades. Estuda pela manhã e á tarde faz aulas de basquete e violino e cumpre as tarefas da Escola. Diz que compreende a responsabilidade do que será assumir o Centro e por isso tem que se preparar muito. Sempre fico olhando como as coisas devem ser feitas. Porque tenho que fazer certo. No começo vinha pra cá brincar mas hoje já faço parte . Já tenho certas obrigações aqui.Faço parte mesmo. Questionada se tiver que escolher entre esses dois projetos – ser jogadora e o centro, “fico com o centro”. Sabe agente tem que pensar no futuro, não da pra ficar pensando nem no passado nem no presente tem que se preparar pra frente

Você se acha adulta ou criança?

Sou jovem. Veja tem muita gente querendo oportunidade e agente não pode perder tempo não. Gosto de ler as histórias que contam sobre meu biso, quando lê era pedreiro e usava um

chapéu pra se proteger do sol é por isso o nome de Cartola. Esse livro é dedicado a mim e a João Vitor. Além disso, diz querer fazer curso de eventos ou cultura (Aqui aparece claramente a identificação com a tia Nilcemar), mas acrescenta que a mãe também trabalha no Centro. Também minha avó por parte de mãe fica sempre aqui ajudando.

Mas diz que não gosta de samba nem de desfile que nunca assistiu nenhum. Só pela TV. Frequenta Igreja Evangélica, fui apresentada a Deus desde pequena. Só participa mais quando é aqui na casa.

Questionada sobre questões mais pertinentes á sua faixa etária , diz não ter namorado e nem pensar nisso, “ainda é cedo”, as vezes olho acho bonito mas ainda não... Tem Rudá aquele que trabalha com tia Nilcemar lá no Museu que a família dele é toda daqui. Se diz da raça negra. Questionada sobre o que sabe da história dos negros. Já li algumas coisas que eles pegavam as porcarias dos brancos pra jogar fora e só podiam fazer isso á noite.

E sobre ser Reis e Rainhas na África?

É de vez em quando assisto Sinhá Moça.

IMPRESSÕES

Há em torno de Gabriela toda uma construção de personagem para ser seguidora da linhagem. Há um projeto de herança pairando sobre ela, da qual ainda não tem muita clareza. Parece um pequeno Buda sendo treinado nos rituais sem ser ainda uma iluminada.

Entrevista nº3

Filha de Guezinha

Moça jovem, pedagoga trabalha como vice-diretora da Escola Municipal na Mangueira, mãe de um filho de sete anos Cláudio e diz ter vontade fazer mestrado. Procura saber como deve proceder. Informo a ela, tem uma boa critica da educação, diz que tem pena de crianças e adolescentes que não tem possibilidade de aprender, mas responsabiliza as professoras pelo grau de alienação e de pouca implicação com o processo educacional, Quer fazer alguma coisa sobre exclusão e educação. Já teve um trabalho feito pela FGV que foi sobre ela, porque muitas vezes quando a turma é impossível só eu consigo lidar, converso com eles e ai a coisa anda, Crio novas metodologias boto funk no meio tudo que é da realidade deles. Sabe até prefiro porque os pequenos de cinco anos ate pra ir no banheiro agente tem que acompanhar. Tem vontade de conhecer a Bahia, e prometeu ao filho levá-lo. O filho toca tamborim, ninguém ensinou é impressionante né? Faz parte da escola Mirim. E ela toma conta da ala das baianinhas.

Sua irmã é diretora da creche e também fez pedagogia. Moram ao todo doze pessoas fixas na casa fora aqueles que ficam um tempo lá, tem uma moça que acabou de parir que é cria da casa e esta de resguardo da gravidez a bebe tem apenas treze dias.

Diz que o filho é inteligente e ela paga caro uma escola pra ela, particular, porque se ele tivesse na minha escola tava era na terceira serie, mas a diretora mesmo achou ruim ele ir pra lá. Se despediu dizendo que is procurar informações que ela quer voltar a estudar,

Entrevista nº4**Nelcy da Silva Gomes**

Nelcy é filha única de Cecy, é neta de D. Neuma tendo sido criada dentro da casa comunitária. Tem três filhas, a mais velha criada pela sua mãe. Diz que foi mãe solteira aos dezessete anos e por isso sua mãe a ajuda na criação. A garota continua morando na casa, estuda na Universidade, mas eu moro em Belford Roxo num terreno que minha vó me deu. Construí lá minha casinha e moro com minhas duas outras filhas, a Bia e a Luisa, ambas são assistidas já da Escola Mirim. Engraçado né, ninguém ensina e já nascem sabendo. Comigo foi a mesma coisa. Divorciada já do segundo marido com viveu dez anos. E por isso tenho que batalhar muito. Fico responsável pela ala dos shows durante o ano e ai de vez em quando rola um dinheirinho com as apresentações. Mas às vezes não. Veja quando agente vai fazer apresentação pra Petrobrás não cobra porque eles são nossos patrocinadores, então tenho batalhar muito (falou isso porque estava envolvida na elaboração de um bufê, para um aniversario de uma senhora de setenta anos, faço isso aqui na casa de minha mãe porque tem espaço) Estava preocupada porque estava próximo o horário da chegada da mãe e ela não gosta da casa desarrumada e ela vai brigar e é minha mãe eu não posso dizer nada. Me viro. Sou desde os dezenove anos responsável pelas alas das baianas, fui a primeira baiana a desfilas jovem. Estou ficando igual a minha vó que também sempre foi a responsável por essa ala. Mas também trabalha na fundação PIO IX e faz pólo, consegui com o Deputado Chiquinho uma indicação pra cargo em comissão e rodo varias favelas, fazendo trabalho de cadastrar as pessoas mas o que ganho é muito pouco pra o que preciso mas não perco o gás, corro atrás. Agente ganha também uma graninha na época do Carnaval co a venda das fantasias, quando agente revende. Só estudei ate a sétima serie, mas quero ver se para o próximo ano eu volto porque preciso me estabilizar. Igual a minha mãe né? Agora não quero mais saber de homem, quer dizer, namoro, porque ainda sou jovem, mas dentro de casa agora só eu e minhas filhas. O primeiro pai de minha mais velha foi assassinado pela Policia aqui dentro do morro, e o outro não deu. Fico vendo assim enquanto a senhora me esperava eu vi a senhora conversando com minhas outras primas – filhas de Guezinha, no começo tinham grana e nem falavam comigo, depois é que vieram morar aqui quando perderam a condição. E veja eu to aqui batalhando e tenho minha vida; Agora parece que aqui presta, mas é diferente. Eu me orgulho muito do que sou. Sou assim mesmo, sou verdadeira. Sou ekede de Oxossi e me protejo, minha mãe também recebe os caboclos dela mas o pessoal não gosta de dizer essas coisas. Mas ainda não fui suspensa não.

Acho que essas coisas a gente só aprende vivendo e quando chegar a hora quero ir pra um lugar de confiança porque tem muito picareta nisso. Rezo muito pra almas, peço minhas proteções e vou conseguir ser alguém. Aqui eu respeito muito minha tia Chininha, se tiver alguma discussão, basta ela me olhar e perguntar se vou continuar que pra mim tá falado.

Tem gente que pensa que fazer o que agente faz é fácil, muitas vezes agente bota nosso dinheiro no meio pra não deixar cair, é porque na hora que da certo ai todo mundo quer participar.

Nesse instante Chininha se aproxima (é Matriarca do Clã) e começa a contar um caso da última festa. No dia, eles colocam nas mesas das diretorias, as cervejinhas e copinhos, desses plásticos transparentes. Ai essa doida daí (a vizinha da casa do meio – a entrusa como chamam), foi perguntar porque ela não tinha porque também era presidente de ala, e o garçom disse, é porque ela é vice-presidente da escola). Tem muita inveja em volta da gente, é fogo temos que nos proteger. E começou a narrar as festas que tinha que ir para fazer “representação” – bem Brasil, quinze anos e amanhã este aniversario que ela esta fazendo o bufê. Mas vou de táxi, porque nos dias de sexta feira as coisa fica mais complicada, nesse dia meu marido sai de fusca e vamos deixar ele aqui, é mais seguro pra gente.

Nelcy pede desculpa mas diz estar agoniada com os preparativos e diz que precisa adiantar a vida.

A casa do meio foi um presente que minha mãe deu para uma pessoa, um pedaço do terreno que dava pro buraco quente, o infeliz pegou puxou a entrada para essa rua e depois ainda vendeu a essa criatura que agora colocou esse salão ai. E fogo, tem gente muito ingrata, o marido dela quando estava doente agente corria pra ajudar ate hoje. Minha pulava esse muro de camisa pra acudir e ainda fica procurando confusão.

