

Universidade Federal de Minas Gerais
Instituto de Geociências
Departamento de Geografia

Gabriela Vilas Boas Ornelas

**TERRITÓRIOS DE CULTURA:
POTENCIALIDADES DE LUTA E RECUPERAÇÃO NA ANÁLISE DO
DISCURSO DE LIDERANÇAS CULTURAIS DE GRUPOS PERNAMBUCANOS**

Belo Horizonte
2019

Gabriela Vilas Boas Ornelas

TERRITÓRIOS DE CULTURA:
Potencialidades de luta e recuperação na análise do discurso
de lideranças culturais de grupos pernambucanos

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação do Departamento de Geografia da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Geografia.

Área de concentração: Organização do Espaço

Orientadora: Profa. Dra. Doralice Barros Pereira

Belo Horizonte
2019

O74t Ornelas, Gabriela Vilas Boas.
2019 Territórios de cultura [manuscrito] : potencialidades de luta e recuperação na análise do discurso de lideranças culturais de grupos pernambucanos/ Gabriela Vilas Boas Ornelas. – 2019.
163 f., enc.: il. (principalmente color.)

Orientadora: Doralice Barros Pereira.
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Departamento de Geografia, 2019.
Área de concentração: Organização do Espaço.
Bibliografia: f. 156-163.

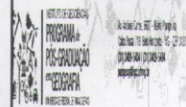
1. Territorialidade humana – Teses. 2. Cultura – Teses. 3. Análise do discurso – Teses. I. Pereira, Doralice Barros. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Departamento de Geografia. III. Título.

CDU: 911.3 (813.4)



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA



FOLHA DE APROVAÇÃO

Territórios de cultura: potencialidades de luta e recuperação na análise do discurso de lideranças culturais de grupos pernambucanos.

GABRIELA VILAS BOAS ORNELAS

Dissertação submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em GEOGRAFIA, como requisito para obtenção do grau de Mestre em GEOGRAFIA, área de concentração ORGANIZAÇÃO DO ESPAÇO.

Aprovada em 24 de maio de 2019, pela banca constituída pelos membros:

Prof(a). Doralice Barros Pereira - Orientador
UFMG

Prof(a). Rogata Soares Del Gaudio
UFMG

Prof(a). Angela Maria da Silva Gomes
Centro Universitário de Belo Horizonte

Prof(a). Maria Ivanice de Andrade Viegas
Centro Pedagógico da Universidade Federal de Minas

Belo Horizonte, 24 de maio de 2019.

Ao Coco de Umbigada e ao Maracatu Nação Cambinda Estrela.

AGRADECIMENTOS

Há um conto de Eduardo Galeano, escritor uruguaio, publicado no Livro dos Abraços, que é um dos meus preferidos. Nele, um pai leva o filho para conhecer o mar. Após viajarem e ultrapassarem as dunas de areia que os separava do mar, o menino Diego, estupefato com a imensidão e a beleza do mar se emudece. “E quando finalmente conseguiu falar, tremendo, gaguejando, pediu ao pai: - Pai, me ensina a olhar!”.

Nesta pesquisa muitos foram aqueles que me ensinaram a olhar. A olhar a forma de fazer pesquisa, a perspectiva geográfica, a cultura, as relações interpessoais e profissionais. Como arquiteta urbanista na geografia fui aprendendo a ampliar meu campo de visão e a entender o que significava ter uma formação acadêmica distinta daquela que me cercava. Foi uma caminhada de intenso aprendizado e amadurecimento.

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e ao Programa de Pós-Graduação em Geografia pela viabilização deste estudo. À Wanessa Santos e Beth de Oxum pela partilha generosa de suas palavras e a todos os integrantes do Maracatu Nação Cambinda Estrela e do Coco de Umbigada que me receberam com carinho e atenção. Meus agradecimentos também aos professores e colegas de disciplinas, pelas discussões frutíferas e angústias partilhadas. E à banca, que não por acaso se repetiu no Seminário e na Defesa de Dissertação, pelas críticas, apoio e inspiração.

Agradeço imensamente à Doralice, por ter sido muito mais que uma orientadora neste estudo. Em todo o trajeto, a sua presença manteve viva a esperança de uma universidade competente e crítica ao mesmo tempo que humana e sensível. Uma professora e pessoa extremamente admirável! Por fim, ao longo do trajeto sinuoso contei com diversos companheiros que estiveram lado-a-lado me incentivando e tornando a caminhada mais leve. A eles dedico a música Lília, de Milton Nascimento e toda a imensidão contida na ausência de letra.

RESUMO

Os territórios de grupos culturais são carregados de dominância simbólica em função da rede de significados criados. A multiplicidade e a diferença inerentes à cultura encerram o poder da apropriação, isto é, acarretam aos territórios desses grupos o valor de uso, trazendo marcas do espaço vivido. Assim, podemos entender a cultura para além da distração e pensá-la como elemento estratégico no fortalecimento de territórios e suas lutas? Objetivamos compreender como a apropriação do elemento cultural por grupos culturais periféricos atinge as formas de atuação no espaço, significando-o e tecendo relações. Como metodologia, realizamos entrevistas semi-estruturadas com lideranças culturais de dois grupos pernambucanos no ano de 2018: Coco de Umbigada e Maracatu Nação Cambinda Estrela, localizados nas periferias urbanas de Olinda e Recife, respectivamente. A partir das falas das entrevistadas, costuramos a categoria geográfica território com a literatura por meio da análise do discurso das obras de ORLANDI (2007) e PÊCHEUX (1996; 1988). Percebemos que nesses territórios cabem a cultura, a educação, a religião e a composição social. Suas lutas são organizadas de forma específica, por meio de estratégias adequadas às relações externas e protetoras do que lhes é caro enquanto simbologia. Assim, a presença da cultura espalha-se e organiza a vida pela dicotomia da recuperação e da insurgência associada à construção de uma referência política local, um espaço onde se pode pedir auxílio e se sentir integrado.

Palavras-chave: território, cultura, lideranças culturais, análise do discurso.

ABSTRACT

The territories of cultural groups are loaded with symbolic dominance as a function of the network of created meanings. The multiplicity and variation inherent in culture enclose the power of appropriation, that is, they bring use value to these groups' territories, adding to them marks of the lived space. Based on that, can we understand culture beyond distraction and think of it as a strategic element in strengthening territories and their struggles? We aim to understand how the appropriation of the cultural element by peripheral cultural groups affects the ways of acting in the space, attaching a meaning to it and weaving relationships. We conducted semi-structured interviews with cultural leaders from two groups from the state of Pernambuco, Brazil, in 2018: *Coco de Umbigada* and *Maracatu Nação Cambinda Estrela*, located in the urban peripheries of Olinda and Recife, respectively. Based on the interviewees' speeches, we bring together the territory as a geographic category and the existing literature through the discourse analysis in the works of ORLANDI (2007) and PÊCHEUX (1996; 1988). We find that, in these territories, there is room for culture, education, religion and social composition, and that struggles are organized in a specific way, through strategies appropriate to external relations and protective of what is dear to these groups in terms of symbolism. Thus, we can argue that the presence of culture spreads out and organizes life through the recovery-insurgency dichotomy associated with the construction of a local political reference, a space where one can ask for help and feel integrated.

Keywords: territory, culture, cultural leaders, discourse analysis

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Localização de Recife, Olinda e Paulista no Brasil, Pernambuco e Região Metropolitana de Recife, 2010.....	33
Figura 2 - Divisão Político-Administrativa do Recife com localização de Campina do Barreto e Casa Amarela, 1997.....	37
Figura 3 - Delimitação da Comunidade de Chão de Estrelas e localização do Centro Cultural Cambinda Estrela, 1999.....	41
Figura 4 - Características demográficas da população e domicílios Campina do Barreto segundo Censo 2010.....	42
Figura 5 – Características econômico-demográficas de Chão de Estrelas segundo dados levantados pelo CAES e veiculados pelo Diário de Pernambuco, 2012.....	45
Figura 6 - Número médio de anos de estudo por Grandes Regiões no Brasil, 2018.....	50
Figura 7 - Flyers de atividades no Centro Cultural Cambinda Estrela veiculados em rede social em 2018.....	57
Figura 8 - Flyers de atividades no Centro Cultural Cambinda Estrela veiculados em rede social em 2017.....	57
Figura 9 - Delimitação dos bairros de Olinda com destaque para o bairro do Guadalupe, 2009.....	66
Figura 10 - Imagens da plataforma do jogo online Contos de Ifá, 2019.....	75
Figura 11 - Denúncias de Intolerância Religiosa recebidas por ano no Disque 100, 2011.....	77
Figura 12 - Espacialização Político-Administrativa dos Bairros de Olinda por RPA, 2005.....	80
Figura 13 - Renda domiciliar per capita das áreas do PGSHO, 2010.....	84
Figura 14 - Flyers de atividades do Coco de Umbigada veiculados em rede social em 2017 e 2018 ..	92
Figura 15 - Flyer de convite para Sambada de Coco veiculado em rede social em outubro de 2018	138
Figura 16 - Flyer de apoio à chapa Haddad e Manuela veiculado em rede social em outubro de 2018.....	138
Figura 17 - Postagem com posicionamentos eleitorais do Coco publicadas em rede social em outubro de 2018.....	139
Figura 18 - Postagem com posicionamentos eleitorais de Beth publicadas em rede social em outubro de 2018.....	139
Figura 19 – Nota com posicionamento eleitoral do Maracatu publicadas em rede social em outubro de 2018.....	140

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Rendimentos dos domicílios do Recife por RPA, 2010.....	43
Tabela 2 - Dados dos domicílios de Aglomerados Subnormais de Recife, 2010	44
Tabela 3 - Domicílios particulares permanentes por tipo de serviço sanitário do Recife por RPA, com base em informações do Censo 2010.....	46
Tabela 4 - Municípios brasileiros que respondem por 50% das mortes violentas no país, 2018.....	48
Tabela 5 - Relação da Taxa de Homicídio e MVCI por indicadores socioeconômicos, 2018	49
Tabela 6 - Taxa de analfabetismo por grupos de idade nas Grandes Regiões do Brasil, 2018.....	50
Tabela 7 - Índices IDEB 2017 por faixa escolar do Brasil, 2018.....	51
Tabela 8 - Índices IDEB por faixa escolar da rede pública do município de Recife, 2018	52
Tabela 9 - Índices IDEB por faixa escolar para a E.E. São Judas Tadeu, 2018	53
Tabela 10 - Bairros e Setores Censitários das áreas do Polígono de Tombamento segundo o PGSHO, 2016.....	82
Tabela 11 - Dados dos domicílios de Aglomerados Subnormais de Olinda e outras cidades de Pernambuco, 2010	83
Tabela 12 - Domicílios por tipo de esgotamento sanitário por bairros de Olinda, 2010.....	85
Tabela 13 - Relação de Taxa de Homicídio e MVCI por indicadores socioeconômicos, 2018	87
Tabela 14 - Índices IDEB por faixa escolar da rede pública do município de Olinda, 2018	89
Tabela 15 - Índices IDEB por faixa escolar para a E.M. Maria da Glória Advíncula, 2018.....	89

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AAE	Área de Abrangência Estratégica
ADCT	Ato das Disposições Constitucionais Transitórias
AEPCJM	Área de Entorno de Proteção do Conjunto Monumental
BA	Bahia (Unidade Federativa do Brasil)
CAES	Centro de Análises Econômicas e Sociais
C.C.	Centro Cultural
CEP	Comitê de Ética em Pesquisa
CF	Constituição Federal
CIVH	Conjunto Isolado de Valor Histórico
CJM	Conjunto Monumental
CRQ	Comunidade Remanescente de Quilombo
DVD	Disco Digital de Vídeo
EJA	Educação de Jovens e Adultos
ENECULT	Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura
FBSP	Fórum Brasileiro de Segurança Pública
FCP	Fundação Cultural Palmares
FGV	Fundação Getúlio Vargas
FUNDARPE	Fundação do Patrimônio Histórico e Artístico de Pernambuco
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
ICOMOS	Conselho Internacional de Monumentos e Sítios
IDEB	Índice de Desenvolvimento da Educação Básica
IDH	Índice de Desenvolvimento Humano
INCTI	Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa
INEP	Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira
INRC	Inventário Nacional de Referências Culturais
IPEA	Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
LGBTQI	Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais, Transgêneros, Queer, Intersexos
MCTIC	Ministério da Ciência, Tecnologia, Inovações e Comunicações

MinC	Ministério da Cultura
MP	Medida Provisória
MST	Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra
MVCI	Mortes Violentas com Causa Indeterminada
OEA	Organização dos Estados Americanos
OTCA	Organização do Tratado de Cooperação Amazônica
PCdoB	Partido Comunista do Brasil
PGSHO	Plano de Gestão do Sítio Histórico de Olinda
PMDB	Partido do Movimento Democrático Brasileiro
PNAD	Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios
PPP	Projeto Político-Pedagógico
PSL	Partido Social Liberal
PT	Partido dos Trabalhadores
PUC	Pontifícia Universidade Católica
RPA	Região Político Administrativa
RS	Rio Grande do Sul (Unidade Federativa do Brasil)
s/d.	Sem data
SM	Salário Mínimo
TCLE	Termo de Consentimento Livre e Esclarecido
UBM	União Brasileira de Mulheres
UFBA	Universidade Federal da Bahia
UFCE	Universidade Federal do Ceará
UFJF	Universidade Federal de Juiz de Fora
UFMG	Universidade Federal de Minas Gerais
UFPA	Universidade Federal do Pará
UFPE	Universidade Federal de Pernambuco
UFSB	Universidade Federal do Sul da Bahia
UnB	Universidade de Brasília
UNEP	Organização das Nações Unidas para o Meio Ambiente
UNESCO	Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura
ZRE	Zona Residencial

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
Inquietações e motivações.....	14
Caminhos e interlocuções.....	17
Breve relato sobre as incursões a campo.....	25
CAPÍTULO 01:.....	30
As pessoas são o Maracatu	30
Maracatu Nação Cambinda Estrela: Maracatu de luta na Comunidade de Chão de Estrelas	31
CAPÍTULO 02:.....	61
Tá na hora do pau comer.....	61
Coco de Umbigada: festa e militância na Comunidade do Guadalupe.....	62
CAPÍTULO 03:.....	94
Práxis da cultura do Maracatu e do Coco a partir das entrevistas realizadas	94
Cultura: entre denominações e práxis.....	95
Estratégias de dominância simbólica percebidas nas falas das lideranças culturais	107
CAPÍTULO 04.....	124
Do fazer pesquisa sobre a cultura presente e futuro	124
Reflexão sobre o fazer acadêmico no âmbito das pesquisas referentes a cultura	125
Expectativas futuras e as afetações dos contextos histórico-políticos.....	137
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	149
REFERÊNCIAS.....	156

INTRODUÇÃO

Experiência e mobilização. Experiência é o que advém do sentir, do vivenciar, de se permitir o tempo do fluir. Acompanhando o pensamento do pedagogo Jorge Larrosa (2002), o *sujeito da experiência* seria aquele que se deixa cair e levantar pela afetação do que acontece a ele, enquanto que o sujeito do fazer, o *sujeito moderno*, estaria em movimento constante, no enalço da mudança ou de algo para produzir. Estaria sempre se mobilizando. Seriam incompatíveis?

O fazer incessante nem sempre significa não sentir. É possível ser diariamente afetada pelo trabalho mais maçante possível ou pela completa falta do que fazer. Talvez, a questão esteja no tempo permitido ao sentir no fazer. Afinal, o tempo da produção é indigesto ao tempo humano, exige uma velocidade do consumo e do descarte, em detrimento da troca e da apreciação.

Como exemplo, tomemos este estudo, que é fruto das experiências vivenciadas antes e durante o processo de pesquisa. O tempo institucional pré-determinado ao fazer é de dois anos, porém junto a esse texto estão as experiências anteriores das pesquisadoras. Isto é, suas vivências, memórias, conhecimentos... Ainda, seu fluir não é linear, é cheio de altos e baixos, de paradas e retomadas, guiados pelas questões que mobilizam a própria ação de investigar.

A mobilização pode propiciar a experiência e a experiência pode ser estímulo à mobilização. Ou, muitas outras opções, inclusive a negação de uma pela outra. Partilhamos da perspectiva com que Larrosa trata a experiência como algo que nos toca, nos acontece; não simplesmente aquilo que acontece. Ainda, ele distingue o sujeito moderno do sujeito da experiência, categorizando o primeiro como aquele do constante fazer e o segundo sendo aquele tomado pela paixão. Neste ponto, discordamos dessa diferenciação.

Afinal, o sujeito agitado e em movimento, informado e sempre pronto a opinar, não é destituído por completo do sentir. Ele pode estar anestesiado pela dinâmica, velocidade e naturalização dos acontecimentos, o que não impede que sinta mesmo em movimento. E até a anestesia diz muito do seu sentir. Há o movimento que lhe é imposto e o movimento que lhe é próprio, aos quais se acrescenta o inesperado. Coordená-los, se é que é possível, se apresenta como um grande desafio: sobreviver em meio ao turbilhão.

No XIV Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura (ENECULT, sediado na Universidade Federal da Bahia - UFBA, entre os dias 07 e 10 de agosto de 2018), ouvi¹ um Mestre de

¹ Em alguns momentos, uso a primeira pessoa do singular para assumir a responsabilidade de ações que foram apenas minhas, resguardando a orientadora.

Capoeira Angola fluminense dizer que ainda estava por entender o tempo atual. Ele não compreendia por que nos colocamos tantas questões sendo que não temos o tempo necessário para sua maturação. Para ele, estamos tão preocupados em não perder nenhuma oportunidade que nos é dada, que não refletimos se realmente a queremos ou dela necessitamos para melhor estar no mundo.

O tempo da oportunidade, o tempo da ação, o tempo do sentir. Tempos impostos por uma lógica produtiva que não diz nada de nós mesmos, somos apenas instrumentos. Para questioná-la é preciso ir além da separação razão/emoção, corpo/coração, sentir/fazer. Senão, podemos acabar por afirmá-la e reforçá-la. É neste ponto que se encontra nossa crítica à separação de um sujeito em dois, pois, nos dividir em mais partes é concordar com as funções que nos são colocadas e nos apartar das possibilidades de interlocução, relação e cumplicidade.

O filósofo Guy Debord (2003, p.25) discorre que o *espetáculo* se origina na perda da unidade do mundo através da representação de parte em detrimento do todo, sendo-lhe superior. Assim, “O espetáculo não é mais do que a linguagem comum desta separação. O que une os espectadores não é mais do que uma relação irreversível com o próprio centro que mantém o seu isolamento. O espetáculo reúne o separado, mas reúne-o enquanto separado”. Em consonância com sua assertiva, entendemos que pensar o sujeito em partes é legitimar a perda da unidade do pensamento e a lógica da produção, ofuscando a percepção dos sujeitos, de suas potencialidades e complexidades.

Da mesma forma, pensemos o processo de pesquisa. Como estabelecer uma metodologia prévia se ela é o próprio caminho da pesquisa? Essa ideia só faz sentido quando se quer destituir o pesquisador dos tropeços e acertos do processo, quando se quer encaixar a pesquisa na produção ou quando a necessidade por resultados vem de fora do corpo que a faz. Citando a psicóloga Maria Luísa Nogueira (2013, p.23), “Toda metodologia é produzida na triangulação pesquisador-caminho-mundo”, é transgressão que permite o caminhar do pesquisador através de vários mundos olhando pela lente do recorte por ele escolhido. E, caminhar exige que um pé esteja no chão enquanto o outro esteja no ar. Ou seja, é o incômodo (a questão da pesquisa e os objetivos) que serve de superfície pro seu andar.

Ao longo do caminho, esta pesquisa teve vários formatos. Por diversas vezes, abandonei um arquivo e comecei outro, remanejando as ideias e inquietações. Por relutância/repetição resolvemos assumir a enorme introdução que sempre se apresentava, transformando-a em parte fundamental do texto e assim expor o processo, os erros e os acertos, os caminhos traçados. Nas notas que seguem discorreremos sobre as inquietações/questões/objetivos, as motivações/justificativas, as interlocuções/tema/objeto e o caminho/metodologia.

Inquietações e motivações

Antes de iniciar o mestrado, enveredei-me pelos caminhos da cultura em Belo Horizonte, Recife e Olinda. Nos últimos anos da minha graduação em Arquitetura e Urbanismo², vivenciei intensamente o Maracatu de Baque Virado na capital mineira. Maracatu de Baque Virado e Maracatu Nação são expressões utilizadas para denominar a prática cultural típica da Região Metropolitana do Recife, em Pernambuco. Em Belo Horizonte, o Maracatu é feito por grupos percussivos que possuem um diálogo direto com as Nações localizadas no estado pernambucano. *Nação* e *grupo percussivo* são denominações utilizadas para diferenciar as organizações distintas emergidas nessa manifestação cultural. Distinguem-se das definições geográficas de etnia, povos, nação, pois carregam particularidades da cultura do Maracatu em si.

Essa vivência me afetou de forma tão profunda que constituiu o tema do meu trabalho de conclusão de curso³. Nele, busquei evidenciar essa manifestação de origem nordestina como arquitetura capaz de intervir e construir os espaços urbanos, com condições de atuar sobre a dinâmica deles e de modificar as percepções daqueles que a praticam ou observam. Ou seja, a arquitetura não é apenas objeto construído, é também aproveitar dos espaços para promover os encontros e porque não a festa.

O Maracatu que percorre as ruas consiste em uma prática espacial, cultural e social. É, portanto, arquitetura constituída na cidade e pela cidade, por aqueles que compõem, observam e interagem com a manifestação cultural, inserida na lógica de reprodução das relações sociais de produção, sujeitas às suas contradições. Ao mesmo tempo, a prática espacial afeta os sujeitos a ponto de os tornarem capazes de interferir e refletir sobre sua inserção no espaço urbano, ampliando a efemeridade dos momentos de atividades dos grupos percussivos.

Com o diploma em mãos e a carga dessas experiências, mudei-me para Pernambuco. Fixei residência em Olinda e diariamente me dirigia a Recife. Por seis meses, vivenciei o cotidiano da Nação Estrela Brilhante do Recife, de Maracatu de Baque Virado, localizada no bairro Alto José do Pinho, na Zona Norte do Recife.

² Graduação concluída em 2015 na Escola de Arquitetura e Design da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

³ Trabalho de conclusão de curso de título “Maracatu: Arquitetura na Cidade”, orientado pelo Prof. Dr. Adriano Mattos Corrêa, disponível em: https://issuu.com/gabrielaornelas/docs/maracatu-arquitetura_e_cidade_gabri.

Durante este tempo, junto a uma amiga, produtora cultural, tentamos reativar as atividades do Ponto de Cultura “Estrela Fazendo Cultura”⁴. Escrevemos projetos para editais e prêmios, elaboramos oficinas com profissionais parceiros moradores do entorno ou simpatizantes da Nação, oficinas de Cavalinho-Marinho, Samba Reggae, Capoeira, Inglês, Francês e, claro, Maracatu de Baque Virado. Ao mesmo tempo descobri o Coco de Roda, manifestação da cultura que se espalha pelas vias e comunidades locais quase semanalmente.

Apaixonei-me perdidamente.

Assim como o Maracatu já havia me tocado, e ainda me toca, o Coco gerava em mim uma efusão de sentimentos com o calor das rodas, as batidas dos tambores, a dinâmica de cantiga com resposta em coro. Neste caso, o sentir é priorizado ao fazer, pois o fazer é consequência do sentir. Eu danço porque a música e a roda me tocam, fazem com que meu corpo queira se movimentar; não porque eu tenho que me mexer para que algo aconteça. Essas experiências são, a seu modo, viciantes. Todas as madrugadas que eu chegava em casa suada e cansada de tanto dançar só me faziam querer esperar a próxima Sambada.

Sambada de Coco é a denominação popular dada ao momento da manifestação cultural em si: quando, ao mesmo tempo, os Sambas de Coco são tocados, cantados e dançados em roda. A produtora cultural Dani Bastos (2011, p.26), em estudo sobre o papel do Coco de Umbigada na transformação social, compartilha que:

Não encontramos na literatura o conceito ou a definição da expressão Sambada de Coco. Os Mestres e brincantes entrevistados neste trabalho definem a Sambada como a festa, a reunião, o encontro, o espaço para cantar, dançar, tocar, celebrar, ou seja, Sambada é o espaço para brincar, sambar o Coco.

Nessa época conheci o Coco de Umbigada, um grupo olindense que atua no bairro Guadalupe, onde está sediado, abordando diretamente temas atuais como as opressões, a situação política brasileira e a realidade da cultura. E o termo *diretamente* se refere às rodas de conversa e exibições de filmes, mas também às letras cantadas pelos participantes durante as Sambadas de Coco. Em vários momentos vi os corpos suados em madrugadas de finais de semana respondendo *Tá na hora do pau comer* às pautas cantadas pela Mãe Beth de Oxum, figura principal do Coco de Umbigada,

⁴ O Ponto de Cultura “Estrela Fazendo Cultura” faz parte do Programa Cultura Viva, criado durante a gestão de Gilberto Gil no Ministério da Cultura (2003 – 2008) no governo Lula (2003 – 2010) a partir da Portaria nº 156 de 06 de julho de 2004.

como *Para derrubar as concessões* ou *Pro povo de terreiro* (grupos adeptos de religiões de matriz africana-indígena, como Candomblé e Umbanda) *ser protagonizado*.

Essas imagens permanecem na minha memória porque, em geral, os momentos de manifestação da cultura são repletos de sentimentos de descanso, lazer, desconexão com a realidade dura do cotidiano. Os envolvidos não anseiam falar de política, discutir pautas que, apesar de não se desvincularem nunca da vivência urbana, vão remetê-los aos problemas de acesso, corrupção, desemprego, racismo, entre outros desafios e frustrações. O momento é o da brincadeira, do riso, do gozo, da descontração.

Por vezes, antes das rodas de Coco havia roda de conversa ou exibição de documentários e o quórum era muito baixo. Os moradores do entorno permaneciam nas portas de suas casas, escutando Brega⁵ e tomando cerveja. Eles só desciam quando a Sambada começava, demonstrando que o momento não era de esforço mental e sim de desconexão total das dificuldades cotidianas.

Por falta de trabalho em Olinda, retornei a Belo Horizonte na metade do ano de 2016. Buscando elaborar melhor e mais respostas às minhas inquietações e experiências dos anos anteriores. Ingressei-me no mestrado da Geografia com o desejo de compreender a relação da cultura com o território, a partir de uma leitura social crítica, que me permitisse pensar também as subjetividades.

Afinal, se a música, a dança, o convívio e a organização em grupo que tocam tantos sujeitos no nível fundamental de suas vidas, pudessem servir à tentativa de compreensão da realidade por meio da contestação das verdades absolutas, a cultura seria, então, uma das esperanças. Observando o comprometimento dos sujeitos com as manifestações culturais, comecei a me questionar como acontecem as lutas nos territórios marcados pela atuação de grupos de cultura, mais especificamente, em periferias urbanas?

As motivações/justificativas para construir minha reflexão perpassam essas experiências entre os grupos de cultura, que trouxeram inquietações/questões/objetivos acerca das possibilidades de organização de lutas em territórios nos quais a cultura é o principal agregador comunitário. Assim, a questão norteadora deste estudo é: em qual medida os territórios constituídos por grupos culturais interferem nas mobilizações e nas organizações de lutas por direitos em periferias urbanas. Em meio a vida urbana permeada por negações e exclusões de condições dignas, podemos entender a cultura para além da distração e pensá-la como elemento estratégico no fortalecimento de territórios e suas

⁵ Em Pernambuco, a partir da década de 1990, o ritmo musical brega passou a incorporar características locais, com influências do hip-hop, funk, tecnomelody, arrocha, entre outros. Atualmente é um dos estilos musicais mais difundidos no Estado.

lutas? Em consonância com o filósofo Axel Honneth (1994 apud SILVA, 2000, p.126), entendemos as lutas sociais como

[...] geralmente motivadas por *formas de desrespeito* (abuso e estupro, negação de direitos e exclusão, depreciação e insulto), que são a negação das formas de reconhecimento [...] essas formas de desrespeito ameaçam respectivamente a integridade física, a integridade social e a dignidade.

Por conseguinte, o objetivo principal é compreender como a apropriação do elemento cultural por grupos culturais periféricos atinge as formas de atuação no espaço, significando-o e tecendo relações. Mais especificamente, então, objetivamos compreender quais lutas são elencadas a partir desse tipo de organização, quais sujeitos compõem esses territórios e quais as estratégias elaboradas para manter a dominância da cultura.

Em consonância com o geógrafo David Harvey (2014, p.239), acreditamos que os espaços comunitários em que a cultura se manifesta baseada “na etnicidade, religião, história cultural e memórias coletivas, podem tanto unir como diferenciar com igual frequência para criar a possibilidade de solidariedades sociais e políticas de dimensões totalmente distintas daquelas que normalmente se manifestam nos locais de trabalho”. Assim, entendemos as experiências da cultura como temporais e espacialmente compartilhadas, mesmo que a experiência em si seja individual e intransferível, capazes de gerar e manter relações sociais nos grupos culturais. Tal característica implicará em compartilhar valores, atitudes e estabelecimento de vínculos sociais e políticos necessários por vezes a construção de um projeto político em comum que revelem a coesão do grupo.

Como visto, as motivações que justificam essa pesquisa advêm das experiências e das vivências prévias das pesquisadoras e deram sustentação para os caminhos traçados ao longo dos últimos dois anos. As inquietações acerca das relações entre cultura e território, tema deste estudo, foram se tornando mais e mais nítidas, em meio aos acertos e tropeços. Portanto, uma vez explicitados as justificativas e os objetivos para se lançar nessa empreitada, passemos à metodologia adotada e às interlocuções realizadas, ou, por formalidade, aos *objetos de pesquisa*.

Caminhos e interlocuções

No início, com as páginas em branco e as ideias confusas, muitos caminhos pareciam possíveis. A lente ainda estava embaçada, permitindo que estradas limpas parecessem enevoadas. Aos

poucos, após muitas leituras e algumas tentativas, as palavras do psiquiatra Frantz Fanon (2008, p.26) ressoavam em mim: “De todos os lados, sou assediado por dezenas e centenas de páginas que tentam impor-se a mim”.

A primeira reflexão colocada no papel objetivava compreender a cultura em meio aos condicionamentos que nos são impostos. Enquanto expressão das características, gostos, anseios e história de uma coletividade de indivíduos (definida por elemento comum aos pertencentes, seja vizinhança, parentesco ou outros), a cultura está permeada das representações que, para essas coletividades, dão sentido e significado à realidade que vivenciam.

Só que a realidade também está repleta de representações pré-concebidas. As palavras já significam coisas, as coisas já são produtos de desejo ou repulsa, os desejos já são vendidos e comprados, o consumo já é determinado pelo mercado... Para o filósofo Henri Lefebvre (1983), as representações têm origem no vivido, esse imediato em que estão as singularidades, o diferente, as possibilidades. As representações não são simples fatos, nem resultados compreensíveis por sua causa, nem simples efeito; não são nem falsas nem verdadeiras, mas, simultaneamente, falsas e verdadeiras: verdadeiras como respostas aos problemas reais e falsas na medida em que dissimulam objetivos reais. Toda realidade é mais rica do que a representação que se possa ter desta, contudo, a representação não pode ser entendida desvinculada das práticas sociais e do contexto no qual se insere.

Ainda segundo Lefebvre (1991, p.52), “O normal torna-se habitual e o habitual confunde com o natural e o próprio natural se identifica assim com o racional, formando-se um circuito ou um fechamento”. Dentro desse circuito, há um movimento entre as externalidades absolvidas pela cultura e os elementos internos modificados pelas pressões exteriores. Citando o filósofo Theodor Adorno (2009, p.56), “Embora seja mediada pela totalidade, atrás da qual se esconde a dominação do parcial, a ideologia não é redutível pura e simplesmente a um interesse parcial; por isso, de certo modo, está em todas as suas partes à mesma distância do centro”. Assim, podemos pensar a cultura de forma dialética, repleta de contradições e resistências, distante da ideia de pureza e imutabilidade cultural.

Buscando ser coerentes ao que consideramos negociável e necessário para o escopo dessa pesquisa, a partir de tentativas e erros, exploramos possibilidades que nos permitissem perceber esse movimento dialético. Inicialmente, optamos por tentar estabelecer trocas e diálogos com grupos de cultura, com a perspectiva de acompanhar suas atividades ao longo do tempo de mestrado. Devido à

proximidade espacial, a princípio, a procura seria por grupos localizados em Belo Horizonte e sua Região Metropolitana.

No primeiro momento de investigação e (re)conhecimento dos grupos, a estratégia adotada foi participar de eventos abertos ao público. Afinal, estamos falando de grupos de cultura com sedes em comunidades que são, não raro, abordados por políticos, produtores e acadêmicos com interesses individualistas e/ou unilaterais. Dessa forma, iniciariamos contatos mais reservados apenas se tivéssemos a intenção de seguir os diálogos com aquele grupo.

A este respeito, durante o Festival Alto Estrelado (Festival de cultura realizado no bairro Alto José do Pinho, em Recife, entre os dias 13 e 16 de julho de 2018), vi o fundador do Poesis Grupo Cultural do Alto José do Pinho⁶ ser aplaudido ao explicitar a relação dos grupos culturais das comunidades periféricas recifenses com *gente de fora*. Ele contou que, muitas vezes, sujeitos externos aos grupos foram em busca do que chamou de *tesouro sagrado, herança e força* presentes nestes e não mais retornaram com qualquer notícia do que foi realizado. Após os aplausos complementou que, na maioria dos casos, mesmo que haja esse resgate realizado por terceiros, as *portas são fechadas* para os moradores das comunidades periféricas, não acarretando em mudanças efetivas para melhoria de suas condições de vida.

Cuidando para minimizar esse impacto e evitar sermos invasivas, a estratégia foi participar de eventos para conhecer e reconhecer grupos e, minimamente, ter contato com suas formas de expressão. Caso o grupo correspondesse ao que procurávamos e se mostrasse aberto ao diálogo, seria iniciada uma maior aproximação. Ao longo do primeiro semestre de 2017, fui a alguns eventos que envolviam comunidades de terreiros de Umbanda e Candomblé, Capoeira Angola e Congado, na Região Metropolitana de Belo Horizonte.

No segundo semestre, a partir de um evento, iniciamos diálogos com uma comunidade quilombola belorizontina na figura de sua liderança cultural. Porém, talvez porque a comunidade passasse por um momento de contatos intensos das academias e com o processo de registro enquanto patrimônio imaterial em andamento, sentimos um esfriamento na reciprocidade dos encontros. A liderança parou de responder-nos e decidimos não insistir, respeitando sua opção. No final de 2017, apesar do maior enfoque dado a esta comunidade durante o contato, ainda participei de eventos, compreendendo as mesmas manifestações já citadas, numa última tentativa de retomada da aproximação.

⁶ O Poesis Grupo Cultural do Alto José do Pinho busca agregar as expressões artísticas teatro, poesia, música e performance. Ele foi formado por artistas, educadores, atores sociais e ativistas e atuam no bairro Alto José do Pinho, desde os anos 1980, com ações acerca das temáticas de inclusão e transformação social.

Ao iniciar 2018, começamos a entender que seria preciso ir a Pernambuco para investigar por que os anseios da pesquisa não estavam sendo respondidos em Belo Horizonte. Em mim, havia a impressão de que os grupos de lá tratavam de temas políticos de uma forma mais explícita e direta em suas apresentações e formas de organização. Essa postura, à época, não foi percebida aqui em Belo Horizonte.

Com base na minha experiência, elencamos dois grupos para nos aproximarmos: Coco de Umbigada, de Olinda, e Maracatu Nação Cambinda Estrela, de Recife. O Coco⁷, como já disse, me tocou pela abordagem das temáticas de luta de forma muito direta, nas cantigas e nos discursos. O Maracatu, em diversas ocasiões, chamou-me a atenção em função das referências ao seu trabalho comunitário, desde a minha vivência em meio aos grupos percussivos na capital mineira. Na morada em Pernambuco, vi apresentações e, em uma ocasião, tive a oportunidade de conversar individualmente com a presidente deles, ainda que brevemente, ela me contou algumas das atividades que eles realizavam. De forma distinta do Coco, eles também atuam com questionamentos e enfrentamentos diretos às opressões e condições materiais precárias de vida de suas comunidades.

Iniciamos os contatos e fomos até lá conversar com a Beth de Oxum⁸, do Coco de Umbigada, e a Wanessa Santos, do Maracatu Nação Cambinda Estrela, ambas figuras centrais nas conduções dos grupos. Como forma de abordagem, escolhemos a entrevista semi-estruturada por seu caráter não-diretivo, não-dirigido. Segundo os estudos do sociólogo Michel Thiollent (1987), a *entrevista não-diretiva* permite explorar a cultura que o interlocutor carrega consigo a partir das verbalizações, incluindo as de conteúdo afetivo.

Optamos por conversar com as lideranças culturais por elas realizarem o que o geógrafo Milton Santos (1982, p.10) denomina *prática social*: “um resultado direto das necessidades sociais, num lugar dado e num momento dado e, dessa maneira, ela se impõe a todos os que participam da coletividade”. Tanto Wanessa quanto Beth escolheram engajar-se com as respectivas manifestações culturais na intensidade com que fazem. E, essa escolha, como ressalta Santos, resulta da participação de ambas nessas práticas coletivas, que são *estruturais, estruturadas e estruturantes ao mesmo tempo*. Isso é, a liberdade individual de tal escolha é limitada por opções já embutidas na própria estrutura de organização da sociedade e, em menor escala, dos próprios grupos.

⁷ A partir daqui, referenciaremos o Coco de Umbigada, por vezes, apenas como Coco; e o Maracatu Nação Cambinda Estrela, como Maracatu, Nação ou Cambinda Estrela.

⁸ Este estudo segue as diretrizes do Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) da UFMG para pesquisas nas áreas de Ciências Humanas, cujo Parecer Consubstanciado foi aprovado em 31 de outubro de 2018. O Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) foi assinado pelas interlocutoras. Nele, elas nos concedem autorização para utilizarmos seus verdadeiros nomes e suas imagens, para ambos os momentos quando foram consultadas.

Retomando a discussão inicial sobre experiência e mobilização nos parece que as duas tornaram-se lideranças em função da intensidade com que se sentem tocadas pela prática e pelos movimentos que resultam dessa afetação. Os papéis assumidos por elas direcionam suas práticas individuais. Além disso, entendemos que seriam as escolhas mais adequadas como interlocutoras por também já estarem familiarizadas com o protocolo de entrevistas e, provavelmente, não se sentiriam inibidas. Igualmente elas já portam um discurso consentido pelos grupos, sendo capazes de transmitir seus principais interesses e limitar até onde querem se expor, podendo usar este contato com a academia a seu favor. Segundo o educador Paulo Freire (1987⁹, p.88), “os que são considerados em nível de liderança nas comunidades [...], necessariamente, refletem e expressam as aspirações dos indivíduos da sua comunidade. Estão em correspondência com a forma de ser e de pensar a realidade de seus companheiros”. Ademais, elas conseguem ter uma visão ampla espaço-temporal das atividades dos grupos e dos contextos externos em que se inserem.