Entrevista nº 5**Eli Gonçalves da Silva – Chininha (vice-presidente da Mangueira)**

Filha de dona Neuma, a filha mais velha, e de Alcides Bernardes da Silva, neta de Saturnino o fundador da Escola. A Mangueira é a religião que nos ensinaram. A nossa herança foi cuidar disso, continuar tomando conta. Foi fundada em 28 de setembro de 1928, no daí do aniversário de tia Ceceia. Meu avô chegou tarde e no mínimo pra se desculpar disse. *Mas eu estava fundando uma escola pra te dar de presente.* Esse foi o legado e até hoje agente vem conseguindo que seja essa potência. Já estou nessa função há muito tempo, mas não dou pra ser presidente aqui na vice tá bom.

A entrevista se iniciou numa sala onde a entrevistada acabava de fazer pagamentos do mês. Manda que eu entre e começa a falar das dificuldades do papel que executa... Vou te contar uma coisa esse pessoal daqui tem uma dificuldade de levar isso a sério. Outro dia veio uma pessoa aqui num dia de quarta-feira me pedindo dinheiro, pois a filha estava doente. A criança pequenininha tinha alguma coisa na pele. Não sei se era sarna. Perguntei a ela porque não trouxe na terça que é dia de médica por aqui. Ela disse que não pode. Aí fiquei com pena, pois a criança é que não tinha nada com isso. Peguei uns meninos e mandei comprar remédio na farmácia. Mas ela queria também fralda descartável, então perguntei porque ela não lavava, porque todo mundo lava e cria filho assim. E que ainda tinha que ferver. Na semana seguinte ela voltou com a mesma receita. Sabe agente não pode esconder, as coisas daqui. Há muita droga! Eu disse a ela que ela deveria esperar a médica. Depois procurei saber e ela não apareceu.

Assim mesmo é com o pessoal que trabalha aqui. O pagamento agente faz em cheque. Ai uma das pessoas que fica na mesa (lá de casa para atender telefone) já tinha ido primeiro e a chefe deles pediu que esperassem pra não ir todos de vez, porque tem a hora do lanche das crianças. O rapaz então pega e liga pra mim. Eu moro lá no Engenho Novo num conjunto perto de Inhauna. Eu procurei saber dele se tinha alguém lá e ele disse que sim, então eu disse tudo bem, pode ir, quando em seguida me liga a chefe dele me contando que ela já tinha mandado lê esperar. Eu respondi a ela pra não se aborrecer que preparasse uma advertência por escrito e assim que ele retornasse desse a ele pra assinar. Esse pessoal quer se aproveitar Isso aqui é um emprego como qualquer outro. Quando eu trabalhava fazia o que meu chefe mandasse. Quando precisava nem ia almoçar, mas agora eles se julgam diferentes.

A entrevista foi interrompida e passamos para sala da presidência (cheia de signos representativos).

Esse pessoal hoje tem muito mais facilidade que eu tinha na minha época e não sabem aproveitar. Eles têm de tudo por aqui, temos cursos profissionalizantes, oficinas artesanais aulas de dança e até escolas normais funcionando. Creches e cursos universitários. A Universidade mantém um curso de pedagogia. Antes tinha informática, mas o pessoal daqui não dá pra matemática e eles ficharam o curso, estamos vendo qual o outro que podemos criar.

ESCLAREÇO QUE QUERIA CONHECER A SUA HISTÓRIA DE VIDA.

Me chamo Eli e tenho 62 aninhos (fala com orgulho). Sou filha de Dona Neuma fundadora da Escola essa foi a religião que me ensinaram. Lá onde moro tem um pessoal danado, mas se diz crente e eu digo a eles a minha religião é a Mangueira. Sou a vice-presidente porque tenho pavio curto. Pra mim tá bom assim. Deixo outros aparecerem. Minha irmã Guezinha é que é danada é dada a relações. Entra no buraco quente e tudo. Fala como todo mundo. Minha irmã Cecy cuida da Mangueira do Amanhã. Aqui são 26 alas das quais quase todas são comandadas por mulheres. Enquanto tia Ceceia for viva continuo por aqui. A Mangueira foi um presente de meu avô pra ela, ela estava fazendo cinco anos. E assim ficou... Ele legou pra ela e pra nossa família a escola de samba. Antes isso aqui só acontecia na época do carnaval. Agora tem 365 dias por ano. E quando vamos desfilar é para festejar o que fazemos o ano todo. Como se fosse um revellion.

INSISTO PRA QUE ELA FALE DELA.

É filha mais velha e começa a contar o quanto à mãe foi dedicada à comunidade. Sempre criou muita gente e ajudou a educar outros. Tinha o método dela com palavrões. Dava comida a muita gente. Num dia de um aniversário dela, tinha ganhado comida, um leitão de um vizinho, Seu Binho, quando teve aquele acidente com o trem e muita gente ficou ferida, a comida terminou servindo para os bombeiros e pessoal que veio fazer o resgate. E cachaça que meu pai usava para fazer batidas que vendia na quadra. (elas ficavam nuns tonéis no fundo da casa). Foi tudo usado. Ela saiu correndo, eu me lembro bem, eu tinha quatorze anos, ela foi providenciar socorro. Na época não tinha telefone por aqui. Mas ela deu um jeito saiu pedindo por aí. Aí quando o governador Negrão de Lima soube, deu a ela um telefone de presente, mas ficou sendo usado pela comunidade e aí eu que sei porque depois eu é que sei, eu que pagava. Mas depois os pulso ficaram muito caros e aí não deu mais e também o telefone se populari-

zou. Minha mãe lavava roupa de ganho da cidade, eu ia pra escola de manha e levava roupa lavada e passada e quando terminava eu pegava de volta a roupa suja. Me lembro de uma cliente dela que não sei o que acontecia ela colocava a roupa toda no álcool. Quando eu chegava em casa tava tonta porque estava com fome e ficava de porre com aquele cheiro danado. Comecei a trabalhar cedo na cerâmica Poty eu era auxiliar de escritório, fiquei lá durante 27 anos. Só sai quando a fabrica fechou. Minha irmã também trabalhou lá. Mas em outra função. Depois fui trabalhar na Fundação do abrigo de pessoas de rua. E lá fiquei fazendo a triagem dos albergados. Mas também vi muita coisa por lá, muita enrolação, Tem gente com bolo de dinheiro na mão, cheque e tudo e ainda anda de táxi e pede abrigo. Pode?

As minhas sobrinhas hoje são todas professoras e trabalham na fundação social, uma com escola outra com creches etc.

SOBRE SUA PRÓPRIA FAMÍLIA.

Ah! Eu tenho um filho sim, um tesouro. Esse veio porque quis mesmo, pois já estava mais velha. Pensei que era menopausa. Fui ao médico e quando descobrir que era gravidez mesmo ele nasceu 19 dias depois. Esse se escondeu aqui dentro pra não ser tirado viu? Acho que ele sabia, pois eu disse que se fosse gravidez eu tirava ai se escondeu até o fim. Eu disse isso sim, ia abortar. Mas hoje ta ai, graças a Deus. É sargento do exercito em Curitiba e estuda Direito por lá. Ele não quer morar no quartel não, diz que não é piolho. De vez me quando vou por lá lamber a cria. O marido hoje faz parte do samba, mas no começo não gostava não. Era sargento também da Aeronáutica. No começo eu botava ele vendendo ficha no caixa eu achava ótimo ficava no salão aproveitando. Hoje ele é da Diretoria financeira.

E PORQUE SO MULHERES POR AQUI?

Rir... É verdade, das vinte e seis alas a parte maior é de mulheres. Mas isso começou lá atrás. Ta aí tia Ceceia pra falar e Vó Lúcida também. Elas continuam com noção das coisas. São ba-luartes no desfile.

OUTROS DADOS

Terminada a entrevista solicitei fotografá-la e ela se prontificou a me mostrar à quadra e suas saletas, os serviços internos que mantêm. Há hoje diz ela uma escola de freiras pra trezentas crianças daqui toda gratuita. Há apoio da Embezeze pra patrocinar a formação profissionalizante, todo de graça. Lá fora custa 400,00 reais fora o material que se tem que comprar.

DADOS SOBRE A RAÇA

Negra né? Eu disse que não achava porque ela tinha a mesma cor que eu. Que se comparasse com os negros baianos faz uma diferença danada. Ela me disse que o cabelo era ruim. Mas eu também refutei. É cacheado, mas não carapinha. É verdade isso, minha irmã é bem índia. Ela tinha um cabelão bem liso. Eu pintava e fazia escova, mas me cansei. Deixei ficar branco mesmo, dá menos trabalho. Dia de quinta feira lá em casa era uma festa. Era dia de folga (antigamente as escolas tinham essa paradinha) ai era dia de lavar cabelo. Não tinha água encaçada. E agente adorava escapulir e com os cabelos soltos e a desculpa era que agente queria beber água. Minha mãe então pegava uma caneca e dizia quer água aqui tem bastante, mas daqui ninguém mais foge.

Entrevista nº 6 (realizada em 03-11-2005)**Helcy da Silva Gomes – conhecida como Cecy**

61 anos. Divorciada mãe de uma filha. É a segunda filha de D. Neuma. Responsável pela Mangueira do amanhã. Projeto geracional e de sucessão da herança do samba. Acolhe 2500 crianças. Trabalha no barracão e São Cristóvão.

Tive duas filhas, mas Deus me deu o poder de criar só uma. No dia do aniversário de uma a outra morreu, foi no daí de Senhora de Santana, De Nana. Eu sou espírita. As outras não gostam, mas eu sou mesmo e acredito. Em criança minha vida foi mais dentro de hospital do que em casa, tive pneumonia, me queimei já cinco vezes, isso até uns sete anos, mas depois aí foi legal, em casa foi muito boa, brincava. Desde os sete anos que participo da Escola de samba. Isso foi a grande herança de minha família. Faço isso com muito orgulho, com muito prazer e com toda satisfação da minha vida, me dedico de corpo e alma à minha bandeira e ao meu samba. Isso não tem valores que expliquem pra mim. Foi assim que aprendi.

E com o samba eu aprendi muita coisa. Porque antes no samba havia muita discriminação, se pensava que todo mundo era marginal, mas eu aprendi a respeitar. Minha mãe sempre *dizia samba é lazer. Não é cabide de emprego, vocês aqui em casa têm que trabalhar*. E eu comecei bem cedo com treze anos. Samba era aos domingos acabava quatro ou cinco da manhã e as sete eu já estava de pé para trabalhar. Parei de estudar cedo, só fiz até a quinta série e só voltei a estudar mais velha, só aí eu completei os estudos até o segundo grau. Como eu não queria estudar, pois aqui no morro não podia ficar à toa, assim só se aprende coisa de mulheres, Por isso fui trabalhar logo. Era uma fábrica de cerâmica. Esse meu chefe era como da família. Todo mundo daqui do morro que queria trabalhar ia pra lá. Esse meu chefe chegou a ser Presidente da Mangueira – S. Roberto Paulino. Eu trabalhava como empacotadora, fazia azulejo, aprendi a fazer decoração, rejuntamento. E isso depois serviu até pra Escola de samba, quando precisava eu ia fazer as coisas. Até decoração eu fazia. Depois é que começou mais o embalo, comecei a desfilar desde pequena. No começo ficava escondida embaixo da saia das baianas, porque o juiz proibia, mas depois comecei mesmo a sair. As pessoas arranjavam um pedaço de retalho daqui, outro dali, cada um mais bonito, e eu ia abrindo a ala dos Lords. Era muito bonitinha, eles me chamavam de minha índia, tinha um cabelão comprido, era bem preta e ia eu e meu primo que hoje é médico. Depois passei pra ala dos duques. Mas nunca fui porta estandarte, antigamente não tinha isso não. Eu segurava o emblema da ala. A primeira escola de samba que teve porta estandarte mirim foi a Mangueira mas eu nunca fui não. Era

uma casaca e uma cartola lindas. Depois fui obrigada a voltar a estudar a fabrica fechou e eu fui trabalhar no Detran onde estou ate hoje, por força da minha função, fazia vistoriam era perito examinador e o cargo que ocupava exigia. Ai, fui comprando as apostilas e fazendo as provas (era artigo). Estou lá há 45 anos. Continuo porque o salário de aposentado não dá para me sustentar é pequeno e não gosto de ficar dependendo de ninguém. E como cargo de confiança o salário é bem melhor. Eu preciso, tenho neta para criar. Ela faz faculdade é caro, ela quer ser alguém na vida. Ela faz enfermagem e curso de instrumentadora. Tenho saúde, graças a Deus e força.

A liderança aqui é quase toda feminina e acho que é por causa da compreensão que nos mulheres temos. Eu por exemplo peguei a ala com 600 crianças e hoje já em 2.500. Converso com os pais respeito todo mundo. Lá no meu trabalho o pessoal chega a me chamar de doutora. Eles me respeitam e eu respeito também. Respeitar o espaço de cada um. Minha mãe me ensinou assim. A dar a benção mesmo que não te respondam. Agente vai e ajuda a consertar quando erram. E quando é homem ficam mais como representantes. E homem é muito vaidoso. Não digo ele (o atual presidente se encontrava próximo fazendo um lanche), pois é meu irmão, é cria da casa e foi criado assim. E a segunda vez que é presidente. Mora aqui há 40 anos, aprendeu o ritmo com minha mãe. E têm alguns que quando viram presidentes ficam com o nariz em pé. Não adianta porque depois eles vão ter que se entender com agente mesmo. Tem uns que assim que assumem mudam a cara. Ficam com a vida diferente, já não quer da satisfação. Por isso minha irmã esta lá há tanto tempo comigo (é a vice-presidente). É verdade que tem algumas pessoas que agente tem que ser mais severa, mais dura mas a educação é que manda. Veja que inclusive a ala de Chininha (vice – presidente era a mimosa e agora pra poder diminuir teve que unir com a de Néia, que era rival de disputa. Naquela época não se via as fantasias, era o maior segredo e tinha ciúme. Mas depois se uniram pelo bem da Escola. Isso acabou. Cada um tira um figurino, ver o protótipo e depois se ver o total no desfile e não há mais disputa mas já houve sim. Dava as vezes ate briga. Mas acabou. E ainda mais que é unissex. Com o homem equilibra mas quem manda mesmo são as mulheres. Comigo mesmo tomando conta das crianças saem só dois homens e cinco mulheres.. Eu tenho lá em são Cristóvão, 2.500 crianças e todas são de escolas próximas Algumas são do Pedro II e outros internos do Colégio Brasileiro e do Pequeno Céu. Todos participam mas quando chega a época do desfile alguns viajam com os pais.

Meu temperamento é parecido com o de meu pai e de Chininha somos calmas. A outra Guezinha é que puxou mais a minha mãe. Quando alguém precisa de alguma coisa ela é que pro-

videncia medico, essas coisas. Sou assim, quando estou errada sei recuar, mas quando estou certa não adianta que ninguém me dobra. Elas ficam mexendo comigo dizem que nasci de noite e por isso sou pretinha. Mas eu digo que tenho cabelo liso e elas são brancas e de cabelo enrolado. Por meu pai agente podia fazer o que bem quisesse.

Estou divorciada a 21 anos, não casei de novo. Mas tive um caso com um rapaz, ele hoje é General do exercito, medico, mas depois se envolveu com outra pessoa e eu também. Ate a hora que minha neta nasceu e quis dar o exemplo. Minha filha foi mãe solteira. Não é tudo que homem resolve nessa vida, depois minha filha casou teve mais duas filhas, mas a mais velha ficou aqui com minha mãe e eu tomo conta. É uma moça super recatada não sai pra nada. Só vai para faculdade e volta. Não dorme na casa de ninguém Quando se atrasa avisa pra alguém ir buscar ela. Pra desfilar é um sufoco! Não quer saber de samba mesmo.

– E COMO VÃO FAZER SE A NOVA GERAÇÃO TÁ SE RECUSANDO A SE ENVOLVER COM O SAMBA?

Ah! mais a família é grande, tenho um sobrinho que já toca na bateria, as outras netas já desfiliam.

A minha mãe era muito inteligente, dava aula de Português, aqui pro pessoal da Gama filho. Essa mesa ficava cheia de aluno pra tirar duvida com ela. Dizem que o pai dela falava que ela seria uma intelectual, que ninguém iria conseguir ser igual a ela. Sempre falam dela com muito carinho e isso dá um orgulho danado na gente. E realmente, nós não sabíamos o valor que minha mãe tinha só que depois que ela morreu e que viemos a descobrir. Começaram a chegar os papeis dos direitos autorais e tudo era doado á Mangueira e á comunidade então respeitamos a vontade dela. Vimos mesmo que não era cabide de emprego Era preciso dar continuidade. Nos três assinamos tudo. Tudo que ela comprava ela dava. Às vezes agente fazia mercado e quando chegava aqui ela já tinha dado tudo. Que é que se vai fazer? Foi criado assim, e ate continuamos com isso. Tivemos 27 irmãos de criação. O presidente já mora com agente há uns quarentas anos. Ele é paulista de Taubaté sua família invadiu um barranco aqui, mas depois foram embora e ele ficou com agente. Trabalhava no exercito na época e voltava pra cá e foi ficando. Minha mãe era o protótipo da comunidade. Na verdade a comunidade começou foi aqui mesmo nessa casa. Veja que a casa não tem chave, é só empurrar a porta que é recebida. Nem me lembro onde estão as chaves. Do Mestre sala atual, tem oito irmãos que foram todos criados por aqui, tinha uma outra família que morava num beco ali em frente, eram dez crianças, O marido tinha tuberculose e eles ficavam o dia inteiro com agente. Minha mãe mandava pegar o pessoal do posto, tomavam vacina, faziam exames tudo por aqui só iam para

casa dormir. Todo projeto social era e continua por aqui. Meu pai coitado trabalhava feito um condenado, daí e noite pra dar condição. Era funcionário cível da aeronáutica. Todo mundo gostava dele, era servente fazia faxinas, mas depois foi trabalhar num laboratório. Quando morreu foi homenageado com todas as honras militares. Acredita nisso? Parecia um brigadeiro, com aqueles caixões altos. Só nesse hospital ele ficou trinta anos.