Visto que o objetivo desta pesquisa é analisar como a cultura atua, a partir de seus agentes, tecendo relações com fins de organização de lutas substanciais aos sujeitos nos territórios desses grupos, a atenção direcionada às lideranças culturais nos proporcionaria e proporcionou dados instigantes. Para o escopo deste estudo não é necessário evidenciar as contradições internas aos grupos, portanto, as conversas informais com outros integrantes desses enriquecem a análise.

Nosso material para as reflexões e tessitura do texto consistiu no conteúdo das entrevistas semi-estruturadas realizadas em duas idas a Pernambuco, nos meses de julho e novembro de 2018. Elas são apresentadas aqui *ipsis litteris* em trechos transcritos pela mestrandia, visando trazer as vozes das interlocutoras da forma mais fiel possível. A princípio pode parecer ao leitor que há excesso de trechos, pois a quantidade faz parte da tentativa de equilibrar nossas análises e interpretações com o que nos foi exposto, deixando ao leitor outras possibilidades talvez não vistas por nós. Complementarmente foram selecionadas e utilizadas postagens em redes sociais feitas pelos grupos ao longo do tempo de pesquisa, conversas informais realizadas *in loco* e consulta a pesquisas e entrevistas anteriores ou concomitantes ao desenvolvimento desta.

No que se refere aos procedimentos metodológicos costumamos a categoria geográfica *território* às falas das entrevistadas, dialogando com a literatura e utilizando dos princípios e procedimentos da Análise de Discurso francesa sob a ótica da linguista Eni Orlandi. Esta se baseia, principalmente, nas teorias do filósofo Michel Pêcheux, abarcando a análise das ideologias presentes

⁹ Livro escrito no final dos anos 1960, quando Freire estava exilado no Chile, e publicado pela primeira vez em inglês, no ano de 1968. “Pedagogia do Oprimido” foi publicado em português em 1970 pela editora Paz e Terra.

nos discursos a partir da compreensão dos contextos, das *posições* dos sujeitos no discurso, das *interpelações* e das suas *formações discursivas*.

Nossas interlocutoras são lideranças de seus grupos, logo, carregam em suas falas a posição de serem suas porta-vozes. A posição, no discurso, é significada em relação ao contexto sócio histórico e ao saber discursivo, à memória do que já foi dito. No caso, Beth e Wanessa assumem cotidianamente a situação empírica de serem lideranças de seus respectivos grupos culturais e, no diálogo conosco, a posição de representantes deles (inclusive na postura e trajés durante os momentos de interlocução). São, então, criadas imagens das duas mostradas neste estudo, pelas suas próprias falas e por nossa relação/compreensão do papel e função que desempenham/respondem.

Da mesma forma, nós estamos na posição de acadêmicas. No transcorrer do texto são desveladas as imagens dessas inserções na sociedade: nós, representantes da universidade pública do sudeste do país; elas, representantes de grupos detentores de cultura nas periferias nordestinas. Essas posições dos sujeitos geram tensões, acolhimentos, desconfianças, entre outros, nas relações estabelecidas entre pesquisadoras/interlocutoras em função tanto do diálogo aqui realizado quanto das experiências prévias de ambas com acadêmicos e com a instituição universidade. As decisões sobre os usos e o destino de um território, variam com os contextos econômicos, políticos, de conhecimento e redes de relações e poder. Neles, distintas *visões sociais de mundo*, como define o sociólogo Michael Löwy (2002), expressam práticas sociais e materializam-se dialeticamente no espaço-tempo.

Já as formações discursivas representam as formações ideológicas no discurso. Isto é, os sentidos constituídos no discurso são delineados pelas posições dos sujeitos em conjunturas sócio históricas, as quais determinam o que eles dizem e o que pode ser dito dentro daquilo que gostariam de dizer. Pêcheux (1996, p.148) define que a ideologia opera “... ocultando sua própria existência, produzindo uma rede de verdades ‘subjetivas’ evidentes com o ‘subjetivas’ significando, aqui, não ‘que afetam o sujeito’, mas ‘em que o sujeito se constitui’”. Portanto, o indivíduo é interpelado como sujeito ao mesmo tempo em que é *sempre-já-sujeito* (PÊCHEUX, 1988).

A relação da ideologia com aquilo que se apresenta enquanto realidade para os sujeitos é de tal forma imbricada que pode se confundir a ponto de ofuscar a leitura das cartas do jogo. Nas palavras de Santos (2007, p.39),

O fato de que, no mundo de hoje, o discurso antecede quase obrigatoriamente uma parte substancial das ações humanas - sejam elas a técnica, a produção, o consumo, o poder - explica o porquê da presença generalizada do ideológico em todos esses pontos. Não é de

estranhar, pois, que realidade e ideologia se confundam na apreciação do homem comum, sobretudo porque a ideologia se insere nos objetos e apresenta-se como coisa.

Para a vertente da Análise do Discurso privilegiada, não há discurso sem sujeito e não existe sujeito sem ideologia: “Desse modo, é a ideologia que, através do ‘hábito’ e do ‘uso’, está designando, ao mesmo tempo, *o que é e o que deve ser*, e isso, às vezes, por meio de ‘desvios’ linguisticamente marcados entre a constatação e a norma...” (PÊCHEUX, 1988, p.160).

A ideologia relaciona linguagem e mundo, sendo que “O sentido é assim uma relação determinada do sujeito - afetado pela língua - com a história. É o gesto de interpretação que realiza essa relação do sujeito com a língua, com a história, com os sentidos” (ORLANDI, 2007, p.46). A língua se inscreve na história, compondo a discursividade e construindo sentido. Tomando como exemplo um texto escrito, a interpretação consiste em pensar o sentido entorno das frases e seu contexto imediato. A interpretação explicita a relação de sentido em um texto dado com seu contexto. Difere da compreensão, a qual implica saber como esse mesmo texto produz sentidos. Quando compreendemos, buscamos elucidar os processos de significação presentes no objeto simbólico e tornar evidentes outros sentidos e suas constituições.

O Coco de Umbigada e o Maracatu Nação Cambinda Estrela estão localizados em comunidades periféricas de Olinda e Recife, respectivamente. Compreender as falas das interlocutoras significa tentar explicitar as diversas forças atuantes nos territórios onde se encontram e as motivações que levam às constituições e permanências desses grupos. Afinal, nas palavras do juiz Robert Sack (1986 apud HAESBAERT, 2007, p. 22), “Controla-se uma ‘área geográfica’, ou seja, cria-se o ‘território’, visando ‘atingir/afetar, influenciar ou controlar pessoas, fenômenos e relacionamentos”.

O território criado por esses grupos define o limite da diferença entre eles e *os de fora* através da constituição de uma *rede de relações sociais*, conforme define o geógrafo Marcelo Lopes de Souza (2000). Em ambos os grupos, as relações sociais são projetadas em seus espaços físicos fixos, suas *sedes*, e em espaços temporalmente efêmeros, durante apresentações/ensaios abertos. Posto que:

Em qualquer circunstância, o território encerra a materialidade que constitui o fundamento mais imediato de sustento econômico e de identificação cultural de um grupo, descontadas as trocas com o exterior. O espaço social, delimitado e apropriado politicamente enquanto território de um grupo, é suporte material da existência e, mais ou menos fortemente, catalisador cultural-simbólico - e, nessa qualidade, indispensável fator de autonomia. (SOUZA, 2000, p.108)

Complementarmente, o também geógrafo Rogério Haesbaert apropriando-se da terminologia de *atores hegemônicos* e *atores hegemônizados* (Santos *et al.*, 2000 apud HAESBAERT, 2007, p.23), afirma que “... para os ‘hegemônizados’ o território, podemos dizer, seria ‘um fim em si mesmo’ - para eles, assim, ‘perder seu território é’, efetivamente, em mais de um sentido, ‘desaparecer’, como propuseram Bonnemaïson e Cambrèzy (1996)”.

Os territórios em questão têm como principal fio tecedor das relações sociais a cultura que, por ser uma cultura marginalizada, acaba por definir os demais elementos que os conformam, sendo eles sociais (religiosos, educacionais, políticos) e econômicos. Além disso, a diferenciação entre os que fazem parte e os que estão de fora se dá pela identidade/pertencimento ou aversão/indiferença. No interior das próprias comunidades, conflitos com as vizinhanças das sedes ou com os eventos demonstram que não basta a proximidade físico-espacial para a sustentação desses territórios, faltam espírito colaborativo e outras formas de solidariedades (HARVEY, 2014).

A análise das entrevistas nos aproxima de como são constituídas essas relações no interior e no exterior dos grupos e, portanto, de como os grupos entendem seus territórios nos seus respectivos espaços, com a cultura. Territórios estes de *dominância simbólica* (HAESBAERT, 2007) em função da rede de significados criados a partir da cultura, seu principal elemento agregador. A *territorialização* para esses grupos têm como fins *abrigo físico* para seus elementos simbólicos e materiais, os quais são seus *meios de produção; identificação* dos grupos *por referentes espaciais*, tanto as sedes quanto vestimentas, objetos e instrumentos; e *construção e controle de conexões e redes* entre sujeitos e grupos. Assim, ressaltamos que seu caráter predominantemente simbólico se combina às funções exercidas nesses territórios, sendo esses também territórios *funcionais* (HAESBAERT, 2005).

A multiplicidade e a diferença inerentes aos significados da cultura encerram o poder da *apropriação* (LEFEBVRE, 2006). Isto é, acarretam aos territórios desses grupos o *valor de uso*, trazendo marcas do *espaço vivido*, espaço dos usuários que “têm por origem a história, de um povo e a de cada indivíduo pertencente a esse povo” (LEFEBVRE, 2006, p.70). O entendimento de que esses territórios englobam também os modos como os sujeitos organizam e se apropriam dos espaços e como eles os significam resulta na necessidade de acrescentar o conceito de *territorialidade*. Este é definido por Souza (2000, p.99) como *algo abstrato*, “... aquilo que faz de qualquer território um território, isto é, de acordo com o que se disse há pouco, *relações de poder espacialmente delimitadas e operando sobre um substrato referencial*”. E, por Haesbaert (2005) como *imagem* ou *símbolo* de um território, capaz de agregar ao território como *estratégia político-cultural*.

A geógrafa Doralice Pereira (2014, p.87), a partir da definição de Haesbaert (2005) e dos conceitos de Lefebvre (2000), relembra que “Antes de se exprimir pela ligação a um determinado lugar, a territorialidade é fundamentalmente uma relação entre os homens. Ela se expressa no ‘*continuum*’ entre a funcionalidade e o simbolismo...”. Ainda, ressalta que a hierarquia mantenedora da ordem social de dominação em determinada territorialidade possivelmente gera inconformidade, a qual “... pode advir do identificar o território com o espaço vivido, subjetivo, para além de formas visíveis no espaço, quando certos grupos tomam consciência de si”.

A análise dessas categorias geográficas objetiva trazer maior clareza aos aspectos identificados. Conjugada à análise do discurso aplicada às entrevistas, podemos explorar mais e melhor as informações que nos foram dadas e por nós coletadas. Antes de nela adentrarmos, ainda nesta introdução, trazemos um breve relato do desenrolar dos nossos contatos com as entrevistadas ao longo da pesquisa, a fim de melhor situar o leitor nas condições de compartilhamento das informações.

Breve relato sobre as incursões a campo

Enquanto procedimento metodológico, as entrevistas semi-estruturadas foram pensadas antes do contato direto com as interlocutoras. Discutimos previamente as questões que nos interessaram melhor esclarecer. Nas primeiras visitas, pedimos-lhes que fizessem uma breve apresentação de si e dos grupos, contassem um pouco da história, os percursos e as atividades realizadas. Em seguida, que falassem sobre o que entendem como cultura, da viabilidade material para organizarem e executarem as atividades, identificassem as principais lutas dos grupos, as dificuldades encontradas e as conquistas alcançadas. Passamos à compreensão das estratégias usadas e das esferas de diálogo que estabeleceram, chegando até a relação com a universidade. Por fim, perguntamos quais seriam suas expectativas para o futuro.

Entrei em contato com Wanessa e Beth por ligação telefônica no dia 2 de maio de 2018. Estava com muito receio por ser estudante universitária, principalmente, para falar com a Wanessa, pois conhecidos mais próximos ao grupo já me haviam dito que o Maracatu Nação Cambinda Estrela tivera problemas com pesquisadores. Expliquei meus objetivos e minha forma de abordagem com muito cuidado. As duas foram extremamente receptivas, a Beth ainda me disse que raramente atendia ao telefone do Centro Cultural Coco de Umbigada, número que eu tinha conseguido na internet, e que ela ainda por cima estava almoçando, então, que deveria ser para que acontecesse essa

conversa mesmo! Iniciei o contato por Whatsapp com as duas. Logo em seguida, elas me enviaram mensagens sobre os próximos eventos que aconteceriam nas suas comunidades.

Em 11 de julho, quarta-feira, cheguei a Recife, tarde da noite. Durante o dia, no aeroporto, enviei mensagens para Wanessa para marcarmos o encontro. No dia seguinte, combinamos de nos encontrar na segunda, dia 16, às 15:00h no Centro Cultural Cambinda Estrela. Porém, no domingo, dia 15, por mensagem, ela pediu para mudarmos a data de nosso encontro, pois estaria em trabalhos internos do grupo. Combinamos na terça, 17 de julho, às 16:00h.

Em 12 de julho, quinta-feira, já em Recife tentei contatos com Beth por ligação, nosso meio de comunicação, porém, sem respostas. Em torno de 18:00h fui ao Guadalupe, a sede do Coco de Umbigada. Chegando lá, chamei na casa que tinha o muro pintado com o retrato de Beth, achando que seria ali sua residência. Não era, a vizinha ajudou-me a chamar na casa certa, do outro lado da rua. Uma das filhas de Beth, também integrante do Coco, me atendeu. Como sua mãe não estava e o telefone que eu ligava tinha problemas, peguei seu contato. No dia seguinte, por Whatsapp, ela intermediou meu encontro com Beth e combinamos para segunda, dia 16, às 9:30h.

Todavia durante o Festival Alto Estrelado, no sábado, 14 de julho, tive a oportunidade de conversar pessoalmente com Beth, pois o Coco de Umbigada era um dos grupos que lá se apresentou. Então, ela alterou nosso encontro para segunda à noite, devido a um compromisso no horário anteriormente marcado. No final da noite, por coincidência, Beth sentou-se à mesa de amigos meus, e, juntando-me a eles, conversamos sobre a relação do Coco com a Jurema¹⁰ e os índios.

Na segunda-feira, dia 16 de julho, por intermédio de sua filha, combinei com Beth de adiantarmos nosso encontro. Às 16:30h cheguei ao Guadalupe. Para entrar, aproveitei a “carona” de um dos integrantes que também chegava, pois já gritara várias vezes e não fui atendida. Beth estava em meio a uma reunião interna e pediu-me que eu a esperasse em um sofá no mesmo cômodo da reunião, que era o LabCoco. Enquanto aguardava, conversei com uma das integrantes do grupo, braço direito de Beth na organização do Coco.

Às 18:35h começamos nossa conversa no estúdio de ensaio da banda do Coco. Eu filmei e gravei a entrevista, com seu consentimento. Sentamos uma em frente a outra, em bancos. A câmera estava posicionada ao meu lado, de frente para ela, e o celular, com gravador, no chão, entre nós. Depois de uma hora e meia de entrevista, terminamos a conversa. Beth prosseguiu com outras

¹⁰ Jurema e Umbanda são religiões de matriz africana e indígena que cultuam, mestres, caboclos, exus e pombagiras, dentre outras entidades.

atividades. Despedi-me e, a pedido dela, iniciei contato com a integrante que conversei anteriormente à entrevista, pois como nos havia apresentado, Beth considerou que a comunicação poderia ser mais efetiva.

Na terça-feira, às 16:00h cheguei ao Centro Cultural Cambinda Estrela. Quem me recebeu foi um dos adolescentes, integrante do grupo. Conversamos um pouco e Wanessa chegou com seu filho. Os dois observaram toda a entrevista. O filho dela ficou brincando no espaço durante a primeira hora de conversa. Wanessa e o integrante do grupo vestiam camisas parecidas: vermelhas com emblema em branco e vermelho em homenagem a Xangô (divindade Orixá cultuada por sua religião), feitas para o “Acorda Povo”, evento realizado pelo Centro Cultural em homenagem ao Orixá, sempre no mês de junho. Sentamo-nos frente a frente, em cadeiras de plástico as 17:00h, com a câmera voltada pra ela e o gravador de voz entre nós.

Após duas horas concluímos a entrevista. Desliguei a câmera e o gravador e continuamos conversando informalmente até 21:30h. Senti uma grande receptividade. Foram chegando outros adolescentes que também frequentam o Centro Cultural, lanchamos e, porque já estava tarde, fui embora. No dia 19 de julho, quinta, pela manhã, retornei a Belo Horizonte. Durante os quatro meses de intervalo entre os dois campos, Wanessa e eu mantivemos algumas conversas rápidas por mensagem, inclusive para definir a data de meu retorno a Recife. Em relação ao Coco, esporadicamente conversei com a integrante do grupo indicada por Beth.

Da mesma forma que para o primeiro campo, pensamos previamente os assuntos a serem tratados nas entrevistas. Importante ressaltar que as duas idas a campo aconteceram em momentos bastante distintos em função dos acontecimentos eleitorais, no ano de 2018. As primeiras entrevistas aconteceram antes do acirramento do período eleitoral para Presidência da República, em julho, e as segundas posteriormente a definição do pleito. Assim, além das dúvidas relacionadas as análises do primeiro contato, as demais questões giraram em torno das alterações provocadas pela eleição presidencial. Foram elas: como elas se sentiam, como foi o período eleitoral para os grupos, elas percebiam a existência de ameaças externas, quais os desafios atuais e as expectativas futuras que nessa nova conjuntura elas identificavam.

No dia 27 de novembro, véspera da minha ida, combinei com a integrante do grupo de encontrar Beth na quarta-feira, 28, a tarde na sede do grupo. Às 14:00h cheguei ao Centro Cultural Coco de Umbigada. Enquanto esperava por Beth, conversei com membros do grupo. A entrevista seguiu os mesmos moldes da anterior: com gravação de voz e vídeo. Desta vez, conversamos no cômodo principal do LabCoco, onde, na ida anterior, esperei no sofá, com observação aberta à

participação de dois integrantes do grupo. A entrevista foi mais expedita, durou 40 minutos. Depois, permaneci ainda um tempo na sede e conversei com outras pessoas que chegavam.

Também no dia 27, Wanessa e eu combinamos de nos encontrarmos na quinta-feira, 29, à noite no Centro Cultural. Às 19:00h cheguei na sede do Maracatu, e, dessa vez, ela estava cheia de crianças e adolescentes que iriam participar da Oficina de Agbê do Afoxê¹¹ Omolu Pa Kérú Awo. Conversamos na calçada lateral do Centro Cultural, sentadas lado-a-lado, em meio aos meninos e meninas que corriam, brincavam e interagiam entre si no entorno. O gravador de voz ficou entre nós e uma das integrantes do Cambinda fez a filmagem. A entrevista durou 40 minutos, com sons de Agbê da Oficina que acontecia atrás de nós. Ao final, ainda conversamos um pouco informalmente, assisti uma parte da atividade que acontecia na sede, mas logo nos despedimos.

No sábado, dia 01 de dezembro, voltei ao Centro Cultural para assistir ao ensaio do Maracatu Nação Cambinda Estrela que ocorreu às 19:00h, na rua em frente. Os ensaios são preparatórios para as apresentações do Carnaval 2019, principalmente para o Concurso de Agremiações Carnavalescas realizado pela Prefeitura Municipal do Recife¹². Mais uma vez, a sede estava cheia e movimentada. Ao final conversei informalmente com alguns membros do grupo que me foram apresentados por Wanessa.