Minha mãe lavava roupa de ganho. Quando chegava uma pessoa minha mãe começava a beber. Ai um dia uma mulher falou: venha Neuma vamos beber. Então ela disse... se Isaura vier me chamar você diz que não quer que eu beba. Eu não vou falar nada, você que sabe o que faz. Eu nunca te proibi de nada. E nunca mais tomou cachaça. Tomava as cervejinhas dela dentro de casa. Ai fora tinha uns tanques onde as mulheres engomavam as saias das baianas. Elas ficavam ali, mas minha mãe deixou disso. Eu aprendi muita coisa com minha mãe. Ela chegava e dizia não tem mais dinheiro pra escola, então cortava os moldes nos jornais e dizia corta agora os panos e costure e lá ia eu. Pra maquina costurar. Eu continuo fazendo o que ela mais gostava – as crianças Tenho certeza que de onde ela esta, ta feliz, satisfeita. Quando ela ver o que faço. Eu relembro os carnavais que ela mais gostou. Todos os mais antigos. Monteiro Lobato, Rio Antigo. Ela adorava literatura, Aprendeu isso comum avó dela que era Alemão, herdou essa inteligente dele. Ele e os primos faziam sapato. Minha avó era mineira, Foram três filhas também, Tem uma que ainda esta viva, titia Ceceia, uma beleza, lúcida. Fora de serie.

Para minha mãe era assim: primeiro as crianças depois os adultos. Esse ano, o enredo é Yes: nos temos Braguinha e ele vai desfilar comigo. TA fazendo 100 anos.

Eu ensino as crianças essas coisas, não são só pegar a fantasia e sair não. Retrato quem foi cada um. Ensino as raízes, Quem foi esse aqui? Ai eles ficam sabendo, fundadores da Mangueira tem que respeitar. É preciso preservar a memória. Eu já encontrei essas coisas. Já estou preparando o enredo de 2010 vamos trabalhar com Gonçalves Dias e esse foi encenado em 1961. Tá tudo documentado. Essa é a historia do nosso país. Porque pegar Estados Unidos ou Japão. Só porque estudou fora vem pra cá dizer não é assim não!

INTELIGÊNCIA ALEMÃO/BRASILEIRO

Todos nós somos inteligentes, somos sempre capazes de alguma coisa, mas somos acomodados. Não sabemos lutar pelo que é nosso, nos que sabemos aproveitar. É igual ao mundo do samba, se deixar tomam conta. Vem um bocado de gente dizendo, faz isso faz aquilo, mas não é assim não. Tem escola de sobra que quer destaque, mas eu não... quero todo mundo de casa. É fácil né... encontrar a portinha aberta, botar uma roupa e dizer sou Mangueira mas não é as-

sim , é preciso querer ser alguém na vida. Nos que temos que aprender alguma. É como na escola não tem essa de não saber, se não aprender pergunta de novo pra professora foi assim que aprendi, minha mãe não deixava agente perder de ano, quando chegava aqui com notas baixas ela dizia ... não aprendeu não, então senta de novo e estuda. Mas falta oportunidade viu, faculdade pros negros. aqui no Rio as coisas são políticas, envolvem em outras coisas e tiram a oportunidade dos pobres. Antigamente as crianças que trabalham comigo vinham e mostravam o boletim da matricula agora não quero ver só em novembro se passou mesmo por ai dar pra ver o aproveitamento.

Entrevista nº7**Nelcy da Silva Gomes**

Nelcy é filha única de Cecy, é neta de D. Neuma tendo sido criada dentro da casa comunitária. Tem três filhas, a mais velha criada pela sua mãe. Diz que foi mãe solteira aos dezessete anos e por isso sua mãe a ajuda na criação. A garota continua morando na casa, estuda na Universidade, mas eu moro em Belford Roxo num terreno que minha vó me deu. Construí lá minha casinha e moro com minhas duas outras filhas, a Bia e a Luisa, ambas são assistas já da Escola Mirim. Engraçado né, ninguém ensina e já nascem sabendo. Comigo foi a mesma coisa. Divorciada já do segundo marido com viveu dez anos. E por isso tenho que batalhar muito. Fico responsável pela ala dos shows durante o ano e ai de vez em quando rola um dinheirinho com as apresentações. Mas às vezes não. Veja quando agente vai fazer apresentação pra Petrobrás não cobra porque eles são nosso patrocinadores, então tenho batalhar muito (falou isso porque estava envolvida na elaboração de um bufê , para um aniversario de uma senhora de setenta anos, faço isso aqui na casa de minha mãe porque tem espaço) Estava preocupada porque estava próximo o horário da chegada da mãe e ela não gosta da casa desarrumada e ela vai brigar e é minha mãe eu não posso dizer nada. Me viro. Sou desde os dezenove anos responsável pelas alas das baianas, fui a primeira baiana a desfilar jovem. Estou ficando igual a minha vó que também sempre foi a responsável por essa ala. Mas também trabalha na fundação PIO IX e faz pólo, consegui com o Deputado Chiquinho uma indicação pra cargo em comissão e rodo varias favelas, fazendo trabalho de cadastrar as pessoas mas o que ganho é muito pouco pra o que preciso mas não perco o gás, corro atrás. Agente ganha também uma graninha na época do Carnaval co a venda das fantasias, quando agente revende. Só estudei ate a sétima serie, mas quero ver se para o próximo ano eu volto porque preciso me estabilizar. Igual a minha mãe né? Agora não quero mais saber de homem, quer dizer, namoro, porque ainda sou jovem, mas dentro de casa agora só eu e minhas filhas. O primeiro pai de minha mais velha foi assassinado pela Policia aqui dentro do morro, e o outro não deu. Fico vendo assim enquanto a senhora me esperava eu vi a senhora conversando com minhas outras primas – filhas de Guezinha, no começo tinham grana e nem falavam comigo, depois é que vieram morar aqui quando perderam a condição. E veja eu to aqui batalhando e tenho minha vida; Agora parece que aqui presta, mas é diferente. Eu me orgulho muito do que sou. Sou assim mesmo, sou verdadeira. Sou ekede de Oxossi e me protejo, minha mãe também recebe os caboclos dela mas o pessoal não gosta de dizer essas coisas. MAS ainda não fui suspensa não.

Acho que essas coisas a gente só aprende vivendo e quando chegar a hora quero ir pra um lugar de confiança porque tem muito picareta nisso. Rezo muito pra almas, peço minhas proteções e vou conseguir ser alguém. Aqui eu respeito muito minha tia Chininha, se tiver alguma discussão, basta ela me olhar e perguntar se vou continuar que pra mim tá falado.

Tem gente que pensa que fazer o que agente faz é fácil, muitas vezes agente bota nosso dinheiro no meio pra não deixar cair, é porque na hora que da certo ai todo mundo quer participar.

Nesse instante Chininha se aproxima (é Matriarca do Clã) e começa a contar um caso da última festa. No dia, eles colocam nas mesas das diretorias, as cervejinhas e copinhos, desses plásticos transparentes. Ai essa doida daí (a vizinha da casa do meio – a entrusa como chamam), foi perguntar porque ela não tinha porque também era presidente de ala, e o garçom disse, é porque ela é vice-presidente da escola). Tem muita inveja em volta da gente, é fogo temos que nos proteger. E começou a narrar as festas que tinha que ir para fazer “representação” – bem Brasil, quinze anos e amanhã este aniversário que ela esta fazendo o bufê. Mas vou de táxi, porque nos dias de sexta feira as coisa fica mais complicada, nesse dia meu marido sai de fusca e vamos deixar ele aqui, é mais seguro pra gente.

Nelcy pede desculpa, mas diz estar agoniada com os preparativos e diz que precisa adiantar a vida.

A casa do meio foi um presente que minha mãe deu para uma pessoa, um pedaço do terreno que dava pro buraco quente, o infeliz pegou puxou a entrada para essa rua e depois ainda vendeu a essa criatura que agora colocou esse salão ai. E fogo, tem gente muito ingrata, o marido dela quando estava doente agente corria pra ajudar ate hoje. Minha pulava esse muro de camisa pra acudir e ainda fica procurando confusão.

NOTÍCIAS

Bahia de Fato

Espaço dedicado ao jornalismo político independente e outros textos. Não aceitamos publicidade, propaganda, patrocínios, apoios e doações. Permitido usar nossos textos, se quiser cite a fonte.

19 de Fevereiro de 2007 - **Vovô, fundador do Ilê Aiyê, sofreu grave acidente**

Antonio Carlos dos Santos, Vovô, fundador e presidente do bloco afro Ilê Aiyê, caiu de uma marquise, com cerca de quatro metros de altura, próxima ao Forte de São Pedro, na madrugada deste domingo, dia 18, quando se debruçou para olhar a passagem da agremiação. Zulu Araújo, presidente da Fundação Palmares me informou preocupado, quando eu passava defronte de Alaíde do Feijão, no Pelourinho.

A Tarde On Line já registrou a triste notícia. Segundo a assessoria do bloco, o presidente do Ilê teve uma fratura no rosto, mas já foi submetido a uma cirurgia nesta tarde e passa bem. O boletim do Hospital Aliança revela que Vovô está lúcido e que irá permanecer internado, em observação, pelas próximas 48 horas. Vovô caiu com o rosto no chão e sofreu traumatismos.

O Ilê Aiyê desfila ainda nesta segunda e terça-feira de Carnaval. Mesmo sem Vovô será o belo dos belos na avenida.

ACIDENTE PREOCUPA MEIO-MUNDO

O grave acidente com Antônio Carlos Vovô, fundador e presidente do bloco afro Ilê Aiyê, ocorrido na madrugada de domingo, está preocupando meio-mundo. Para se ter uma idéia, no dia anterior, sábado, 17, o governador Jaques Wagner esteve presente na saída do Ilê, no bairro Curuzu e chegou a discursar na saída da Band´Aiyê que arrastou multidões em direção ao Plano Inclinado da Liberdade.

Algumas celebridades participaram da festa que celebrou a saída do Ilê Ayê do Curuzu. Regina Casé, Douglas Silva, o Acerola de "Cidade dos Homens", Babson Oladeji, Ministro-Conselheiro da Embaixada da Nigéria no Brasil, Ministra Matildes Ribeiro, Secretária de Promoção da Igualdade Racial, secretários estaduais e municipais e vereadores marcaram presença.

Na saída do Ilê, Jaques Wagner anunciou que vai estimular o debate sobre métodos para combater as desigualdades e vai assegurar mais espaço aos blocos afro no Carnaval de Salvador. Falou em organizar um grupo de trabalho para discutir como democratizar o Carnaval. "Vamos antecipar os debates com o objetivo de melhorar o modelo atual".

HISTÓRIA DE LUTA CONTRA RACISMO

Desde 1975 o Ilê embeleza as ruas de Salvador. São 32 anos de cultura negra e luta contra o racismo. O bloco Ilê Aiyê, foi à rua pela primeira vez no carnaval de 1975 com menos de cem integrantes, cercado pela polícia, consagrou outro ritmo nos trajetos carnavalescos de Salvador e homenageou a maioria dos países africanos, mantendo nos últimos anos a defesa do seu maior patrimônio que é a sua estética cultural e dos fundamentos do candomblé, entendendo sempre que a auto estima do povo negro só seria conquistada pelos valores de nossa cultura.

Um dos primeiros projetos da entidade ligado à questão negra foi a escola Mãe Hilda, matriarca do Ilê Aiyê. O combate ao racismo e a valorização da cultura negra sempre foram as maiores bandeiras do Ilê Aiyê. O bloco afro mais antigo de Salvador comprova que investir em projetos de educação pluricultural é o melhor caminho para garantir um futuro digno às crianças negras, além de ser a forma de luta mais eficaz contra a discriminação.

Pensando nisso, a direção do Ilê fundou a Escola Comunitária Mãe Hilda, que oferece cursos de 1ª a 3ª séries do primeiro grau, atendendo 80 crianças do bairro da Liberdade, um dos mais populosos de Salvador, com cerca de 400 mil habitantes, a maioria negros.

Fundada em 1988, a escola Mãe Hilda desenvolve um modelo pedagógico que tem como base a cultura e a história do povo negro no Brasil e resgata a importância da contribuição dos negros para o crescimento do país.

Foi a experiência da escola Mãe Hilda que permitiu, em 1995, o surgimento de uma proposta arrojada de educação pluricultural: o Projeto de Extensão Pedagógica do Ilê Aiyê, implementado em três escolas públicas de Salvador.

Com esse trabalho, professores, supervisores e orientadores escolares aprendem, com os educadores do Ilê, sobre a história e a cultura afro-brasileira; desenvolvem o pensamento crítico a respeito de questões como etnia, pluralidade cultural e transferem essa experiência para os alunos.

Outra linha de ação do projeto é a mobilização direta de crianças e adolescentes das escolas envolvidas, que participam de oficinas de indumentárias de origem africana, traçado, capoeira e dança.

O trabalho educativo do bloco Ilê Aiyê ainda atua em outras duas frentes: a Escola de Percussão Banda Erê, que atende crianças e adolescentes de 8 a 16 anos, e em curso de confecção de artefatos em couro e tecidos.

Com o objetivo de oferecer cursos profissionalizantes e de alfabetização para adultos, o Ilê construiu o Centro Educacional Senzala do Barro Preto, um espaço que passou a abrigar os projetos sociais desenvolvidos pela entidade.

Morre Mãe Hilda (19/09/2009)

Ilê Aiyê está de luto pela morte de mãe Hilda Jitolu



Hilda era mãe de Antônio Carlos dos Santos, fundador do Ilê Aiyê

Faleceu neste sábado, 19, às 10h30, a ialorixá Hilda dos Santos, 86 anos, mais conhecida como mãe Hilda Jitolu e líder espiritual do grupo cultural Ilê Aiyê. Mãe Hilda estava internada desde o último dia 7, no Hospital Unimed, localizado em Lauro de Freitas. O velório está sendo realizado no Ilê Axé Jitolu, na Rua do Curuzu, onde estão reunidos parentes e amigos. O sepultamento será neste domingo, 20, no Jardim da Saudade, em horário ainda a ser definido. Mãe Hilda comandava o terreiro Ilê Axé Jitolu, sediado na Rua do Curuzu, Liberdade, onde morava desde 1938.

“Ela estava com problemas cardíacos e também contraiu uma pneumonia”, disse Antônio Carlos dos Santos, mais conhecido como Vovô do Ilê, presidente da instituição e filho biológico de mãe Hilda.

Foi no terreiro que aconteceram as primeiras reuniões que deram origem ao Ilê Aiyê. O bloco desfilou pela primeira vez em 1975 e tornou-se uma das mais fortes referências na luta de combate ao racismo. O Movimento Negro Unificado (MNU) só surgiria três anos depois.

Com o lema “negro é lindo” o Ilê iniciou um processo de estímulo ao resgate da autoestima da população negra privilegiando a música, as roupas coloridas, dentre outros signos estéticos de origem afro-brasileira.

Era mãe Hilda quem comandava a cerimônia religiosa que antecede o desfile do Ilê Aiyê no sábado de Carnaval. Da sacada de sua casa, ela presidia um rito que pedia licença, principalmente, a Obaluaê, divindade que governa a saúde e à qual era consagrada, além de Oxalá, que é o protetor do seu filho Vovô. A cerimônia terminava com a soltura de pombos brancos por todos os diretores do Ilê Aiyê e pela rainha da beleza do ano, a Deusa de Ébano.

Liderança - Além do Carnaval, sempre sob a inspiração de mãe Hilda, como faz questão de frisar Vovô, o Ilê passou a realizar diversos projetos sociais. Dentre eles se destaca a Escola Mãe Hilda, que oferece não só educação formal, mas também oficinas artísticas e formação em cidadania. Está marcada para amanhã, o início da Semana da Mãe Preta, uma série de atividades educativas e culturais que o Ilê Aiyê realiza em homenagem a mãe Hilda todos os anos.

A instituição ainda não informou oficialmente se as atividades serão canceladas, mas diretores apontam que dificilmente os eventos serão mantidos.

O que você achou desta matéria?

Ile Tatiana (19/09/2009 - 18:09)

Imortal por suas obras

Viviane Ferreira (19/09/2009 - 18:02)

O Orun está em festa. Mãe Hilda Jitolu faz a passagem com a tranquilidade de que cumpriu sua tarefa em terra, conseguiu intervir na formação de todos(as) nós soteropolitanos(as) alicerçada pela filosofia do Axé. Continuaremos resistindo e lá de onde poderá nos ver sempre, mãe Hilda Jitolu, não terá dúvidas de que teve e tem uma grande importancia na vida de todos(as). Sua Benção Mãe Hilda Jitolu.

Mestre Moraes(Gcap) (19/09/2009 - 18:02)

É uma perda, mas a ligação ancestral continua.Meus pêsames à família Ilê Aiê.