Em seguida, na mesma noite, voltei ao Guadalupe para a Sambada de Coco, evento que acontece todos os primeiros sábados dos meses. O Beco da Macaíba estava cheio, com gente dançando, cantando, bebendo, comercializando comida e bebida para o público. Como sempre, Beth puxou palavras de ordem, falou sobre questões pertinentes ao grupo e a cultura. O palco foi dividido com seus filhos e parceiros do grupo em festa até o amanhecer. Na madrugada do dia 04 de dezembro, terça, voltei a Belo Horizonte.

A partir destas entrevistas, organizamos o texto em quatro capítulos a fim de melhor abarcar a complexidade das informações e das questões da pesquisa. O primeiro e o segundo comportam as apresentações e contextualizações dos grupos baseadas nas falas das interlocutoras, em dados de

¹¹ Afoxé é a manifestação cultural dos terreiros de matriz africana aberta ao público. Conhecido como Candomblé de Rua, leva para fora das casas de santo cantigas tocadas em alguns cultos internos, acompanhadas de vestimentas características. Agbê ou xequerê é um instrumento percussivo composto por cabaça envolto em rede de miçangas.

¹² O Concurso de Agremiações Carnavalescas é realizado pela Prefeitura Municipal do Recife durante o Carnaval do Recife. Desfilam agremiações das seguintes modalidades: Troças Carnavalescas, Clubes de Frevo, Clubes de Boneco, Blocos de Pau e Corda, Maracatus de Baque Solto, Caboclinhos, Tribos de Índios, Bois de Carnaval, Ursos (La Ursa) e Escolas de Samba. Os grupos desfilam frente à uma banca de juízes, com premiações variando de R\$20.000,00 a R\$10.000,00 para os três primeiros lugares (valores de 2019 retirados do Regulamento publicado pela Prefeitura do Recife. Disponível em:

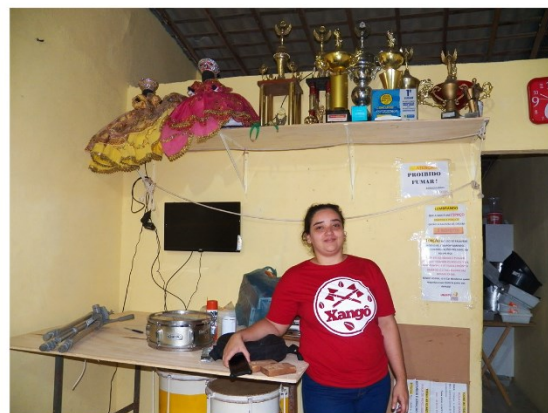
http://www2.recife.pe.gov.br/sites/default/files/regulamento_do_concurso_de_agremiacoes_2019.docx. Acesso em 27 jan. 2019).

levantamentos estatísticos e em pesquisas anteriormente realizadas em seus territórios. O primeiro capítulo foi dedicado ao Maracatu Nação Cambinda Estrela e o segundo ao Coco de Umbigada. O terceiro adentra as percepções de Wanessa e Beth com maior acuidade acerca do que entendem como cultura, de como se articulam as lutas e os sujeitos, e as estratégias desenvolvidas a partir de suas territorialidades, bem como as perspectivas vislumbradas para os tempos futuros.

Devido ao contato direto com esses grupos, durante todo o percurso da pesquisa, a relação academia/grupos culturais se fez presente, sendo ponto importante de reflexão. O capítulo quarto se dedica a essa temática, abrigando as falas das entrevistadas e as inquietações das pesquisadoras acerca do fazer acadêmico quando diretamente com os sujeitos que compõem os grupos de cultura. Entendemos como indissociável tal forma de fazer pesquisa das implicações que gera nos sujeitos em interlocução, o que, por si só, já é suficiente para se refletir sobre a prática, em qualquer área do conhecimento e quiçá da vida. Ainda, em decorrência do período eleitoral, os tons das interlocutoras e suas expectativas foram diretamente afetados, influenciando nas nossas conversas, estando as diferenças explicitadas de forma mais direta nesse último capítulo.

De início é fundamental delinear o caminho traçado aqui, permeado por erros e acertos, aberto ao redirecionamento de trajetórias que se apresentaram e levaram em consideração às experiências prévias das pesquisadoras. Citando o filósofo Walter Benjamin (1987, p.115): “Pois qual o valor de todo o nosso patrimônio cultural, se a experiência não mais o vincula a nós?”. É preciso sorver a vida com avidez, sublinha a escritora Clarice Lispector: “E o que o ser humano mais aspira é tornar-se ser humano”. Embora cada vez mais pessoas lutem para sobreviver sem necessariamente existir.

CAPÍTULO 01: As pessoas são o Maracatu



Nós somos muito fortes
Somos muito valentes
Apesar dos nossos muitos problemas
Jamais baixamos as cabeças
Sempre vamos lutar contra o preconceito racial
Sempre vamos lutar contra todas as mazelas
que as nossas comunidades têm
Não somos de baixar as cabeças
Por isso que nós somos herdeiros de Malunguinho e de Zumbi
(Desabafo/Nossa Luta é Nacional
Maracatu Nação Cambinda Estrela)



IMAGENS:

Centro Cultural Cambinda Estrela | 17 jul. 2018
Wanessa no Centro Cultural Cambinda Estrela | 17 jul. 2018
Slogan *Racismo não!* em uniforme do Maracatu | 01 dez. 2018
Ensaio do Maracatu Nação Cambinda Estrela | 01 dez. 2018

Maracatu Nação Cambinda Estrela: Maracatu de luta na Comunidade de Chão de Estrelas

Então, meu nome é Wanessa, Wanessa Paula Santos, tenho 35 anos. Eu entro no Cambinda Estrela acho que início dos anos 2000, pegando o final de 1999, num é, mas 2000 já é o primeiro desfile [participação do Maracatu no Concurso de Agremiações Carnavalescas]. Desde então passei por essas etapas até chegar na presidência, em 2010, assumi de vez essa responsabilidade, num é?! (Wanessa, primeira entrevista)¹³ [inserção nossa]

Ah, tu é mãe, tu é professora, tu faz aquilo, tu faz aquilo outro, tu nasceu aqui, tu é criada aqui, mora aqui há 35 anos, mas você fica naquela pisada ainda? Sim, porque eu acredito na mudança, porque eu acredito nas pessoas, porque eu vi muita gente evoluir, porque eu vi muita gente conseguir sair da lama, do caos pra poder chegar em um lugar que pelo menos ele diz 'hoje eu tenho um conforto de na minha casa não entrar mais água'. E você saber que você tava naquele movimento e que se juntou com outras pessoas e disse ao prefeito da época 'óá, a reforma; óá!'. Lutou, lutou tanto! É cansativo? É! Adoecemos? Adoecemos! Deixamos fracos? Fica! (Wanessa, primeira entrevista)

Desistir, já quis desistir diversas vezes, já quis diversas vezes abandonar, já teve diversas situações em que eu quis deixar... Mas, eu não sei como explicar algo que me chama. É como se fosse um elo. Eu acredito muito no lado religioso, lado espiritual, independente de qualquer religião, né, que religião é chamado, né. Então, eu acredito nesse chamado. Eu acho que, muitas vezes, quando eu tô caindo, eu sinto aquele negócio, sabe, e eu sinto muito aquele, aquela ligação, eu não sei explicar também. Por que desistir? Porque, como eu disse a você, não é fácil trabalhar com pessoas. [...] Então, assim, e outra coisa, eu não sou negra, mas eu sou mulher. Se eu fosse negra seria uma situação muito mais complicada! Então, como mulher, muitas vezes eu me vejo eu sozinha numa reunião de diversos homens e eu tenho que ser o cachorro da muleta amarrado no centro e ser roienta mesmo! Graças a Deus eu tenho esse equilíbrio, mas eu sou muito ali, né. Isso desde cedo eu aprendi. Desde os meus 15 anos eu participo de reuniões com pessoas, detentores antigos de maracatu, com o poder público, com isso tudo, né. E só me fez amadurecer, só me fez... mas eu não consigo, muitas vezes quando eu tô querendo ir embora, eu sinto aquela coisa puxando mesmo, dizendo, né, a história é por aqui. Siga! babababa, num é?! Muitas vezes eu já deixei de fazer muitas coisas minhas, muitas vezes eu deixei de passear, muitas vezes eu deixei de dar atenção ao meu filho agora, porque tinha que dar atenção à casa. Então, muitas vezes são escolhas, né. E é como eu disse a você, muitas vezes essas escolhas só me levam pra uma coisa: as pessoas. Não tem outro caminho, não tem outro... outra coisa, né. E, diante das pessoas é que a gente vai tomando as decisões, né. O que é que a gente tem que fazer, o que vai ser bom praquela época, o que é que vai ser bom pra... num é?! Não tem algo que eu vou dizer a você 'ah, é tudo certinho assim', não. (Wanessa, primeira entrevista)

[...] eu sou pedagoga, sou formada, fiz Pós-Graduação em História da África. (Wanessa, primeira entrevista)

Wanessa se apresenta para nós como: presidente do Maracatu Nação Cambinda Estrela; mãe de um filho; professora; nascida no e ainda moradora da Comunidade de Chão de Estrelas no bairro Campina do Barreto; religiosa; mulher não negra de 35 anos; envolvida ativamente com a cultura desde, pelo menos, os 15 anos de idade; pedagoga pós-graduada em História da África. Ela nos conta que sua trajetória no grupo foi ascendente, passando por cargos até alcançar o papel atual de

¹³ Entrevista concedida por Wanessa Santos no Centro Cultural Cambinda Estrela, Recife, 17 jul. 2018 (nota extensa a todas as citações da *primeira entrevista* com a liderança cultural).

presidente, isto é, representante do mesmo e responsável por sua gestão. Nessas falas são múltiplas as situações empíricas que ela acumula, em relação ao Maracatu, à Comunidade de Chão de Estrelas, aos demais detentores de cultura, à sociedade como um todo.

Segundo Orlandi (2007), as situações empíricas ou os *lugares dos sujeitos* significam como os sujeitos estão inscritos na sociedade e servem a situar os sujeitos na práxis. Quando no discurso, os múltiplos lugares que os sujeitos podem assumir passam a ser posições discursivas. Por exemplo, a Wanessa presidente, mãe, professora, recifense e não negra pode dialogar conosco nas posições de presidente e recifense, devido às relações de força que deseja evidenciar/reiterar. Claramente as experiências são cumulativas e, mesmo que não sejam as posições escolhidas para uma determinada relação discursiva, estarão presentes na sua constituição enquanto sujeito.

A forma como ela primeiro se apresenta delimita a posição que ela quer assumir no diálogo conosco: Wanessa, presidente do Maracatu Nação Cambinda Estrela. Aos poucos, ela nos dá dicas do que é ser a presidente de um grupo de manifestação cultural de origem negra, em um bairro periférico, de uma cidade no nordeste do Brasil (Figura 1, p.33). Em dois momentos distintos da primeira entrevista, transcritos nos trechos acima, podemos perceber a paixão e a crença na mudança das pessoas e/ou de suas condições de vida enquanto alimentadores do seu papel. As lutas travadas por ela, e pelo grupo, perpassam a cultura em si, nas reuniões com outros detentores culturais, por exemplo, as relações interpessoais e conduzem a explicitação da ausência de atendimento às necessidades básicas, como a de possuir uma moradia salubre.

Figura 1 - Localização de Recife, Olinda e Paulista no Brasil, Pernambuco e Região Metropolitana de Recife, 2010

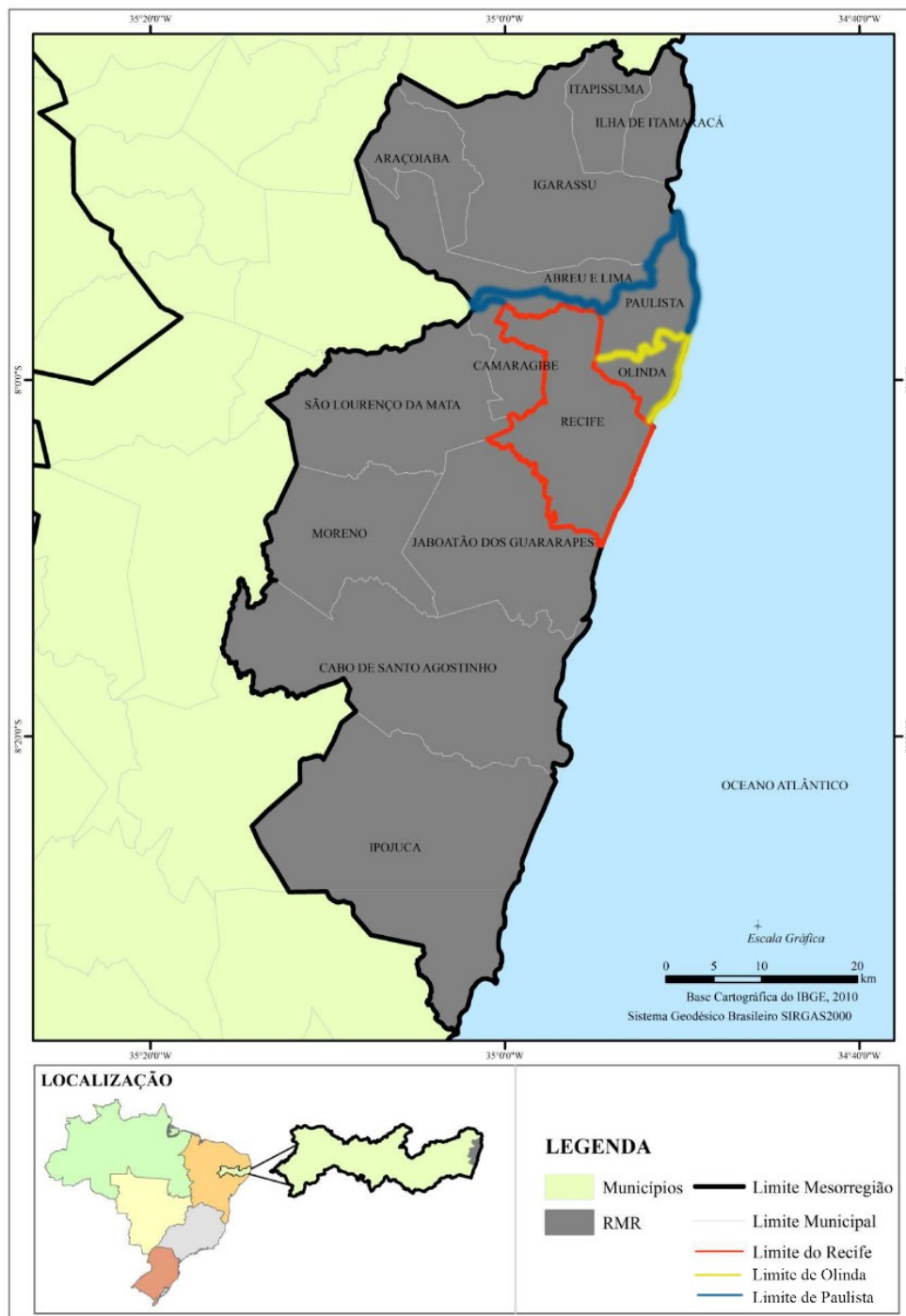


Figura 10 – Localização do Recife em Pernambuco
 Fonte: IBGE – Geociências-Malha digital, 2010.

Fonte: MIRANDA, 2014, p.90, modificado por ORNELAS, 2019.

Na fala de Wanessa detectamos a relação entre prazer e dor. Os resultados das lutas despertam o prazer de ver/alcançar mudanças nas perspectivas individuais e comunitárias, mesmo que pontuais, como a melhoria física de um imóvel ou da via, evitando que entre água no interior das casas. Bem como registramos a dor que advém das dificuldades cotidianas no trato com as pessoas e a ausência/negligência de direitos efetivados. Tal dicotomia nos remete à definição de paixão por Larrosa (2002, p.26):

‘Paixão’ pode referir-se também a certa heteronomia, ou a certa responsabilidade em relação com o outro que, no entanto, não é incompatível com a liberdade ou a autonomia. Ainda que se trate, naturalmente, de outra liberdade e de outra autonomia diferente daquela do sujeito que se determina por si mesmo. [...] Ocorre também uma tensão entre prazer e dor, entre felicidade e sofrimento, no sentido de que o sujeito apaixonado encontra sua felicidade ou ao menos o cumprimento de seu destino no padecimento que sua paixão lhe proporciona. O que o sujeito ama é precisamente sua própria paixão.

Parece-nos que a continuidade de seu papel de presidente acontece apesar de e alimentado pelos percalços diários para a realização das atividades do Maracatu. Ela o define enquanto *escolha*, dando a impressão de que pode deixar de fazê-lo quando desejar. Ao mesmo tempo, acrescenta o elemento religioso e, então, seu papel de liderança passa a ser um *chamado* ou um *elo*, que a *puxa de volta*, quando pensa abrir mão de sua escolha. Essa relação é permeada por outras escolhas, como abdicar de estar com seu filho para conversar conosco, correspondendo a uma demanda do Maracatu a despeito da vida pessoal.

Atualmente, o Maracatu possui uma relação estreita com o Candomblé de Nação Nagô. De acordo com um integrante do Maracatu, em conversa informal durante o segundo campo da pesquisa, a *parte religiosa* começou a ser realizada depois que assumiu o atual Mestre do Maracatu, marido de Wanessa. Para ele, não há uma regra que exija que os Maracatus tenham envolvimento com a religião, sendo, no caso do Cambinda, uma opção devido à relação pessoal anterior com a religião e por questões de proteção espiritual.

De acordo com o historiador e antigo Mestre do Maracatu Nação Cambinda Estrela, Ivaldo Lima (2006a, p.176), “a afirmação de que os maracatus-nação sempre estiveram ligados ao xangô nega sua historicidade, entendida como resultado de uma confluência em que se articularam elementos diversos”. Em consonância com o informado pelo integrante citado anteriormente, a relação entre a religião e os Maracatus foi construída pelos sujeitos envolvidos com a manifestação. Inclusive, a religiosidade da manifestação cultural em geral não é exclusiva ao Xangô, podendo ter

vínculos também com a Jurema e/ou a Umbanda (LIMA, 2006a). Durante a primeira entrevista, perguntamos a Wanessa qual era a Nação religiosa do Cambinda, e ela respondeu:

Nagô, os santos são assentados, os santos do Maracatu estão aqui. A gente sempre costuma dizer, eu não sou presidente, eu não sou dona de nada, eu sou presidente no papel, na burocracia, mas isso se apaga, isso se acaba. Vai ficar registrado só lá, né, principalmente pra academia pesquisar, né. Mas eu sempre digo que eu sou a pessoa, eu sou o zelador, sou zeladora, eu tomo conta da casa deles, eu faço o melhor pela casa deles. Então, os santos tão assentados. Nosso Exu tá ali, santo assentado, né, Taminaré tá ali, o santo assentado, né. O quarto de santo tá aí, né. Mas, tipo, pode ser que daqui a 20 anos, 10 anos, cinco anos, um ano, outra pessoa assuma, eles vão continuar aí. A essência vai continuar aí, as pedras vão continuar aí, o espírito vai tá aí, num é?! [...] A gente segue essa linha Nagô, nossa matriarca e nosso patriarca, ou seja, o Babalorixá e a Yalorixá¹⁴ eles são de uma rama antiga do Sítio de Pai Adão¹⁵, têm o seu próprio terreiro, mas é toda essa linhagem Nagô, num é?! Até porque, até onde eu entendo, depois que eu cresci, desde pequena, desde esse meio todo, o Maracatu ele é Nagô, num é?! Então, assim, a gente tem muito, tem muita essa coisa certa na mente, né. (Wanessa, primeira entrevista)

Os santos do Candomblé são conhecidos como Orixás e são representados materialmente por pedras chamadas de *assentamentos*, que simbolizam as divindades ali presentes e são guardadas em *quartos de santos*. No Centro Cultural Cambinda Estrela, sede física da Nação, há um quarto de santos onde estão assentados os Orixás que protegem a Nação, conforme explicitado na fala anterior de Wanessa. Alguns Orixás da Nação Nagô são: Oxum, Iansã ou Oyá, Xangô, Exu, Oxalá, Omolu, Iemanjá ou Odoya¹⁶.