Ile Tatiana (19/09/2009 - 18:00)

O seu espirito é eterno e permanece vivo em meu coração. Vó Hilda, pessoa marcante e importante na minha vida,nunca será esquecida. Levarei sua historia por onde for e seguirei seus passos de pessoa caridosa sempre pronta a socorrer aqueles que te procurava. Seu caminho é pura luz! Imortal por suas obras

Edjam Machado (19/09/2009 - 17:55)

Que os Guias te elevem cada vez mais porque vc era uma ótima pessoa que OXALÁ TE Guie por todos os seu planos ESPIRITUAIS. AXÉ BABÁ

Martins Mendes Oliveira (19/09/2009 - 17:43)

Todo filho desta Terra deve reverência a mãe Hilda, foi ela quem primeiro apoiou o então jovem Antônio Carlos, o Vovô, a seguir em frente com o seu projeto. Hoje, somos gratos a isso. Temos mais respeito, temos mais consideração, temos mais direitos, somos vistos com outros olhos. Somos de Santo. E tudo começou lá atrás. Não vi, como também não assistir, mas já imagino o quanto de críticas e ameaças não ouviu àquela grande Mãe. Para o alto Mãe. Aqui, ainda aqui, continuaremos essa luta. Nos abençoe.

Roque Peixoto (19/09/2009 - 16:45)

Perdemos em matéria. Mas continuamos com suas benções em espírito no Orum. Soube da notícia quando dirigia entre uma comunidade pesqueira de Candeias e a Maragojipe, onde moro. Cresci ao lado de uma mulher (minha avó Mariá) que era Mae pequena do Ilê Axé Jitolu. Agora se vai a Matriarca de todos e todas nós do Curuzú. Mas elas olharam por nós lá de cima. Sua Benção minha Mãe!!!

Ilê Aiyê está em silêncio por Mãe Hilda

Cleidiana Ramos



Mãe Hilda faleceu às 10h30 de hoje. Foto: Edmar Melo|AG. A TARDE| 25.2.2006

O grupo cultural Ilê Aiyê está de luto. Faleceu, hoje, às 10h30, sua líder espiritual, Mãe Hilda Jitolu.

Segundo Vovô, Mãe Hilda estava internada desde o último dia 7 por problemas cardíacos e acabou contraindo uma pneumonia. O sepultamento será amanhã no Jardim da Saudade, mas ainda não tem horário confirmado.

Mãe Hilda era a grande incentivadora dos projetos culturais do Ilê Aiyê e tinha um carinho especial pela escola que, não à toa, leva seu nome.

Além da educação formal, os alunos da Escola Mãe Hilda recebem formação artística e de cidadania. A instituição é também uma das referências no ensino de História da África e Cultura Afro-Brasileira.

Era também Mãe Hilda, consagrada a Obaluaê, quem presidia a belíssima cerimônia religiosa antes do desfile do Ilê no sábado de Carnaval.

Comentários

Andréa disse:

19 de setembro de 2009 às 17:36

meus sentimentos vai fazer muita falta dona hilda, vovô seja forte nessa hora e siga em frente.

YLÊ Asé Yà lemi disse:

19 de setembro de 2009 às 19:04

Diz um ditado que é certo: "quando eu nasci todos ao meu redor sorria e só eu chorava. quando eu morri todos ao meu redor chorava e só eu sorria... sejamos todos fortes pois só estamos nessa vida de passagem.

Dete disse:

19 de setembro de 2009 às 19:39

Vai com deus minha tia a senhora vai deixar muitas saudades.

Lu disse:

19 de setembro de 2009 às 20:31

Meus pesames pra toda a familia em nome de oxalá muita força e muita axe axe axe axé.

Raniele disse:

19 de setembro de 2009 às 20:47

Mãe preta 70 anos de fé dos andestinados ao culto do candomblé, Mãe Hilda a senhora foi mais vai deixar muitas lembranças va com deus que ele te proteja luto por Mãe Hilda, eu sou Raniele da band” erê sou t2 qualquer coisa e só enforma lutOoOoO

Jorge Eumawilyê Santos disse:

19 de setembro de 2009 às 21:52

Parte para o Orun aquela que cuidou de todas e todos nós...

Vai, Mãe Hilda! Vai em paz. Nós continuaremos a sua luta, a nossa luta, agora sob o olhar privilegiado, de quem vai estar mais perto “...da iris dos olhos de Deus...”

O PENACEN – Pérola Negra Afro Centro, o IDB – Instituto Denegrir Brasil, o Movimento Negro da Bahia, do Brasil e do Mundo, enlutado abraça as filhas e os filhos, as netas e os netos, enfim toda Família GITOLÚ, como também junta-se à Comunidade do Povo da Axé, nesse momento de grande perda, porém de grande sobriedade.

Axé, Mãe Hilda!

Axé, Clã GITOLÚ.

Bernadette disse:

19 de setembro de 2009 às 22:04

Nossa fiquei sensibilizada ao tomar conhecimento do falecimento de Mãe Hilda. Minhas condolencias a grande familia do Ilê Aiye. Agora ira brilhar la do alto em direção ao Ilê.

Ifabimi disse:

19 de setembro de 2009 às 22:27

Meus sentimentos a todos do Ilê Ayé e à toda família Jitolu, pela passagem da nossa estimada amiga e companheira Mãe Hilda. Tenham todos a certeza de que Deus reservou um lugar especial para ela na grande pátria espiritual, e que de lá ela olhará por cada um de nós.

Bênção Mãe Hilda! Nós seus amigos, também, sentiremos muito sua falta, mas nos confortamos por ter a certeza de que estás no mundo dos espíritos iluminados, porquê fostes bondosa, sincera e humilde nessa passagem pelo Ayé.

Kolofê Mãe Hilda Jitolu!

Lafayette C.M. disse:

19 de setembro de 2009 às 22:47

Lembrava a poetisa Cecília Meireles, e peço licença e a misericórdia de ObaluaiÊ para fazer a menção, de um líder desaparecido no séc. XVIII em Minas Gerais quando tentava de certa maneira, a independência do Brasil, procurando consolar os que ficaram: “Morreu Felipe dos Santos...outros porém nascerão”.

Max Lene disse:

19 de setembro de 2009 às 23:23

Meus pesames a toda familia ilê Aiye, que dona Hilda, vá em paz para o outro plano pois foi e sempre sera lembrada por todos aqui...

Valter Cruz disse:

19 de setembro de 2009 às 23:46

O povo negro de Salvador devemos muito a mãe Hilda. O Ilê Aiyê é um marco da nossa luta.

Carlos disse:

20 de setembro de 2009 às 0:28

Meus sentimentos a todos do Ilê Ayê, e que ela continue regendo essa entidade de onde ela esteja.

Tonho Matéria disse:

20 de setembro de 2009 às 0:35

Mãe Hilda, sem dúvida foi uma mulher de garra, vencedora e amada por todos. Deixou um legado bastante rico e sei que os seus seguidores vão saber cuidar. Aqui deixo meus sentimentos. Vai mãe, sua energia fica para nos dar força para continuarmos a lutar pelos nossos ideais. A sua benção espiritual

FOTOS

Comunidade da Mangueira



Filhas de D. Neuma
Representantes da Escola de Samba
Estação Primeira de Mangueira



Nilcemar Nogueira
Neta de Cartola e D.Zica
Centro Cultural Cartola



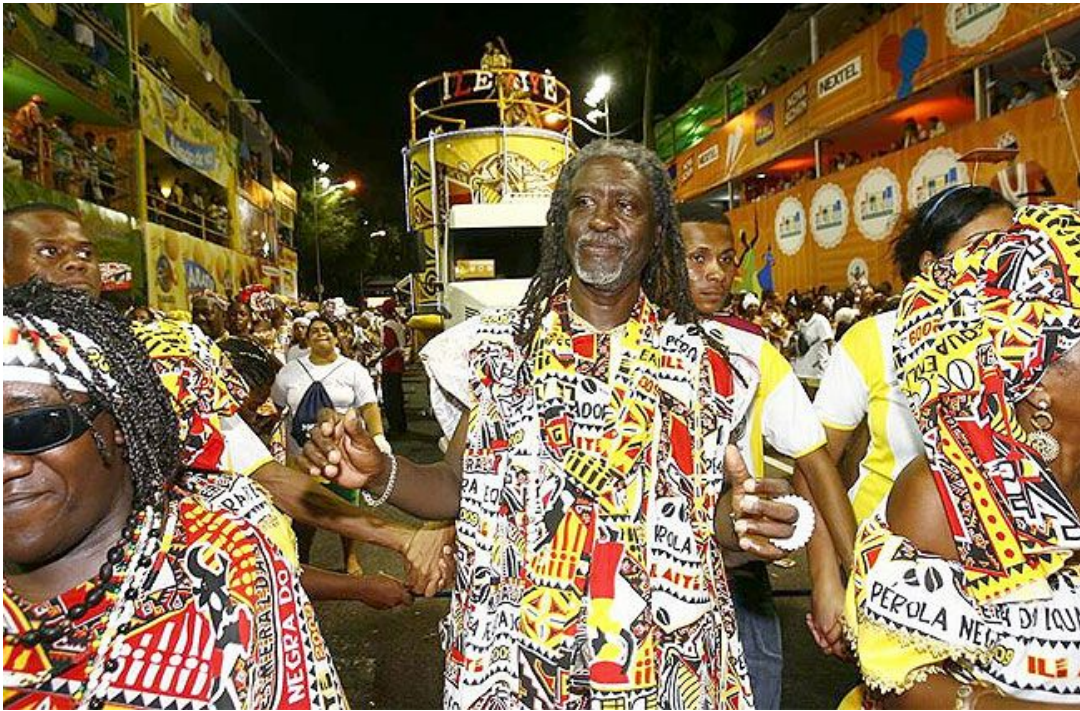
Centro Cultural Cartola



Comunidade do Ilê Aiyê



Beleza Negra – 2008



Vovô



Senzala do Barro Preto

CONSENTIMENTO AUTORIZADO

TERMO DE CONSENTIMENTO INFORMADO

Prezado(a) Senhor (a)

A pesquisa, para a qual você está sendo convidado (a) a participar, vem sendo desenvolvida pela doutoranda Sonia Lucia Bahia Ferreira, na Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Tem como objetivo *investigar as condutas afirmativas que os sujeitos usam para firmar suas raízes culturais, como se dá a preservação da memória social nas comunidades, e de como isto permite a configuração de identidades de forma a emergir a subjetividade desses atores*. A realização desse estudo busca contribuir para reflexões sobre a execução dessas práticas, que podem se configurar como modos de subjetivação e sutura face à fragmentação que enfrenta hoje o sujeito social.

Para a consecução dos objetivos dessa investigação, sua colaboração será imprescindível, no sentido de informar voluntariamente, através das entrevistas que serão desenvolvidas e das técnicas propostas, sobre os aspectos que definem seus projetos, suas construções pessoais e possível contribuição que a história de vida familiar contribui para que pudesse construir sua trajetória

Vale ressaltar que as informações fornecidas serão utilizadas tão somente para os fins específicos deste estudo, resguardando seu caráter sigiloso e privativo. É importante salientar também que você fica livre para interromper a sua participação na presente pesquisa quando achar conveniente.

Ciente do exposto, eu

Nome Abil de S. dos S. Lima Id.: _____

declaro que aceito participar da pesquisa

Abil

Ass. do Participante

TERMO DE CONSENTIMENTO INFORMADO

Prezado(a) Senhor (a)

A pesquisa, para a qual você está sendo convidado (a) a participar, vem sendo desenvolvida pela doutoranda Sonia Lucia Bahia Ferreira, na Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Tem como objetivo *investigar as condutas afirmativas que os sujeitos usam para firmar suas raízes culturais, como se dá a preservação da memória social nas comunidades, e de como isto permite a configuração de identidades de forma a emergir a subjetividade desses atores.* A realização desse estudo busca contribuir para reflexões sobre a execução dessas práticas, que podem se configurar como modos de subjetivação e sutura face á fragmentação que enfrenta hoje o sujeito social.

Para a consecução dos objetivos dessa investigação, sua colaboração será imprescindível, no sentido de informar voluntariamente, através das entrevistas que serão desenvolvidas e das técnicas propostas, sobre os aspectos que definem seus projetos, suas construções pessoais e possível contribuição que a historia de vida familiar contribui para que pudesse construir sua trajetória

Vale ressaltar que as informações fornecidas serão utilizadas tão somente para os fins específicos deste estudo, resguardando seu caráter sigiloso e privativo. É importante salientar também que você fica livre para interromper a sua participação na presente pesquisa quando achar conveniente.

Ciente do exposto, eu

Nome Antonio C. Santos Id.: 667.064

declaro que aceito participar da pesquisa



Ass. do Participante

TERMO DE CONSENTIMENTO INFORMADO

Prezado(a) Senhor (a)

A pesquisa, para a qual você está sendo convidado (a) a participar, vem sendo desenvolvida pela doutoranda Sonia Lucia Bahia Ferreira, na Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Tem como objetivo *investigar as condutas afirmativas que os sujeitos usam para firmar suas raízes culturais, como se dá a preservação da memória social nas comunidades, e de como isto permite a configuração de identidades de forma a emergir a subjetividade desses atores*. A realização desse estudo busca contribuir para reflexões sobre a execução dessas práticas, que podem se configurar como modos de subjetivação e sutura face á fragmentação que enfrenta hoje o sujeito social.

Para a consecução dos objetivos dessa investigação, sua colaboração será imprescindível, no sentido de informar voluntariamente, através das entrevistas que serão desenvolvidas e das técnicas propostas, sobre os aspectos que definem seus projetos, suas construções pessoais e possível contribuição que a historia de vida familiar contribui para que pudesse construir sua trajetória

Vale ressaltar que as informações fornecidas serão utilizadas tão somente para os fins específicos deste estudo, resguardando seu caráter sigiloso e privativo. É importante salientar também que você fica livre para interromper a sua participação na presente pesquisa quando achar conveniente.

Ciente do exposto, eu

Nome OSVALDIZIO DO ESPIRITO SANTO Id.: 753842

declaro que aceito participar da pesquisa

Osvaldizinho do

Ass. do Participante

TERMO DE CONSENTIMENTO INFORMADO

Prezado(a) Senhor (a)

A pesquisa, para a qual você está sendo convidado (a) a participar, vem sendo desenvolvida pela doutoranda Sonia Lucia Bahia Ferreira, na Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Tem como objetivo *investigar as condutas afirmativas que os sujeitos usam para firmar suas raízes culturais, como se dá a preservação da memória social nas comunidades, e de como isto permite a configuração de identidades de forma a emergir a subjetividade desses atores*. A realização desse estudo busca contribuir para reflexões sobre a execução dessas práticas, que podem se configurar como modos de subjetivação e sutura face á fragmentação que enfrenta hoje o sujeito social.

Para a consecução dos objetivos dessa investigação, sua colaboração será imprescindível, no sentido de informar voluntariamente, através das entrevistas que serão desenvolvidas e das técnicas propostas, sobre os aspectos que definem seus projetos, suas construções pessoais e possível contribuição que a historia de vida familiar contribui para que pudesse construir sua trajetória

Vale ressaltar que as informações fornecidas serão utilizadas tão somente para os fins específicos deste estudo, resguardando seu caráter sigiloso e privativo. É importante salientar também que você fica livre para interromper a sua participação na presente pesquisa quando achar conveniente.

Ciente do exposto, eu

Nome Roberto da Silva Rodrigues Id.: 597.058 SSP.Ba.

declaro que aceito participar da pesquisa

Ass. do Participante

TERMO DE CONSENTIMENTO INFORMADO

Prezado(a) Senhor (a)

A pesquisa, para a qual você está sendo convidado (a) a participar, vem sendo desenvolvida pela doutoranda Sonia Lucia Bahia Ferreira, na Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Tem como objetivo *investigar as condutas afirmativas que os sujeitos usam para firmar suas raízes culturais, como se dá a preservação da memória social nas comunidades, e de como isto permite a configuração de identidades de forma a emergir a subjetividade desses atores*. A realização desse estudo busca contribuir para reflexões sobre a execução dessas práticas, que podem se configurar como modos de subjetivação e sutura face á fragmentação que enfrenta hoje o sujeito social.

Para a consecução dos objetivos dessa investigação, sua colaboração será imprescindível, no sentido de informar voluntariamente, através das entrevistas que serão desenvolvidas e das técnicas propostas, sobre os aspectos que definem seus projetos, suas construções pessoais e possível contribuição que a historia de vida familiar contribui para que pudesse construir sua trajetória

Vale ressaltar que as informações fornecidas serão utilizadas tão somente para os fins específicos deste estudo, resguardando seu caráter sigiloso e privativo. É importante salientar também que você fica livre para interromper a sua participação na presente pesquisa quando achar conveniente.

Ciente do exposto, eu
Nome: José Carlos dos Santos Id.: 00962735-93

declaro que aceito participar da pesquisa


Ass. do Participante

TERMO DE CONSENTIMENTO INFORMADO

Prezado(a) Senhor (a)

A pesquisa, para a qual você está sendo convidado (a) a participar, vem sendo desenvolvida pela doutoranda Sonia Lucia Bahia Ferreira, na Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Tem como objetivo *investigar as condutas afirmativas que os sujeitos usam para firmar suas raízes culturais, como se dá a preservação da memória social nas comunidades, e de como isto permite a configuração de identidades de forma a emergir a subjetividade desses atores.* A realização desse estudo busca contribuir para reflexões sobre a execução dessas práticas, que podem se configurar como modos de subjetivação e sutura face á fragmentação que enfrenta hoje o sujeito social.

Para a consecução dos objetivos dessa investigação, sua colaboração será imprescindível, no sentido de informar voluntariamente, através das entrevistas que serão desenvolvidas e das técnicas propostas, sobre os aspectos que definem seus projetos, suas construções pessoais e possível contribuição que a historia de vida familiar contribui para que pudesse construir sua trajetória

Vale ressaltar que as informações fornecidas serão utilizadas tão somente para os fins específicos deste estudo, resguardando seu caráter sigiloso e privativo. É importante salientar também que você fica livre para interromper a sua participação na presente pesquisa quando achar conveniente.