Wanessa se afirma a zeladora da casa, referindo-se ao Maracatu. Zelador, no Candomblé, é aquele responsável por cuidar da casa de santos ou terreiro, responder às demandas dos Orixás e dos frequentadores. Ela apresenta a transitoriedade de suas funções de zeladora e presidente e coloca a relação com a religião como duradoura e permanente. Pela sua fala, não é possível afirmar se acredita que todo Maracatu esteja vinculado à religião, apenas que, caso esteja, a linha do Candomblé a ser seguida deve ser Nagô. Fica evidente que para ela a religiosidade é importante, tanto em sua vida pessoal quanto no Cambinda Estrela.

¹⁴ Babalorixá e Yalorixá são os nomes designados aos chefes de terreiros de religião de matriz africana, com papel sacerdotal e de administração da casa. Babalorixá se refere ao masculino e Yalorixá ao feminino.

¹⁵ Sítio ou Terreiro de Pai Adão é como ficou popularmente conhecido o terreiro Ilê Obá Ogunté, localizado no bairro de Água Fria, na Região Norte da cidade do Recife. Fundado em 1875, foi um dos primeiros terreiros de Xangô de Pernambuco. No ano de 2018 foi reconhecido pelo IPHAN como Patrimônio Cultural do Brasil.

¹⁶ Não adentraremos aqui nas peculiaridades de cada Orixá por não ser o foco deste estudo e não quisermos incorrer em reducionismos estereotipados.

E o Cambinda Estrela tem 83 anos, foi fundado em 7 de setembro de 1935, num é?! Era localizado no Alto Santa Isabel e, em 1997, ele passa a fazer as atividades, começa a fazer as atividades aqui em Chão de Estrelas, num é?! Nos anos 80 ele dá uma parada, num é, aí vai para o velho chamado, vai pro museu, né. Aquele velho termo utilizado. Ele para, né, no caso, nos anos 1980 e em 1997 ele ressurgiu aqui na Comunidade. E aí, desde então, tem continuado aqui, fazendo as atividades aqui, num é?! [...] O Cambinda Estrela, ele foi um tempo para Chão de Estrelas, ele tem essa ideia de não só fazer um Maracatu de festa, um Maracatu de cultura, um Maracatu onde as pessoas buscam sempre aquele lado folclorizado da coisa, num é, ou só do carnavalesco, num é?! E a partir desse, de quando ele vem ser sediado aqui, ele passa por diversos processos, diversas pessoas vêm compor, outras saem, outras ficam, e ele vai se resignificando, num é?! A partir dos anos 2000 ele se transforma no Centro Cultural Cambinda Estrela pra atender a demanda das ações, né, tanto sociais, culturais, educacionais; essa questão da politização, né. E a partir daí ele cresce de tal forma que ele hoje em dia, o Centro Cultural, é composto por Maracatu Nação, de 35, né, 1935; o Maracatu Mirim Cambinda Estrela do Amanhã, que foi fundado em 2007; o Coco dos Pretos, que foi fundado em 2006; e o Afoxé Omolu Pá Kérù Awo, que foi fundado nos anos 1980, né, mas só reativado a partir do final dos anos 1990, onde para também as atividades e só vem para as nossas mãos diante do pedido do Orixá Omolu em 2011. Em 2015, ele volta aos trabalhos e hoje em dia nós também realizamos esse trabalho com o nosso Afoxé, que é o Afoxé Omolu Pá Kérù Awo. Mas, o Maracatu Nação em si, o Cambinda Estrela, ele é o pilar maior, ele é que rege toda a casa, junto com os nossos patronos, que tomam conta da nossa sede, que é Xangô, Oyá e Oxum, certo?! (Wanessa, primeira entrevista)

O Maracatu Nação Cambinda Estrela, segundo LIMA (2006b), foi fundado por Manoel Martins na comunidade do Outeiro do Alto Santa Isabel, no bairro de Casa Amarela (Figura 2, p.37). Como descrito no trecho anterior da entrevista, nos anos 1980, as atividades do Cambinda Estrela nessa localidade são cessadas e retomadas no bairro Campina do Barreto (Figura 2, p.37), em 1997.

No Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) do Maracatu Nação elaborado para Registro da manifestação cultural pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN, 2014, p.21), encontramos que

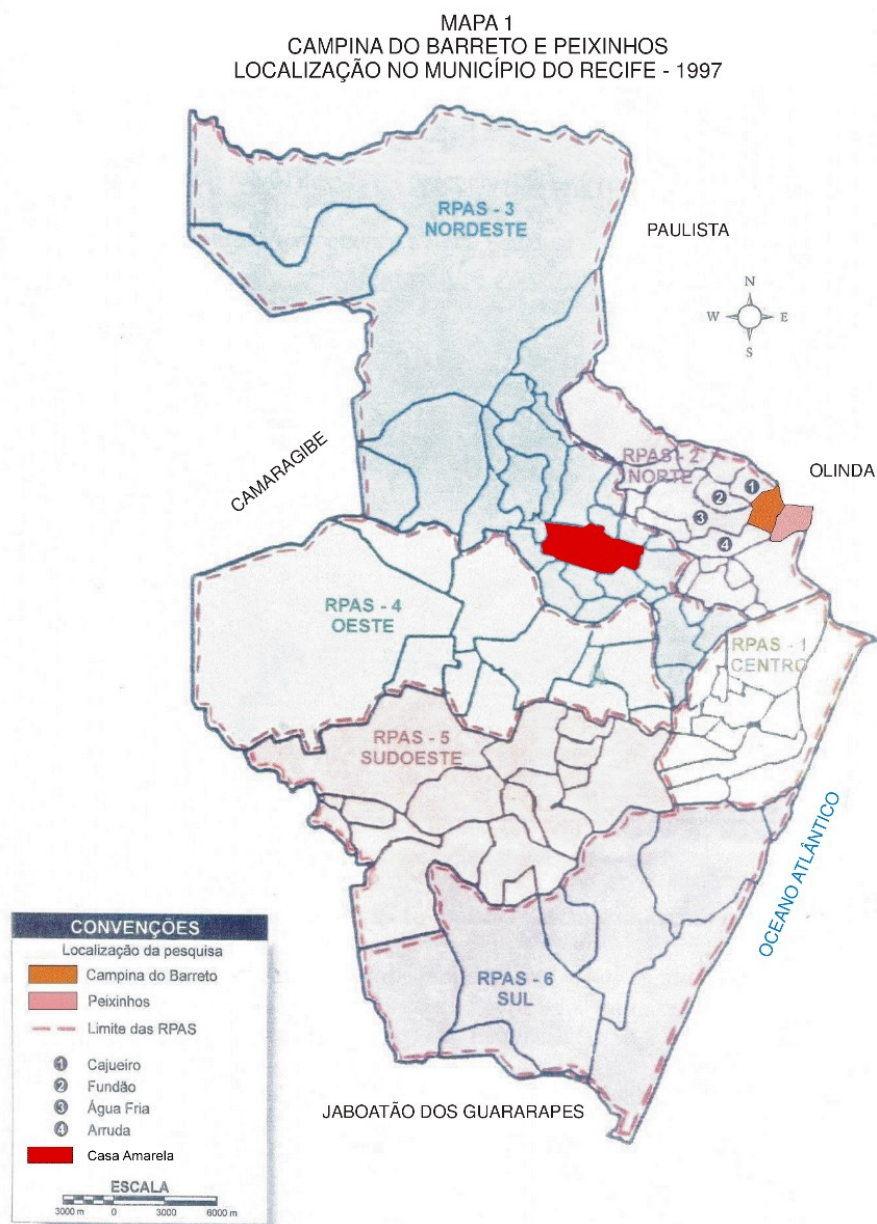
O Cambinda Estrela atual, localizado na comunidade de Chão de Estrelas, se autointitula continuador do antigo grupo homônimo, que existiu no Alto Santa Isabel, em Casa Amarela, e que foi liderado por maracatuzeiros [como são comumente chamados os sujeitos envolvidos com a prática do Maracatu] de relativa fama no meio... [inserção nossa].

O símbolo do Maracatu Nação Cambinda Estrela é um peixe com uma estrela na boca, o Peixe-Guerreiro, como é chamado por seus integrantes. Normalmente, o peixe é retratado junto à alfaia, tambor de madeira e corda característico do Maracatu (Figura 7, p.57). As cores utilizadas são vermelha e amarela que, como consta nas informações obtidas no Portal do IPHAN,

Segundo alguns integrantes do maracatu, a relação das cores com o grupo possui duas fundamentações: a primeira refere-se ao fato de que se trata das mesmas que o antigo

Cambinda Estrela usava, e a segunda diz respeito ao fato de que são alusivas aos orixás patronos do maracatu, ou seja, Xangô, Yansã e Oxum.

Figura 2 - Divisão Político-Administrativa do Recife com localização de Campina do Barreto e Casa Amarela, 1997



FONTE: Prefeitura da Cidade do Recife, 1997.
ADAPTAÇÃO E EXECUÇÃO: Alvaro Manoel dos Santos Cabral.

Fonte: CABRAL, 2013, p.27, modificado por ORNELAS, 2019.

De acordo com informações disponíveis no Blog do Centro Cultural Cambinda Estrela, publicadas em 2014, de 1935 a 1960, o grupo correspondia à manifestação cultural Maracatu de Baque Solto (Maracatu Rural ou Maracatu de Orquestra), um folguedo composto por dança, música e poesia, fruto da fusão das manifestações cambinda, bumba-meu-boi, cavalo marinho e coroação dos reis negros. O Caboclo de Lança, um de seus personagens integrantes, é atualmente um dos símbolos mais difundidos do Estado de Pernambuco. Não se sabe exatamente quando aconteceu a mudança rítmica, na página de comunicação online do grupo temos que: “Não obstante, como maracatu de orquestra, o Cambinda Estrela sofreu as mesmas pressões que existiram sobre esta modalidade rítmica, e que impeliram vários grupos para a mudança de baque”.

A fundação do Cambinda Estrela foi feita por trabalhadores provenientes da Zona da Mata Norte de Pernambuco, moradores do bairro de Casa Amarela. Ainda no mesmo texto, publicado em 2014, informa-se que as mortes do Mestre Tercílio, conhecido em toda a cidade, e de Dona Inês, então Rainha¹⁷ do Maracatu, foram seguidas da interrupção das atividades da Nação, na década de 1980. A reativação foi efetuada por um grupo de pessoas da Comunidade de Chão de Estrelas em um contexto cultural de valorização dos Maracatus contribuindo para a criação da identidade pernambucana. Esse grupo era composto por membros de outros Maracatus e estudantes universitários, passando a ser regido pelo Mestre Ivaldo Lima.

Conforme evidenciado por Wanessa, a existência do Maracatu na atualidade é permeada por constantes ressignificações. Das diferentes localidades, das distintas conduções, dos sujeitos de destaque foi construído o entendimento de Maracatu para além da festa, do pitoresco, da folclorização, do carnavalesco, ou do *Maracatu de cultura*. Pela ordem da sua fala, parece que a estruturação do Centro Cultural Cambinda Estrela é conseqüente à percepção da manifestação cultural para além da simples brincadeira, buscando atender ao que ela chamou de demandas sociais, culturais, educacionais ou *questão da politização*.

Essa fala carrega significações importantes para a análise proposta neste estudo, porém, antes de nela prosseguirmos, é preciso entender quem são os sujeitos que compõem o grupo e quais são essas demandas. Quando perguntada sobre a composição social do grupo, ela respondeu que:

¹⁷ Historicamente, o Maracatu Nação tem sua origem relacionada à instituição do Rei do Congo, realizada pela coroa portuguesa no dia de Nossa Senhora do Rosário, elegendo um casal de negros escravizados como Rei e Rainha do Congo. Tal celebração era uma forma de abarcar as manifestações negras, criando-se uma fachada de diálogo de suas crenças com a Igreja Católica. Assim, mediante as figuras do Rei e da Rainha do Congo, foram sendo criados rituais e encontros, os quais originaram a prática do Maracatu Nação. Atualmente, Rei e Rainha fazem parte da Corte que compõe os desfiles das Nações de Maracatu e, em alguns casos, a Rainha é também a dona do Maracatu.

E, todo mundo: negros, pobres, é, indígenas, é, religiosos, não-religiosos, é o que se denomina um quilombo. É todo mundo que quer, independente de classe social. Porém, a gente aqui não tem, a gente aqui não tem ninguém acho que, que alcance uma classe, que seja classe média ou classe alta não, porque é como é aquela coisa, a gente desenvolve um projeto social pra comunidade muito sério. Então, nosso batuque vai chegar, acho que esse ano ele chega a quase 200 pessoas e a gente tá super preocupado, porque a gente tá vendo que tá [...] dobrando mesmo. Todo mundo, quem vem de fora com um olhar ... [trecho incompreensível] fica emocionado, ficam trêmulos, ficam nervosos quando vem dia de sábado [Os ensaios para o Carnaval são realizados aos sábados]. Porque vê, já imaginasse uma ala de mais de 60 mineiristas¹⁸? (Wanessa, primeira entrevista) [inserções nossas]

Dois termos nos chamam a atenção nesse trecho: *quilombo* e *projeto social*. No contexto, quilombo parece significar o social em ebulição, *todo mundo que quer, independente de classe social*. Ao passo que o projeto social serviria a organizar e buscar responder às demandas específicas da Comunidade, o que implica em entender a quem se dirige e quem compõe esse quilombo. Ademais é fundamental pensar quais demandas são priorizadas, quem as indicou e por que essas e não outras. Wanessa ainda complementa que:

Mas as pessoas atendidas, assistidas são essas, a faixa etária de idade, pode tá na barriga da mãe que já faz parte, quando nasce ele já faz parte, né. Meu filho quando nasceu já, ele, eu fiz carnaval com ele na barriga, ele foi feito, quando ele nasceu, recém-nascido, ele foi pra passarela, desfilou no canguru com a mãe. E a mesma coisa é, não tem faixa etária inicial e nem faixa etária pra terminar não. Uma das mais velhas tá com, tua avó tá com quantos anos? [pergunta para uma integrante do grupo, que responde, e Wanessa continua:] 84, pronto. É, é essa faixa, 84. As mais velhas tão mais ou menos por aí, tão já nos 80, casa dos 80, chegando na casa dos 90. A avó dela é Baiana¹⁹. (Wanessa, segunda entrevista)²⁰ [inserção nossa]

Nós temos atualmente, no último censo que nós fizemos, há um ano atrás, 450 membros, 450 sócios. Ou seja, entre crianças, jovens, adultos, num é?! (Wanessa, primeira entrevista)

Notamos que Wanessa diz ter no batuque, ou seja, na ala de percussionistas, 200 integrantes; enquanto que o Maracatu em si chega a 450 membros, podendo ser também membros da Corte Real, dançantes, costureiros ou apoiadores. A participação é incentivada em todas as fases da vida, bastando aos sujeitos querer integrar a manifestação, interesse fundamental para garantir a

¹⁸ Mineiro ou Ganzá é um dos instrumentos que compõe a ala de percussão dos Maracatus. Consiste em um instrumento metálico cilíndrico com sementes em seu interior. Mineiristas são os tocadores de Mineiro, no caso do Cambinda, majoritariamente, mulheres.

¹⁹ Todo Maracatu Nação tem uma Corte Real, que pode ser composta por rei, rainha, príncipes, princesas, figuras da nobreza, vassallos, baianas, dentre outras personagens, com respectivas danças diferenciadas. Geralmente, o desfile de uma nação possui a seguinte espacialização interna: à frente do cortejo vem o porta-estandarte, seguido das damas do paço, uma ou duas, que carregam a calunga (boneca que representa um Orixá); depois vem a Corte, de composição variável, formada por duque e duquesa, príncipe e princesa, embaixador e embaixatriz, catirinas e/ou baianas, vassallo, entre outros, abrindo alas para o rei e a rainha, os quais são protegidos por um guarda-sol carregado por um pajem. Em sequência à Corte, há a ala de batuqueiros, com posicionamento dos instrumentos diferenciado em cada Nação.

²⁰ Entrevista concedida por Wanessa Santos no Centro Cultural Cambinda Estrela, Recife, 29 nov. 2018 (nota extensa a todas as citações da *segunda entrevista* com a liderança cultural).

perpetuidade da tradição e a continuidade do território criado. Percebemos ainda em sua fala a força da presença da mulher, como gestante, mãe ou idosa, o que pode contribuir para aumentar sua visibilidade no grupo e a de suas questões.

A fim de ampliar a compreensão acerca da composição social do Maracatu Nação Cambinda Estrela, trazemos uma breve contextualização socioeconômica, histórica e geográfica do bairro de Campina do Barreto e da Comunidade de Chão de Estrelas (Figura 3, p.41). Segundo o geógrafo Augusto Cabral (2014, p.20 apud HENRIQUE; SILVA; VERARDI, 2017):

O surgimento desse bairro se deu a partir da ocupação do espaço de periferia entre Olinda e Recife, no século XVI, a partir da criação das capitâneas hereditárias. Duarte Coelho recebeu a capitania de Pernambuco em 1535, e em 1537, fundou a Vila de Olinda, na margem esquerda do rio Beberibe. Dentro de uma perspectiva de desembarque de mercadorias vindo do porto de Recife, criou-se núcleos no grande estuário dos Rios Capibaribe e Beberibe.

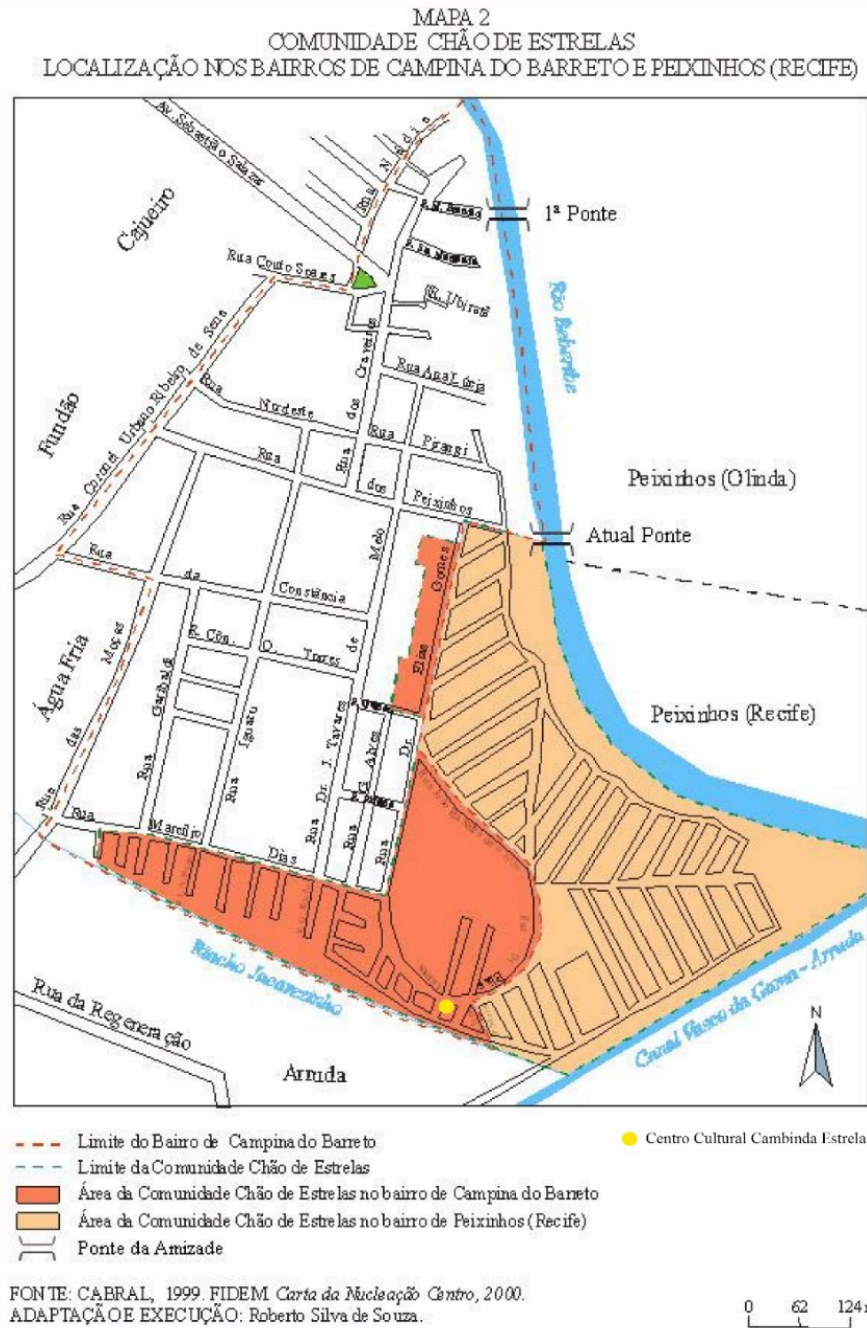
Ainda no mesmo texto, o geógrafo descreve que a área era um sítio de coqueiros pertencente a um português conhecido como *Sen* Barreto. Ele, passando a se dedicar à pecuária, desmatou a propriedade para alimentar o gado com capim – origem do nome Campina do Barreto. Após a abolição da escravidão, em 1888, a área foi ocupada por ex-escravizados.

Até o início de 1980, a área da Comunidade era também um sítio de coqueiros, denominado Sítio de Badé (antigo morador de Campina do Barreto e vigilante do sítio), quando foi declarado como utilidade pública pelo Decreto Estadual nº 5.532 de 11 de janeiro de 1979. Em 14 de setembro do mesmo ano, foi publicado o Decreto nº 5.973, destinando a área para execução pela Secretaria de Habitação do Estado de programa habitacional com a remoção das famílias moradoras das margens do Rio Beberibe, como parte do Programa de Recuperação das Áreas Atingidas pelas Enchentes da Região Nordeste²¹.

Já a nova área escolhida para os moradores das ocupações foi um antigo sítio de coqueiros localizado entre os bairros de Campina do Barreto e dos Peixinhos (Recife), que recebeu a denominação de 'Comunidade Chão de Estrelas'. A ocupação das casas ocorreu no final do ano de 1980 até 82; entretanto, a data oficial da entrega foi em 12 de março de 1981, com a remoção das 872 famílias. (CABRAL, 2013, p.170)

²¹ O Programa visava desocupar as margens do Rio Beberibe para realização de obras que deveriam solucionar os problemas das enchentes nos bairros do Recife. Como as enchentes atingiam bairros de classes socioeconômicas distintas a intenção não era melhorar as condições de vida da população ribeirinha, mais pobre.

Figura 3 - Delimitação da Comunidade de Chão de Estrelas e localização do Centro Cultural Cambinda Estrela, 1999



Fonte: CABRAL, 2013, p.28, modificado por ORNELAS, 2019.

O bairro Campina do Barreto está localizado na Região Político Administrativa 2 (RPA-2), na Região Norte de Recife, na margem direita do Rio Beberibe. De acordo com a Divisão Territorial do Município de Recife, Lei nº 16.293/97, são, ao todo, 98 bairros divididos em seis RPA's, sendo a

RPA-2 composta por 18 bairros (Figura 2, p.37). Segundo os dados da Prefeitura Municipal do Recife, baseados no Censo Demográfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) realizado em 2010, Campina do Barreto possuía 9.484 habitantes, sendo 2.833 domicílios (3,4 moradores por domicílio). O rendimento nominal médio mensal dos domicílios, à época, era de R\$1.088,80 (Figura 4, p.42). O salário mínimo (SM) em 2010, instituído pela Lei nº 12.255/2010, era R\$510,00. O rendimento nominal médio mensal dos domicílios, no caso, correspondia a 2,13 SM, que, em janeiro de 2019, com o SM de R\$998,00, então equivaleria a R\$2125,74.

Figura 4 - Características demográficas da população e domicílios Campina do Barreto segundo Censo 2010

Campina do Barreto

Localização: RPA: 2, Microrregião: 2.1, Distância do Marco Zero (km)¹: 5,26

Área Territorial (hectare)²: 52

População Residente: 9.484 habitantes

População por sexo	hab	%
Masculina	4.430	46,71
Feminina	5.054	53,29

População por faixa etária	hab	%
0 - 4 anos	737	7,77
5 - 14 anos	1.585	16,71
15 - 17 anos	543	5,73
18 - 24 anos	1.152	12,15
25 - 59 anos	4.499	47,44
60 anos e mais	968	10,2

População por cor ou raça ³	%
Branca	29,84
Preta	13,64
Parda	55,67
Amarela	0,70
Indígena	0,15

Taxa de Alfabetização da População de 10 anos e mais (%)⁴: 89,7

Taxa Média Geométrica de Crescimento Anual da População (2000/2010): 1,30 %

Densidade Demográfica (Habitante/Hectare): 182,67

Domicílios (n°)⁵: 2 833

- Média de moradores por domicílio (Habitante/Domicílio): 3,4
- Proporção de Mulheres Responsáveis pelo Domicílio (%): 48,68
- Valor do Rendimento Nominal Médio Mensal dos Domicílios⁶: R\$ 1.088,80

Fonte: PREFEITURA MUNICIPAL DO RECIFE, 2019.

Em sua dissertação de mestrado a economista Georgia Miranda (2014, p.97) apresenta um quadro comparativo dos rendimentos dos domicílios por RPA baseado nos microdados do Censo 2010 (Tabela 1, p.43). Temos na RPA-2, cerca de 18,3% dos domicílios classificados na Linha da Miséria, segunda maior concentração dessa faixa de renda por domicílios na cidade do Recife, abaixo

apenas da RPA-1, correspondente à Região Centro (Figura 2, p.37), com 19,1%. Na RPA-2, aproximadamente 23,5% dos domicílios estão classificados na Linha da Pobreza, sendo a maior porcentagem dessa faixa de rendimentos presente na capital pernambucana.

Tabela 1 - Rendimentos dos domicílios do Recife por RPA, 2010

Classes de Rendimento	RPA 1	RPA 2	RPA 3	RPA 4	RPA 5	RPA 6
0 a ¼ SM - LM	19,1%	18,3%	15,4%	13,3%	15,7%	12,6%
>¼ a ½ SM - LP	18,6%	23,5%	20,3%	18,4%	22,4%	17,1%
>½a 1 SM	22,8%	27,5%	24,0%	24,6%	30,0%	23,2%
>1 a 3 SM	23,7%	21,2%	17,2%	26,2%	25,7%	23,4%
>3 a 10 SM	13,9%	8,5%	17,0%	15,4%	5,8%	18,3%
>10 SM	2,0%	1,1%	6,0%	2,2%	0,3%	5,4%
Total	100%	100%	100%	100%	100%	100%
Nº Domicílios	25.385	64.977	94.977	86.527	78.495	120.562

Fonte: IBGE-Estatísticas-Censo 2010.

Fonte: MIRANDA, 2014, p.97.

A Comunidade de Chão de Estrelas é classificada pelo IBGE na categoria de Aglomerado Subnormal, provavelmente, por:

b) Possuírem pelo menos uma das seguintes características: urbanização fora dos padrões vigentes - refletido por vias de circulação estreitas e de alinhamento irregular, lotes de tamanhos e formas desiguais e construções não regularizadas por órgãos públicos; e precariedade de serviços públicos essenciais. (IBGE, 2010, p.27)

Segundo o Censo 2010, ela possuía 866 moradores em 248 domicílios (3,5 moradores por domicílio - Tabela 2, p.44). De acordo com o levantamento realizado pelo Centro de Análises Econômicas e Sociais (CAES) da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS)²², no ano de 2012 a renda per capita majoritária, 43%, era de até meio SM (R\$311,00), 37% de um SM (R\$622,00) e 6% de dois ou mais SM (Figura 5, p.45). Verificamos assim que 43% da população da Comunidade de Chão de Estrelas encontravam-se na ou abaixo da Linha da Pobreza. Com a atual conjuntura de crise do país/mundo, certamente esses valores foram significativamente mais elevados, embora não tenhamos outras fontes de dados para nos subsidiar nessa colocação.

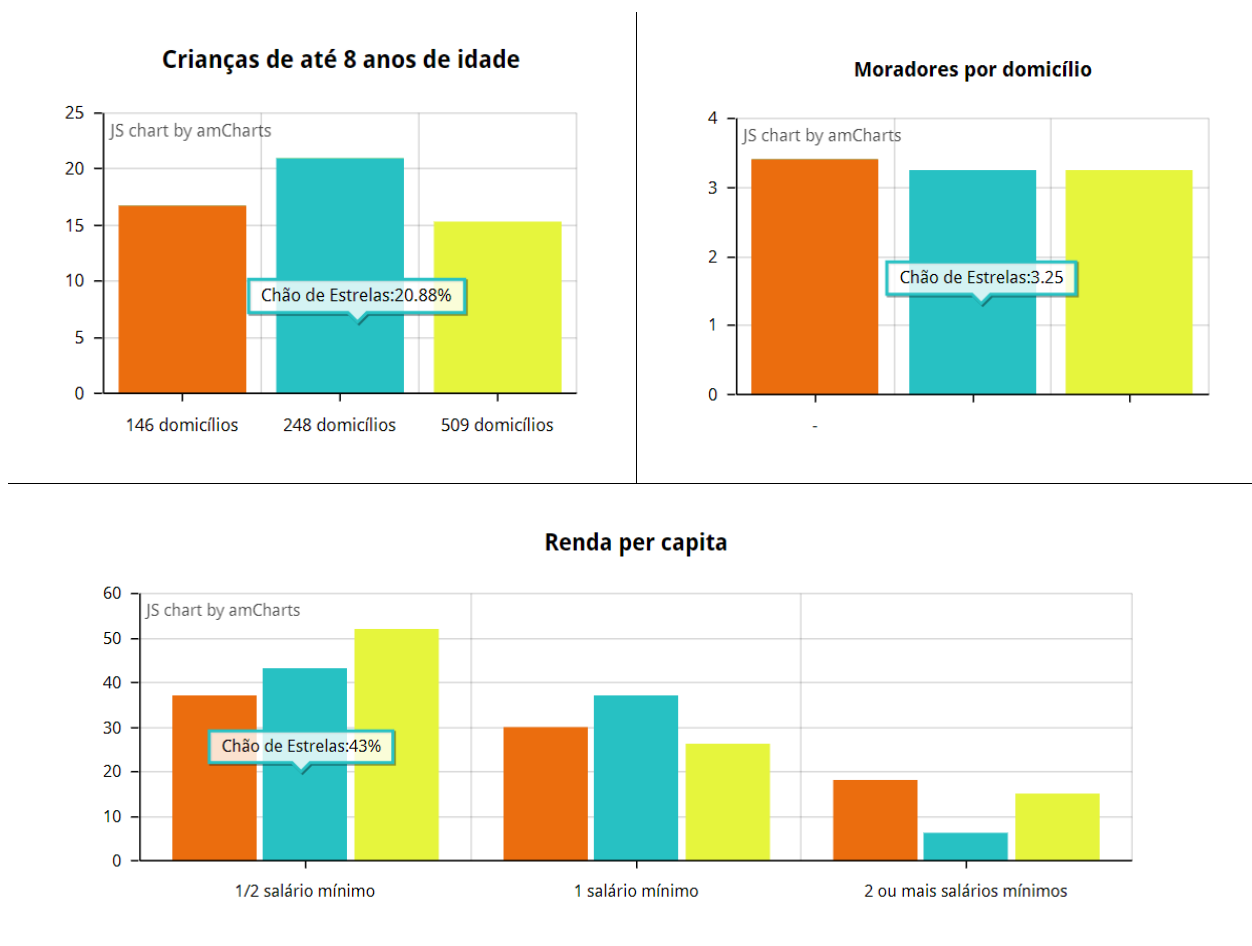
²² Levantamento realizado no escopo da pesquisa “Infância e violência: cotidiano de crianças pequenas em comunidades do Recife” nas comunidades Canal do Arruda, Chão de Estrelas e Santo Amaro. A pesquisa gerou o vídeo “Herdeiros da Violência”, publicado pelo Diário de Pernambuco em 28 de agosto de 2014.

Tabela 2 - Dados dos domicílios de Aglomerados Subnormais de Recife, 2010

Grandes Regiões, Unidades da Federação, municípios e aglomerados subnormais	Domicílios particulares ocupados em aglomerados subnormais	População residente em domicílios particulares ocupados em aglomerados subnormais			Média de moradores em domicílios particulares ocupados em aglomerados subnormais
		Total	Homens	Mulheres	
Pernambuco					
Alto Herval Novo e Rua Francisco Vitoriano	169	622	297	325	3,7
Areias	356	1 179	550	629	3,3
Areias / Barro	868	2 946	1 376	1 570	3,4
Aritana	379	1 362	658	704	3,6
Av. Central - Jiquiá e Beirinha - Av. Central	107	329	149	180	3,1
Avenida desembargador Jose Neves	647	2 155	1 034	1 121	3,3
Avenida Sul	175	598	289	309	3,4
Ayrton Senna e Parte de Skyla	342	1 211	585	626	3,5
Ayrton Senna II	456	1 575	749	826	3,5
Barreiros (Caxangá)	931	3 117	1 496	1 621	3,4
Beirinha	848	2 761	1 295	1 466	3,3
Boa Idéia	205	719	344	375	3,5
Bom Clima	438	1 493	747	746	3,4
Borborema	609	2 058	1 011	1 047	3,4
Brasilit 2	207	668	310	358	3,2
Cabo Eutrópio	166	555	267	288	3,3
Caçote I	286	988	486	502	3,5
Caçote II	3 803	13 516	6 460	7 056	3,6
Caiara - Bomba Grande	594	1 760	823	937	3,0
Campo da Vila	257	803	383	420	3,1
Campo do Banco	1 058	3 618	1 745	1 873	3,4
Campo do Banco	2 285	7 615	3 581	4 034	3,3
Campo do Onze	541	1 941	907	1 034	3,6
Campo Grande	167	584	272	312	3,5
Campo Grande - Vila Redenção	149	443	205	238	3,0
Campo Tabaiães	569	1 939	957	982	3,4
Canal do Arruda	146	495	250	245	3,4
Candieiro/Ibura	224	791	370	421	3,5
Capuá	711	2 351	1 080	1 271	3,3
Caranguejo / Campo Tabaiães	419	1 592	731	861	3,8
Casa Amarela	15 215	53 030	24 827	28 203	3,5
Chão de Estrelas	248	866	400	466	3,5
Chié Ilha	523	1 694	790	904	3,2
Coelhos	1 919	6 349	2 984	3 365	3,3
Coque - Espólio de Estevinho	256	932	453	479	3,6
Coque - Vila Brasil	2 885	9 824	4 703	5 121	3,4
Dois Unidos	5 551	19 603	9 392	10 211	3,5
Encanta Moça	2 839	9 256	4 334	4 922	3,3
Engenho Poeta	94	320	164	156	3,4
Entrapulso e Entorno	1 996	5 955	2 775	3 180	3,0
Favela do Rato	197	592	282	310	3,0
Frei Damiano - Cabeça de Vaca - Estância 2	1 295	4 595	2 180	2 415	3,6
Greve Geral	93	295	129	166	3,2
Ibura / Jordão	3 566	12 490	5 890	6 600	3,5
Ibura / Jordão / Alto Bela Vista	398	1 466	701	765	3,7
Ibura de Baixo	5 843	19 694	9 178	10 516	3,4
Ilha das Cobras - Lemos Torres	294	900	406	494	3,1
Ilha de Deus	643	2 220	1 035	1 185	3,5
Ilha do Destino	663	2 039	947	1 092	3,1
Ilha João de Barros	251	883	408	475	3,5
Ilha Santa Terezinha	455	1 698	793	905	3,7
Iraque	673	2 277	1 087	1 190	3,4
Jardim Monte Verde	376	1 318	644	674	3,5

Fonte: IBGE, 2010. [grifo nosso]

Figura 5 – Características econômico-demográficas de Chão de Estrelas segundo dados levantados pelo CAES e veiculados pelo Diário de Pernambuco, 2012



Fonte: DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 2014.

Como os dados de rendimentos foram levantados em anos distintos, podemos apenas supor que a concentração da população de menor renda de Campina do Barreto esteja na Comunidade de Chão de Estrelas. Tal proposição deriva do rendimento nominal médio mensal dos domicílios do bairro em 2010 ter sido de 2,13 SM (Figura 4, p.42) e, em 2012, apenas 6% dos moradores da Comunidade receberiam dois ou mais SM (Figura 5, p.45). Na análise de Santos (2013, p.11), “Logo, é possível afirmar que Chão de Estrelas é uma localidade especialmente pobre mesmo se nos detivermos exclusivamente no contexto de Recife, cidade que figura apenas na 12^o posição entre as vinte e seis capitais brasileiras no ranking de IDH”.

Acerca da extensão territorial da Comunidade de Chão de Estrelas no bairro de Campina do Barreto, reproduzimos da tese de Cabral (2013), o mapa da Figura 3 (p.41). Em números, podemos inferir, a partir dos dados apresentados, que a Comunidade comporta 30,57% dos moradores do

bairro, mantendo uma densidade populacional por domicílio pouco acima daquela encontrada em Campina do Barreto.

Em relação ao abastecimento de água, esgotamento em banheiro/sanitário e coleta de lixo, Miranda (2014, p.99) apresenta os dados da Tabela 3, a seguir. O abastecimento de água foi considerado *adequado* quando realizado por rede geral e *inadequado* quando advém de outras formas, como poços ou nascentes ou armazenamento de água de chuva em cisternas. O banheiro/sanitário com esgotamento *semi-adequado* corresponde àquele com existência de banheiro para uso exclusivo dos moradores e esgotamento via rede geral de esgoto ou pluvial e *inadequado* com esgotamento por fossa séptica, fossa rudimentar ou lançamento de esgoto em valas, cursos d'água ou outros. Já como coleta de lixo *adequada* considerou-se serviço de limpeza e/ou caçamba e *inadequada*, quando o lixo é queimado, enterrado, jogado em terreno baldio ou logradouro, cursos d'água ou outros (IBGE, 2010).

Tabela 3 - Domicílios particulares permanentes por tipo de serviço sanitário do Recife por RPA, com base em informações do Censo 2010

ITEM	TIPO	RPA 1	RPA 2	RPA 3	RPA 4	RPA 5	RPA 6	RECIFE
Abastecimento de água	<i>adequado</i>	83,0%	95,0%	83,0%	84,0%	90,3%	85,0%	86,7%
	<i>inadequado</i>	16%	5%	17%	15%	9,7%	15,0%	13,2%
	<i>inexistente</i>	0,8%	0,0%	0,0%	0,1%	0,0%	0,0%	0,1%
Banheiro/sanitário com esgotamento	<i>semi-adequado</i>	81,6%	42,8%	46,2%	62,0%	56,0%	57,0%	54,9%
	<i>inadequado</i>	17,0%	56,4%	53,2%	37,6%	43,6%	42,5%	44,5%
	<i>inexistente</i>	1,4%	0,7%	0,6%	0,4%	0,4%	0,5%	0,6%
Coleta de lixo	<i>adequado</i>	95,6%	97,2%	97,7%	98,8%	97,7%	98,0%	97,8%
	<i>inadequado</i>	3,7%	2,8%	2,3%	1,1%	2,3%	2,0%	2,1%
	<i>inexistente</i>	0,8%	0,0%	0,0%	0,1%	0,0%	0,0%	0,1%
Domicílios	<i>total</i>	25.505	64.943	94.849	86.566	78.407	120.484	470.754
Domicílios	<i>% do total</i>	5,4%	13,8%	20,1%	18,4%	16,7%	25,6%	100%

Fonte: IBGE-Estatísticas-Censo 2010.