Ciente do exposto, eu

Nome Milson B. S. Maciel Id.: 01190502-69

declaro que aceito participar da pesquisa

Milson B. S. Maciel

Ass. do Participante

TERMO DE CONSENTIMENTO INFORMADO

Prezado(a) Senhor (a)

A pesquisa, para a qual você está sendo convidado (a) a participar, vem sendo desenvolvida pela doutoranda Sonia Lucia Bahia Ferreira, na Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Tem como objetivo *investigar as condutas afirmativas que os sujeitos usam para firmar suas raízes culturais, como se dá a preservação da memória social nas comunidades, e de como isto permite a configuração de identidades de forma a emergir a subjetividade desses atores*. A realização desse estudo busca contribuir para reflexões sobre a execução dessas práticas, que podem se configurar como modos de subjetivação e sutura face à fragmentação que enfrenta hoje o sujeito social.

Para a consecução dos objetivos dessa investigação, sua colaboração será imprescindível, no sentido de informar voluntariamente, através das entrevistas que serão desenvolvidas e das técnicas propostas, sobre os aspectos que definem seus projetos, suas construções pessoais e possível contribuição que a história de vida familiar contribui para que pudesse construir sua trajetória

Vale ressaltar que as informações fornecidas serão utilizadas tão somente para os fins específicos deste estudo, resguardando seu caráter sigiloso e privativo. É importante salientar também que você fica livre para interromper a sua participação na presente pesquisa quando achar conveniente.

Ciente do exposto, eu

Nome EDMILSON LOPES DAS NEVES Id.: 0273786326

declaro que aceito participar da pesquisa

Sonia Lucia Bahia Ferreira

Ass. do Participante

TERMO DE CONSENTIMENTO INFORMADO

Prezado(a) Senhor (a)

A pesquisa, para a qual você está sendo convidado (a) a participar, vem sendo desenvolvida pela doutoranda Sonia Lucia Bahia Ferreira, na Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Tem como objetivo *investigar as condutas afirmativas que os sujeitos usam para firmar suas raízes culturais, como se dá a preservação da memória social nas comunidades, e de como isto permite a configuração de identidades de forma a emergir a subjetividade desses atores*. A realização desse estudo busca contribuir para reflexões sobre a execução dessas práticas, que podem se configurar como modos de subjetivação e sutura face á fragmentação que enfrenta hoje o sujeito social.

Para a consecução dos objetivos dessa investigação, sua colaboração será imprescindível, no sentido de informar voluntariamente, através das entrevistas que serão desenvolvidas e das técnicas propostas, sobre os aspectos que definem seus projetos, suas construções pessoais e possível contribuição que a historia de vida familiar contribui para que pudesse construir sua trajetória

Vale ressaltar que as informações fornecidas serão utilizadas tão somente para os fins específicos deste estudo, resguardando seu caráter sigiloso e privativo. É importante salientar também que você fica livre para interromper a sua participação na presente pesquisa quando achar conveniente.

Ciente do exposto, eu

Nome _____ Id.: _____

declaro que aceito participar da pesquisa



Ass. do Participante

TERMO DE CONSENTIMENTO INFORMADO

Prezado(a) Senhor (a)

A pesquisa, para a qual você está sendo convidado (a) a participar, vem sendo desenvolvida pela doutoranda Sonia Lucia Bahia Ferreira, na Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Tem como objetivo *investigar as condutas afirmativas que os sujeitos usam para firmar suas raízes culturais, como se dá a preservação da memória social nas comunidades, e de como isto permite a configuração de identidades de forma a emergir a subjetividade desses atores*. A realização desse estudo busca contribuir para reflexões sobre a execução dessas práticas, que podem se configurar como modos de subjetivação e sutura face à fragmentação que enfrenta hoje o sujeito social.

Para a consecução dos objetivos dessa investigação, sua colaboração será imprescindível, no sentido de informar voluntariamente, através das entrevistas que serão desenvolvidas e das técnicas propostas, sobre os aspectos que definem seus projetos, suas construções pessoais e possível contribuição que a história de vida familiar contribui para que pudesse construir sua trajetória

Vale ressaltar que as informações fornecidas serão utilizadas tão somente para os fins específicos deste estudo, resguardando seu caráter sigiloso e privativo. É importante salientar também que você fica livre para interromper a sua participação na presente pesquisa quando achar conveniente.

Ciente do exposto, eu

Nome Gabriela Soares Aguiar Id.: _____

declaro que aceito participar da pesquisa

Ass. do Participante

TERMO DE CONSENTIMENTO INFORMADO

Prezado(a) Senhor (a)

A pesquisa, para a qual você está sendo convidado (a) a participar, vem sendo desenvolvida pela doutoranda Sonia Lucia Bahia Ferreira, na Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Tem como objetivo *investigar as condutas afirmativas que os sujeitos usam para firmar suas raízes culturais, como se dá a preservação da memória social nas comunidades, e de como isto permite a configuração de identidades de forma a emergir a subjetividade desses atores*. A realização desse estudo busca contribuir para reflexões sobre a execução dessas práticas, que podem se configurar como modos de subjetivação e sutura face á fragmentação que enfrenta hoje o sujeito social.

Para a consecução dos objetivos dessa investigação, sua colaboração será imprescindível, no sentido de informar voluntariamente, através das entrevistas que serão desenvolvidas e das técnicas propostas, sobre os aspectos que definem seus projetos, suas construções pessoais e possível contribuição que a historia de vida familiar contribui para que pudesse construir sua trajetória

Vale ressaltar que as informações fornecidas serão utilizadas tão somente para os fins específicos deste estudo, resguardando seu caráter sigiloso e privativo. É importante salientar também que você fica livre para interromper a sua participação na presente pesquisa quando achar conveniente.

Ciente do exposto, eu

Nome Eli Gonçalves da Silva Id.: 1864573-9 IFP

declaro que aceito participar da pesquisa

Eli Gonçalves da Silva

Ass. do Participante

TERMO DE CONSENTIMENTO INFORMADO

Prezado(a) Senhor (a)

A pesquisa, para a qual você está sendo convidado (a) a participar, vem sendo desenvolvida pela doutoranda Sonia Lucia Bahia Ferreira, na Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Tem como objetivo *investigar as condutas afirmativas que os sujeitos usam para firmar suas raízes culturais, como se dá a preservação da memória social nas comunidades, e de como isto permite a configuração de identidades de forma a emergir a subjetividade desses atores*. A realização desse estudo busca contribuir para reflexões sobre a execução dessas práticas, que podem se configurar como modos de subjetivação e sutura face á fragmentação que enfrenta hoje o sujeito social.

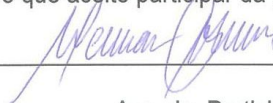
Para a consecução dos objetivos dessa investigação, sua colaboração será imprescindível, no sentido de informar voluntariamente, através das entrevistas que serão desenvolvidas e das técnicas propostas, sobre os aspectos que definem seus projetos, suas construções pessoais e possível contribuição que a historia de vida familiar contribui para que pudesse construir sua trajetória

Vale ressaltar que as informações fornecidas serão utilizadas tão somente para os fins específicos deste estudo, resguardando seu caráter sigiloso e privativo. É importante salientar também que você fica livre para interromper a sua participação na presente pesquisa quando achar conveniente.

Ciente do exposto, eu

Nome NILCEMAR NOGUEIRA Id.: _____

declaro que aceito participar da pesquisa



Ass. do Participante

TERMO DE CONSENTIMENTO INFORMADO

Prezado(a) Senhor (a)

A pesquisa, para a qual você está sendo convidado (a) a participar, vem sendo desenvolvida pela doutoranda Sonia Lucia Bahia Ferreira, na Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Tem como objetivo *investigar as condutas afirmativas que os sujeitos usam para firmar suas raízes culturais, como se dá a preservação da memória social nas comunidades, e de como isto permite a configuração de identidades de forma a emergir a subjetividade desses atores*. A realização desse estudo busca contribuir para reflexões sobre a execução dessas práticas, que podem se configurar como modos de subjetivação e sutura face á fragmentação que enfrenta hoje o sujeito social.

Para a consecução dos objetivos dessa investigação, sua colaboração será imprescindível, no sentido de informar voluntariamente, através das entrevistas que serão desenvolvidas e das técnicas propostas, sobre os aspectos que definem seus projetos, suas construções pessoais e possível contribuição que a historia de vida familiar contribui para que pudesse construir sua trajetória

Vale ressaltar que as informações fornecidas serão utilizadas tão somente para os fins específicos deste estudo, resguardando seu caráter sigiloso e privativo. É importante salientar também que você fica livre para interromper a sua participação na presente pesquisa quando achar conveniente.

Ciente do exposto, eu

Nome neley da silva jesus Id.: _____

declaro que aceito participar da pesquisa



Ass. do Participante

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)