Fonte: MIRANDA, 2014, p.99.

Em continuidade, Miranda (2014, p.101) nos mostra que no bairro de Campina do Barreto, de acordo com os dados de 2010, dentre os 2.833 domicílios, cerca de 2.801 contam com abastecimento adequado de água; 1.570 com esgoto semi-adequado; 2.803 com coleta de lixo adequada. Portanto, notamos que a maior defasagem nos serviços urbanos na localidade onde se encontra o Maracatu Nação Cambinda Estrela refere-se ao esgotamento sanitário. Passados nove

anos não obtivemos dados mais atuais para comparar e podermos afirmar se houve alguma obra que tenha melhorado as condições de vida locais.

Referente à violência, Recife está entre os 123 municípios que respondem por 50% das mortes violentas no Brasil, com Taxa de Homicídio e Mortes Violentas com Causa Indeterminada (MVCI) de 53,1, sendo Eunápolis (BA) o município mais violento com Taxa de 124,3, segundo o Atlas da Violência 2018 (IPEA; FBSP, 2018 - Tabela 4, p.48).

Na Tabela 5 (p.49), quadro comparativo da violência em municípios acima de 100 mil habitantes em relação aos indicadores socioeconômicos, notamos que Recife detinha uma população de cerca de 4,32 vezes a média dos municípios analisados e Taxa de Homicídio e MVCI de 1,37 vezes. Os índices que mais se destacaram da média foram: Taxa de desocupação de 18 a 24 anos (1,65 vezes a média); Taxa de desocupação de 15 a 17 anos (1,59 vezes a média); Porcentagem de crianças pobres (1,48 vezes a média); Porcentagem de pessoas de 15 a 24 anos que não estudam nem trabalham e são vulneráveis à pobreza (1,40 vezes a média); Taxa de atendimento escolar da população de 0 a 3 anos (1,39 vezes a média). Todos revelam as carências e necessidades de uma população com muitas dificuldades de rendimentos, atendimento de serviços públicos e condições mais dignas de moradia.

Comparativamente (Tabela 5, p.49), Maceió, capital de Alagoas, apresentava Taxa de Homicídio e MCVI de 55,6, mais próxima a de Recife de 53,1, com população de 1.021.709 habitantes, enquanto a capital pernambucana tinha 1.625.583 habitantes. Em geral, as duas cidades contavam com porcentagens e índices parecidos, sendo as maiores discrepâncias relativas à Taxa de atendimento escolar da população de 0 a 3 anos (Recife: 35,6; Maceió: 25,1; média: 25,56); à Renda per capita dos 20% mais pobres (Recife: 176,5; Maceió: 166,7; média: 250,14); e Porcentagem de crianças vulneráveis à pobreza (Recife: 51,2; Maceió: 57,3; média: 39,04).

Desse modo, Recife contava com melhores indicadores socioeconômicos quando comparada à outra capital nordestina de população e índices de violência semelhantes. No entanto, referente à média, possuía piores indicadores de trabalho na juventude, vulnerabilidade juvenil, pobreza e educação para crianças. Indicando que a infância e a adolescência são faixas etárias de maior preocupação quando se trata de violência urbana e ratificando as impressões dos integrantes do Maracatu Nação Cambinda Estrela. Merece ressaltar que crianças e adolescentes tornam-se, quando conseguem sobreviver, em adultos e as frustrações dessas fases não são facilmente esquecidas ou vencidas nos próximos anos de vida.

Tabela 4 - Municípios brasileiros que respondem por 50% das mortes violentas no país, 2018

UF	Município	Taxa de homicídio + MVCI	UF	Município	Taxa de homicídio + MVCI
AC	Rio Branco	63,4	MA	São Luís	59,5
AL	Maceió	55,6	MA	Imperatriz	71,7
	Arapiraca	65,8		São José de Ribamar	75,6
AM	Manaus	48,6		Belo Horizonte	31,9
AP	Macapá	56,7		Contagem	51,9
	Salvador	61,7		Betim	60,8
	Feira de Santana	85,1	MG	Juiz de Fora	36,3
	Camaçari	91,8		Ribeirão das Neves	53,1
	Vitória da Conquista	68,5		Uberlândia	22,2
	Lauro de Freitas	99,2		Governador Valadares	48,6
	Itabuna	69,9		Montes Claros	27,1
BA	Porto Seguro	101,7	MS	Sete Lagoas	40,1
	Simões Filho	107,7		Campo Grande	29,7
	Eunápolis	124,3	MT	Cuiabá	40,8
	Teixeira de Freitas	83,8		Várzea Grande	52,0
	Alagoinhas	81,1		Rondonópolis	50,7
	Jequié	75,4		Belém	77,0
	Juazeiro	48,1	PA	Ananindeua	84,6
	Barreiras	64,9		Marabá	87,7
	Ilhéus	56,1		Castanhal	78,4
	Fortaleza	55,0		Parauapebas	65,7
CE	Caucaia	61,1		Marituba	84,5
	Maracanãú	95,0		Altamira	91,9
	Juazeiro do Norte	52,2	PB	João Pessoa	44,9
DF	Brasília	26,5		Campina Grande	36,8
	Serra	59,9		Santa Rita	75,0
ES	Vila Velha	38,8		Recife	53,1
	Cariacica	48,1		Jaboatão dos Guararapes	64,7
	Goiânia	43,1		Caruaru	68,2
GO	Aparecida de Goiânia	61,6	PE	Olinda	60,7
	Anápolis	59,6		Cabo de Santo Agostinho	81,4
	Luziânia	84,8		Paulista	50,4
	Águas Lindas de Goiás	47,0		Petrolina	40,9
				Canaragbe	62,5

UF	Município	Taxa de homicídio + MVCI	UF	Município	Taxa de homicídio + MVCI
PI	Teresina	46,8	RO	Porto Velho	44,6
	Curitiba	31,7	RR	Boa Vista	40,4
	São José dos Pinhais	50,9		Porto Alegre	58,1
PR	Londrina	24,6		Viamão	77,1
	Colombo	54,5		Caxias do Sul	35,5
	Foz do Iguaçu	46,2	RS	Canoas	47,9
	Almirante Tamandaré	88,5		Avorada	71,8
	Cascavel	29,1		Gravatá	42,0
	Rio de Janeiro	34,9		Pelotas	26,8
	São Gonçalo	43,9	SC	Joinville	24,8
	Nova Iguaçu	54,4		Aracaju	76,5
	Duque de Caxias	47,2	SE	Nossa Senhora do Socorro	86,3
	Belford Roxo	58,1		Itabiana	118,7
	Campos dos Goytacazes	55,8		São Cristóvão	118,0
	São João de Meriti	56,0		São Paulo	14,9
	Queimados	134,9		Guarulhos	20,6
RJ	Niterói	38,0		São José dos Campos	28,0
	Magé	57,1		Campinas	16,1
	Itaboraí	51,1	SP	Santo André	24,6
	Nilópolis	73,3		Osasco	20,7
	Macaé	48,0		São Bernardo do Campo	16,7
	Cabo Frio	53,7		Sorocaba	17,0
	Japeri	95,5		Ribeirão Preto	15,1
	Angra dos Reis	49,1	TO	Araguaína	70,5
	Mesquita	54,4		Palmas	37,2
	Itaguaí	73,6			
	Natal	70,6			
	Mossoró	74,7			
RN	Panamirim	68,0			
	São Gonçalo do Amarante	106,3			
	Ceará-Mirim	129,5			

Fontes: Sistema de Informações sobre Mortalidade (SIM) – MS/SVS/CGIAE e Estimativas de População (IBGE).

Obs.: O número de homicídios na UF de residência foi obtido pela Causa CID-BR-10: 110, 111, 112, ou seja, óbitos causados por agressão mais intervenção legal e eventos cuja intenção é indeterminada. Elaboração Diest/Ipea e FBSP.

Fonte: IPEA; FBSP, 2018, p.29. [grifos nossos]

Tabela 5 - Relação da Taxa de Homicídio e MVCI por indicadores socioeconômicos, 2018

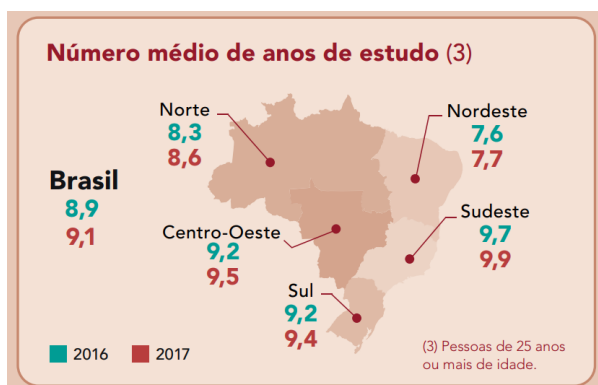
Município	População	Taxa de Homicídio + MVCI	Educação		Pobreza			Trabalho		Habitação		Gravidez na adolescência	Vulnerabilidade Juvenil
			Taxa de atendimento escolar da população		Renda per capita dos 20% mais pobres	% de crianças pobres	% de crianças vulneráveis à pobreza	Taxa de desocupação - 15 a 17 anos	Taxa de desocupação - 18 a 24 anos	% da população em domicílios com densidade > 2	% de pessoas em domicílios com abastecimento de água e esgotamento sanitário inadequados	% de mulheres de 10 a 17 anos que tiveram filhos	% de pessoas de 15 a 24 anos que não estudam nem trabalham e são vulneráveis à pobreza
			0 a 3 anos	15 a 17 anos									
Média dos municípios com mais de 100 mil habitantes	375.860	38,67	25,56	84,18	250,14	16,40	39,04	29,12	15,80	27,54	3,83	2,62	9,03
Açailândia	110.543	46,1	8,2	82,7	122,4	36,7	68,2	28,2	19,4	38,9	17,0	4,0	17,7
Foz do Iguaçu	263.915	46,2	29,2	81,9	247,0	13,0	35,1	29,8	12,9	20,9	0,2	2,4	6,8
Teresina	847.430	46,8	29,5	89,3	169,6	24,1	55,3	37,9	21,6	28,5	2,2	2,5	11,6
Águas Lindas de Goiás	191.499	47,0	12,7	82,1	182,5	18,4	48,7	31,0	15,0	38,5	3,2	2,3	10,9
Duque de Caxias	886.917	47,2	21,9	84,6	204,0	18,2	44,5	30,2	21,9	39,9	3,2	2,7	10,5
Bacabal	103.020	47,6	18,7	83,0	102,0	42,7	73,5	17,6	18,7	42,9	10,6	4,4	19,5
Canoas	342.634	47,9	22,6	83,6	300,0	9,7	29,4	29,1	12,0	20,5	0,8	2,2	5,0
Macaé	239.471	48,0	31,3	84,3	281,7	9,0	29,4	29,3	14,6	31,3	3,9	3,6	6,2
Cariacica	384.621	48,1	15,6	79,3	233,2	14,7	40,1	35,0	16,0	25,0	1,1	3,3	10,5
Juazeiro	220.253	48,1	22,9	80,3	131,0	32,4	64,8	29,3	21,2	34,9	5,3	4,1	17,2
Manaus	2.094.391	48,6	13,1	83,6	180,0	20,6	47,3	33,4	20,5	50,2	6,5	4,4	11,3
Governador Valadares	279.665	48,6	19,1	83,5	203,8	18,3	46,6	33,7	19,4	21,9	0,6	2,2	11,4
Angra dos Reis	191.504	49,1	24,6	85,3	254,0	11,9	33,5	30,7	18,2	34,4	0,6	2,7	8,5
Timon	166.295	49,9	17,6	86,6	124,6	39,2	71,2	23,2	17,8	39,6	7,4	3,1	15,7
Coronel Fabriciano	109.857	50,1	15,2	83,0	226,3	14,6	39,3	36,9	15,6	18,2	0,6	1,3	8,9
Paulista	325.590	50,4	29,6	86,9	168,8	25,3	54,1	41,2	27,9	24,6	3,3	2,0	13,7
Sapucaia do Sul	138.933	50,4	14,6	84,5	275,0	10,1	31,2	25,2	11,3	19,7	0,4	2,1	5,5
Rondonópolis	218.899	50,7	20,2	85,2	265,6	9,6	30,4	33,0	15,3	22,8	0,9	2,8	5,7
São José dos Pinhais	302.759	50,9	24,0	77,8	324,4	4,8	20,1	21,5	9,2	19,0	0,2	3,1	4,5
Itaboraí	230.786	51,1	21,7	87,9	200,0	18,2	45,9	31,6	23,7	32,8	5,9	2,1	10,7
Paço do Lumiar	119.915	51,7	26,8	87,0	146,7	28,9	61,1	23,6	22,9	42,6	12,5	2,9	15,6
Sabará	135.196	51,8	20,3	87,1	233,3	12,5	42,1	35,6	14,4	27,7	1,1	2,2	7,5
Contagem	653.800	51,9	23,9	88,0	276,8	9,4	30,3	32,5	13,7	19,4	0,2	1,9	5,8
Várzea Grande	271.339	52,0	13,9	82,3	245,0	12,2	36,2	23,3	12,5	31,6	6,1	2,4	8,0
Maranguape	125.058	52,0	17,1	80,8	125,0	36,5	71,8	25,0	16,3	38,8	11,5	4,2	21,0
Juazeiro do Norte	268.248	52,2	31,4	85,3	127,5	35,9	68,6	28,5	17,9	40,1	2,9	2,9	15,6
Santana	113.854	52,7	9,2	86,2	123,3	34,5	62,3	34,3	25,8	58,1	16,3	3,4	17,7
Recife	1.625.583	53,1	35,6	87,4	176,5	24,2	51,2	46,3	26,1	25,8	2,5	2,8	12,6
Ribeirão das Neves	325.846	53,1	17,1	84,7	203,3	16,6	46,4	39,9	13,8	28,9	1,9	2,2	8,9
Cabo Frio	212.289	53,7	26,1	86,3	226,7	16,5	43,0	30,0	18,3	33,4	5,0	2,9	9,0
Piraquara	106.132	53,7	16,6	76,9	244,4	11,2	35,0	22,8	9,9	26,7	1,0	2,9	8,0
Mesquita	171.020	54,4	25,1	89,7	214,7	17,2	42,8	31,7	22,3	38,7	0,6	1,6	10,1
Nova Iguaçu	797.435	54,4	17,0	87,3	199,1	19,3	47,0	34,7	21,9	39,5	2,7	2,7	11,4
Colombo	234.941	54,5	26,0	77,2	291,4	6,9	26,5	23,5	8,7	22,1	0,4	3,5	5,7
Catalão	100.590	54,7	27,7	83,1	325,0	9,0	26,4	15,3	12,6	13,3	1,5	1,5	4,4
Fortaleza	2.609.716	55,0	28,4	84,4	183,3	21,3	49,9	29,2	17,3	31,5	1,1	2,9	11,5
Trindade	119.385	55,3	9,1	78,6	233,3	12,4	38,8	20,8	11,2	22,1	2,5	2,9	9,9
Maceió	1.021.709	55,6	25,1	84,1	166,7	27,1	57,3	43,0	27,0	28,3	2,3	4,0	14,1
Campos dos Goytacazes	487.186	55,8	40,6	85,8	172,4	24,0	51,7	34,7	22,1	30,6	5,2	2,9	13,4

Fonte: IPEA; FBSP, 2018, p.23. [grifos nossos]

Em uma das conversas informais durante o segundo campo, uma integrante do Cambinda relatou que a importância da mobilização do Maracatu está em mostrar que o trabalho social realizado ali não é brincadeira. Para ela, uma das principais necessidades é *tirar o jovem da rua*, para que ele não fique ocioso. A rua é onde está de modo mais explícito a violência, a ameaça e os riscos a vida desses jovens. Além disso, Santos (2013) aponta a violência nas ruas como o principal problema/desafio na percepção da Comunidade de Chão de Estrelas.

Visando a uma maior atualização dos dados demográficos recorreremos à Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (PNAD contínua) em relação ao indicador Educação 2017 (IBGE, 2018). Ela mostra que no panorama geral do Brasil, o Nordeste registra a menor média de anos de estudo (Figura 6, p.50), com 7,7 anos, e as maiores taxas de analfabetismo de 15 anos ou mais e 60 anos ou mais (Tabela 6, p.50), com 14,5 e 38,6 respectivamente. Apesar de melhorias ou estagnações em relação ao ano de 2016, os índices do Nordeste são muito mais discrepantes em relação aos das demais regiões brasileiras.

Figura 6 - Número médio de anos de estudo por Grandes Regiões no Brasil, 2018



Fonte: IBGE, 2018, p.1.

Tabela 6 - Taxa de analfabetismo por grupos de idade nas Grandes Regiões do Brasil, 2018

Taxa de analfabetismo	15 anos ou mais			60 anos ou mais		
	2016	2017	Varição	2016	2017	Varição
Brasil	7,2	7,0	↓	20,4	19,3	↓
Norte	8,5	8,0	↓	30,0	27,4	↓
Nordeste	14,8	14,5	→	39,8	38,6	↓
Sudeste	3,8	3,5	↓	11,7	10,6	↓
Sul	3,6	3,5	→	11,3	10,9	→
Centro-Oeste	5,7	5,2	↓	21,1	18,9	↓

Fonte: IBGE, 2018, p.2.

Já o Índice de Desenvolvimento da Educação Básica de 2017 (IDEB) apontou que a rede de ensino pública de Recife se coloca abaixo da média nacional nos anos iniciais do Ensino Fundamental (5,0 Recife/5,5 média nacional); na média nacional nos anos finais do Ensino Fundamental (4,4/4,4) e acima da média nacional no Ensino Médio (3,9/3,5), conforme as Tabela 7 e 8 (p.51 e 52).

Em Campina do Barreto, em frente ao Centro Cultural Cambinda Estrela, está localizada a Escola Estadual São Judas Tadeu, que fornece Ensino Fundamental, Médio e Educação de Jovens e

Adultos (EJA). A respeito dela, não temos dados atualizados, tendo sido os últimos levantados pelo IDEB em 2013 e 2015 (Tabela 9, p. 53), nos quais os valores para o Ensino Fundamental estiveram abaixo dos municipais (4,2 E.E./4,3 Recife de 1ª a 4ª série em 2013; 3,5 E.E./3,9 Recife de 5ª a 8ª série em 2015).

Tabela 7 - Índices IDEB 2017 por faixa escolar do Brasil, 2018

Anos Iniciais do Ensino Fundamental

	IDEB Observado						Metas								
	2005	2007	2009	2011	2013	2015	2017	2007	2009	2011	2013	2015	2017	2019	2021
Total	3.8	4.2	4.6	5.0	5.2	5.5	5.8	3.9	4.2	4.6	4.9	5.2	5.5	5.7	6.0
Dependência Administrativa															
Estadual	3.9	4.3	4.9	5.1	5.4	5.8	6.0	4.0	4.3	4.7	5.0	5.3	5.6	5.9	6.1
Municipal	3.4	4.0	4.4	4.7	4.9	5.3	5.6	3.5	3.8	4.2	4.5	4.8	5.1	5.4	5.7
Privada	5.9	6.0	6.4	6.5	6.7	6.8	7.1	6.0	6.3	6.6	6.8	7.0	7.2	7.4	7.5
Pública	3.6	4.0	4.4	4.7	4.9	5.3	5.5	3.6	4.0	4.4	4.7	5.0	5.2	5.5	5.8

Anos Finais do Ensino Fundamental

	IDEB Observado						Metas								
	2005	2007	2009	2011	2013	2015	2017	2007	2009	2011	2013	2015	2017	2019	2021
Total	3.5	3.8	4.0	4.1	4.2	4.5	4.7	3.5	3.7	3.9	4.4	4.7	5.0	5.2	5.5
Dependência Administrativa															
Estadual	3.3	3.6	3.8	3.9	4.0	4.2	4.5	3.3	3.5	3.8	4.2	4.5	4.8	5.1	5.3
Municipal	3.1	3.4	3.6	3.8	3.8	4.1	4.3	3.1	3.3	3.5	3.9	4.3	4.6	4.9	5.1
Privada	5.8	5.8	5.9	6.0	5.9	6.1	6.4	5.8	6.0	6.2	6.5	6.8	7.0	7.1	7.3
Pública	3.2	3.5	3.7	3.9	4.0	4.2	4.4	3.3	3.4	3.7	4.1	4.5	4.7	5.0	5.2

Ensino Médio

	IDEB Observado						Metas								
	2005	2007	2009	2011	2013	2015	2017	2007	2009	2011	2013	2015	2017	2019	2021
Total	3.4	3.5	3.6	3.7	3.7	3.7	3.8	3.4	3.5	3.7	3.9	4.3	4.7	5.0	5.2
Dependência Administrativa															
Estadual	3.0	3.2	3.4	3.4	3.4	3.5	3.5	3.1	3.2	3.3	3.6	3.9	4.4	4.6	4.9
Privada	5.6	5.6	5.6	5.7	5.4	5.3	5.8	5.6	5.7	5.8	6.0	6.3	6.7	6.8	7.0
Pública	3.1	3.2	3.4	3.4	3.4	3.5	3.5	3.1	3.2	3.4	3.6	4.0	4.4	4.7	4.9

Os resultados marcados em verde referem-se ao Ideb que atingiu a meta.

Fonte: Saeb e Censo Escolar.

Fonte: INEP, 2018.

Tabela 8 - Índices IDEB por faixa escolar da rede pública do município de Recife, 2018

4ª série / 5º ano		8ª série / 9º ano						3ª série EM							
Município ⇩	Ideb Observado							Metas Projetadas							
	2005 ⇩	2007 ⇩	2009 ⇩	2011 ⇩	2013 ⇩	2015 ⇩	2017 ⇩	2007 ⇩	2009 ⇩	2011 ⇩	2013 ⇩	2015 ⇩	2017 ⇩	2019 ⇩	2021 ⇩
Recife	3.3	3.8	4.1	4.1	4.3	4.6	5.0	3.3	3.7	4.1	4.4	4.6	4.9	5.2	5.5

4ª série / 5º ano		8ª série / 9º ano						3ª série EM							
Município ⇩	Ideb Observado							Metas Projetadas							
	2005 ⇩	2007 ⇩	2009 ⇩	2011 ⇩	2013 ⇩	2015 ⇩	2017 ⇩	2007 ⇩	2009 ⇩	2011 ⇩	2013 ⇩	2015 ⇩	2017 ⇩	2019 ⇩	2021 ⇩
Recife	2.4	2.3	2.8	3.1	3.5	3.9	4.4	2.4	2.6	2.9	3.4	3.7	4.0	4.3	4.6

4ª série / 5º ano		8ª série / 9º ano						3ª série EM							
Município ⇩	Ideb Observado							Metas Projetadas							
	2005 ⇩	2007 ⇩	2009 ⇩	2011 ⇩	2013 ⇩	2015 ⇩	2017 ⇩	2007 ⇩	2009 ⇩	2011 ⇩	2013 ⇩	2015 ⇩	2017 ⇩	2019 ⇩	2021 ⇩
Recife							3.9							4.1	4.4

Fonte: INEP, 2018.

Tabela 9 - Índices IDEB por faixa escolar para a E.E. São Judas Tadeu, 2018

4ª série / 5º ano		8ª série / 9º ano		3ª série EM											
Escola ⇩	Ideb Observado							Metas Projetadas							
	2005 ⇩	2007 ⇩	2009 ⇩	2011 ⇩	2013 ⇩	2015 ⇩	2017 ⇩	2007 ⇩	2009 ⇩	2011 ⇩	2013 ⇩	2015 ⇩	2017 ⇩	2019 ⇩	2021 ⇩
ESCOLA SAO JUDAS TADEU	3.1	2.9	4.3	3.5	4.2		**	3.1	3.5	3.9	4.2	4.5	4.8	5.1	5.4

4ª série / 5º ano		8ª série / 9º ano		3ª série EM											
Escola ⇩	Ideb Observado							Metas Projetadas							
	2005 ⇩	2007 ⇩	2009 ⇩	2011 ⇩	2013 ⇩	2015 ⇩	2017 ⇩	2007 ⇩	2009 ⇩	2011 ⇩	2013 ⇩	2015 ⇩	2017 ⇩	2019 ⇩	2021 ⇩
ESCOLA SAO JUDAS TADEU	2.4	2.1	2.2	3.2	3.2	3.5	*	2.5	2.7	3.1	3.5	4.0	4.2	4.5	4.8

4ª série / 5º ano		8ª série / 9º ano		3ª série EM											
Escola ⇩	Ideb Observado							Metas Projetadas							
	2005 ⇩	2007 ⇩	2009 ⇩	2011 ⇩	2013 ⇩	2015 ⇩	2017 ⇩	2007 ⇩	2009 ⇩	2011 ⇩	2013 ⇩	2015 ⇩	2017 ⇩	2019 ⇩	2021 ⇩
ESCOLA SAO JUDAS TADEU							*								

Fonte: INEP, 2018.

Ressalva-se que a metodologia utilizada para o cálculo do IDEB 2017 foi alvo de críticas. Ela contraria a portaria que regulamenta a avaliação e altera os resultados, beneficiando alguns Estados em detrimento de outros. Apesar dos indicadores terem apontado uma melhoria no IDEB em relação aos anos anteriores (Tabela 7, p.51), a educação é uma das fontes de insatisfação nas conversas realizadas, como visto neste trecho:

Ninguém quer entrar dentro de uma comunidade periférica pra sentir, pra viver, né, os terrores daquele local. E o terror que eu falo é que, tipo, não é fácil você ver um menino de 13 anos engravidar uma menina de 11 anos, onde a mãe vive de bico, onde a família tem 12 pessoas, onde parte da família tem dia que come outra não e você tem ciência disso, tem certeza disso, porque você vê e você diz 'o que que a gente faz?', né. O que que a gente pode fazer pra modificar diversos quadros semelhantes a esse? Você não vive num espaço onde a menos de 100 metros é um matadouro de pessoas. A sede tá aqui, mais na frente é lugar onde consome drogas, é ponto e é onde mata pessoas. Então assim, né... Eu com 15 anos meus amigos morreram nesse campo. É menos de 100 metros, a gente tá aqui dá pra ver o campo, ou seja, é um cemitério, né. É complicado viver numa comunidade... [trecho incompreensível] esgoto, que não tem saneamento, que não tem educação. A única escola do bairro, estadual, é essa e veja a escola como é que tá. Você precisa olhar por fora que você entende como funciona dentro, num é?! Porque se o dentro funcionasse, por fora não estaria da forma que está, né. Então, assim, fora as outras demandas, né, que a gente sabe que acompanha todas as comunidades, né. (Wanessa, primeira entrevista)

As consequências da ausência/ignorância de planejamento familiar e de educação sexual, a fome, o desemprego e os subempregos, a violência, o tráfico de drogas, a falta de saneamento básico adequado e de educação formal de qualidade são o que ela chama de *terrores* de uma comunidade periférica como Chão de Estrelas. Seus moradores vivenciam diariamente carências na ordem da infraestrutura urbana e da mínima dignidade humana.

A filósofa Marilena Chaui (1994) discute a dicotomia entre os polos da carência absoluta e do privilégio absoluto, sobre a qual, segundo ela, se apoia a estrutura autoritária da sociedade brasileira. Por serem específicos e particulares, uma carência e um privilégio não podem ser universalizados em direitos sem se constituírem em, ou deixarem de ser privilégios, portanto, é inviável o estabelecimento da democracia nestes moldes. Segundo ela, a carência anseia ser preenchida e superada pelos governantes, gerando dependência e fragilidade nas formas de organização dos movimentos sociais.

Nesse breve levantamento, notamos que as condições de moradia, educação, esgotamento sanitário, violência e desigualdade de renda situa a Comunidade de Chão de Estrelas no polo da carência. As organizações comunitárias visando a reivindicação das demandas locais são formas de mobilização encontradas pela população para confrontar e fazer embate ao Estado, tornando-os de

certa forma dependentes de soluções dos mesmos governantes que os mantêm com tais necessidades, em um ciclo vicioso.

Cabral (2013, p.233) já afirmava ter sido a reivindicação pela moradia a primeira demanda que despertou a necessidade da organização comunitária local através da União dos Moradores de Chão de Estrelas (1981). Outras mobilizações em conjunto elencadas por ele foram: Escola Comunitária União de Chão de Estrelas (1982); Sopa Comunitária: a Fome Mata Sem Sangrar (1983), Movimento Cultural Desperta Povo (1985), Centro de Organização Comunitária Chão de Estrelas (1985), Padaria Comunitária Chão de Estrelas (1985), Rádio Comunitária Chão de Estrelas (1985), Time Chão de Estrelas Futebol Clube (1985), Posto de Saúde Comunitário Chão de Estrelas (1987), Centro de Educação e Cultura Daruê Malungo (1988), Tribo Guaianases (1988), Juventude Futebol Clube (1990), Grupo de Mulheres de Chão de Estrelas (1991), Balé Afro Raízes Culturais (1992), Estrela Real Futebol Clube (1993), Associação Folclórica Danadinha na Roça (1996), Milan Futebol Clube (1997), Creche Comunitária Chão de Estrelas (1998), Grupo de Mães de Chão de Estrelas (s/d.), Grupo de Artesanato (s/d.), Centro de Animação Cultural Estrela do Forró (s/d.); Gafieira do Mô (s/d.); Centro Comunitário Irmã Terezinha (2010). Todas essas iniciativas reiteram as necessidades, carências e direitos demandados pelos diferentes moradores locais.

Não cabe ao escopo deste estudo verificar a existência e as atividades atuais desses grupos, sendo importante entender que na Comunidade há um histórico de organização e mobilização comunitária. Apesar de sua constituição relativamente recente enquanto Comunidade de Chão de Estrelas, a população residente foi, em geral, historicamente destituída de acessos aos seus direitos, condições salubres e seguras de vida. Portanto, é possível que sujeitos com experiência anterior de mobilizações e/ou repressões, cuja resistência tenha contribuído subjetiva ou ativamente para as organizações locais, atuem com maior eficácia do que a dependência de benesses públicas.

É importante ressaltar que as mobilizações atuais do Maracatu são continuidade das experiências anteriores do grupo. Como exemplo, o seguinte trecho escrito por Cabral (2013, p.154) relata um momento de manifestação política do grupo: “Ivaldo Marciano do ‘Maracatu Nação Cambinda Estrela’, que com seus atabaques várias vezes fomos fazer barulho na entrada do prédio Sede da Prefeitura, reivindicando solução para o problema das enchentes do Jacarezinho”.

As mobilizações comunitárias direcionadas às reivindicações por melhores condições de vida baseadas nas experiências naquele território são o que denominamos de lutas neste texto. Segundo Lefebvre (1991, p.21),

On empregamos nossas energias práticas (aquelas de que todo indivíduo dispõe enquanto ser social), para fortificar as instituições, as ideologias existentes - o Estado ou uma igreja, um sistema filosófico ou uma organização política - e ao mesmo tempo nos empenhamos em consolidar o cotidiano sobre o qual se estabelecem e se mantêm essas 'superestruturas'; *on* nos dedicamos a 'mudar a vida'.

As lutas aqui servem à tentativa de *mudar a vida*, à tentativa de alcançarem condições mais dignas de existência humana. Nesse sentido, no caso do Cambinda Estrela, Wanessa nos conta que:

A luta ela é diária, num é?! As bandeiras são essas de luta: racismo, intolerância, o preconceito, num é, o combate à discriminação, num é, a tudo isso que nos cerca. A quem nós somos, né. Aqui dentro você tem o trans, você tem o bi, você tem o gay, você tem a lésbica, você tem o idoso, você tem a criança, você tem o negro, você tem o amarelo, você tem o mestiço, você tem as solteiras, você tem as casadas, você tem ainda os viúvos, você tem a mãe solteira, você tem o pai solteiro, você tem de tudo aqui dentro. Então esse tudo é que faz tuas lutas todos os dias, né. Não adianta a gente dizer 'ah, a gente luta só...', não! A gente luta todos os dias por tudo, a gente luta por uma escola melhor, a gente briga pra que o sistema de Compesa [A Compesa é a empresa que detém a concessão dos serviços públicos de saneamento básico no Estado de Pernambuco. Seu principal acionista e controlador da empresa é o governo do Estado de Pernambuco] venha consertar num sei o que, a gente briga pra não sei o que, a gente faz aquilo, né, a gente vive sempre brigando com os órgãos públicos pra poder ter mais caminhos, né. (Wanessa, primeira entrevista) [inserção nossa]

As lutas estabelecidas pelo grupo são diárias por serem frutos de necessidades cotidianas de seus integrantes, sejam elas ligadas às opressões sociais, à educação ou às necessidades básicas, como sistema de abastecimento de água. Na conformação da territorialidade da manifestação cultural está o todo: a constituição social do grupo; o acesso à água, luz e esgoto; a produção de todos os componentes estéticos e simbólicos das apresentações; a educação e o trabalho formal de seus membros; as liberdades de expressão; as condições subjetivas de vida etc.

Wanessa nos fala do sistema de abastecimento de água e da escola, delimitando de forma direta as lutas por condições de moradia, serviços urbanos e educação; das mobilizações contra o preconceito e a intolerância. Ela também descreve quem são os sujeitos integrantes do grupo a partir de adjetivos e substantivos significadores de lutas: transexuais, bissexuais, gays, lésbicas (LGBTQI's: Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais, Transgêneros, Queer, Intersexos); negros, amarelos, mestiços (raça); solteiras, casadas, mães solteiras (feminismo); bandeiras de combate às opressões, respectivamente, LGBTQIfobia, racismo e machismo.

Nos flyers veiculados em redes sociais (Figura 7 e Figura 8, p.57), notamos que as atividades realizadas pelo grupo perpassam o discurso de combate a opressões e as necessidades da

Comunidade. Elas revelam/interpelam por imagens ou chamadas, o combate à intolerância religiosa e o acesso à educação, principalmente.

Figura 7 - Flyers de atividades no Centro Cultural Cambinda Estrela veiculados em rede social em 2018



Fonte: FACEBOOK (Wanessa), 2018.

Figura 8 - Flyers de atividades no Centro Cultural Cambinda Estrela veiculados em rede social em 2017



Fonte: FACEBOOK (Wanessa), 2017.

Percebemos a absorção desse discurso pelo grupo em função do reconhecimento e da identificação com tais bandeiras, o que nos remete a Orlandi (2007, p.19) quando afirma que “As palavras simples do nosso cotidiano já chegam até nós carregadas de sentidos que não sabemos

como se constituíram e que no entanto significam em nós e para nós”. As lutas históricas embutidas nos termos *consciência e resistência negra, mulheres negras, identidades e LGBTs* são utilizadas pelo grupo com a intenção de significar sua potência como forma de resistir ao contexto cotidiano do Cambinda Estrela.

A intolerância religiosa, por exemplo, segundo relato de uma integrante do Maracatu, vem crescendo nos últimos anos, principalmente, pelo aumento do número de *protestantes* na Comunidade. De acordo com ela, tais religiosos reclamam e denunciam as atividades do Centro Cultural Cambinda Estrela às instituições de segurança pública, dificultando ou impedindo suas realizações. Demonstrativo do acirramento desses preconceitos é a criação do Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa, dia 21 de janeiro, por meio da Lei nº 11.635, de 27 de dezembro de 2007, sancionada pelo então presidente Lula (PT, 2003 – 2010).

Absorver slogans como *Racismo não, Consciência e Resistência Negra, Identidade* em seu cotidiano significa somar-se a outras organizações que também percebem o Estado enquanto dificultador no acesso e na garantia por direitos. Assim, ponto importante da fala anterior é a taxativa dos órgãos públicos como obstáculos para que se possa *ter caminhos* mais abertos e facilitadores das ações dos movimentos. Exemplo das dificuldades apresentadas pelo Estado é a necessidade do Maracatu se manter como pessoa jurídica, uma disputa entre o registro oficial e a informalidade relatada por Wanessa:

A gente tem que... nós nos mantemos como pessoa jurídica, então nós temos que pagar os mesmos tributos que empresas pagam num é?! Poucas coisas nós não pagamos, mas a gente paga diversas coisas, diversos tributos, diversas contas, podemos dizer assim, junto ao Estado, num é?! E isso vai embora, boa parcela do dinheiro que poderia ser revertido em outra coisa também, né. (Wanessa, primeira entrevista)

A sobrevivência material do grupo é garantida por contribuições de parceiros, por apresentações pagas ou editais voltados à cultura, mantendo-os na disputa cotidiana entre formalidade e informalidade para garantir sua existência. Em nossas conversas, Wanessa compartilhou informações acerca de números e disputas enfrentadas por eles em busca de remunerações, porém, não as exporemos aqui. Interessa-nos as formas de organização encontradas por eles para suprir as necessidades materiais próprias e as demandas da Comunidade. Acerca disso, chegamos a definição dada por Wanessa das atividades realizadas pelo Cambinda enquanto um *projeto social*:

Então, um projeto social, do meu ponto de vista, é... são atividades, é, de fato que são realizadas. Oficinas, cursos, que é uma forma de manter a questão do patrimônio mesmo imaterial, uma forma de salvaguardar o nosso patrimônio que é o Maracatu. Se você não tem oficina, você não passa saber, né, e se você não mantém, você não consegue formar essas pessoas, começar a construir nessas pessoas um, um, como é que chama, um pensamento crítico social, né. Se ela tá envolvida em uma oficina tal, né, se ela participa de diálogos, de seminários, a gente, queira ou não queira, tá mexendo com essas pessoas. Tá buscando algo, tá incentivando ela a estudar, a conhecer, a procurar. Então, o projeto social ele tem que ser voltado pra isso, pra formação mesmo, né, humana, num é?! [...] Se eu trabalho, se eu me denomino aqui no Centro Cultural como um Quilombo de Chão de Estrelas, então, eu vou trabalhar o perfil dessas pessoas e o que elas vão precisar pra poder ser inseridas de fato na sociedade, né. Então, muitas vezes a gente vai atrás de meios, né. Ah, tem cursos gratuitos no SENAC, então vamos inscrever uma galera que quer, vamos criar possibilidades, vamos fazer testes e vamos ver se essa galera tá pronta. Se não tá pronta, vamos montar aulas de reforço, sala de alfabetização. Isso é projeto social. Projeto social ele tem que tá nesse meio termo, ele tem fazer essa produção com as pessoas. Pra pessoas encontrarem caminhos e continuar fazendo o que gosta, porque senão vai acontecer o que a gente vê de fato, né. Toca Maracatu, participa de Coco ou outras coisas, qualquer outros grupos, se envolve com tráfico, morreu. Pronto! Acabou a história da pessoa. Só serviu praquele negócio ali. Um projeto social é isso. Não foge muito disso não. (Wanessa, segunda entrevista)

O projeto social engloba a organização das atividades como forma de manutenção do saber fazer, a captação de recursos materiais e humanos para a realização de tais atividades e o papel do grupo em suprir as carências sociais e educacionais. Consiste em utilizar-se da cultura como agregador do social em ebulição. Esse por ser constituinte do quilombo pode contribuir para criar um pensamento social crítico e auxiliar na manutenção da vida. Isto é, a territorialidade que guarda a existência do próprio território.

Quando ela se refere a *tocar Maracatu* ou *participar de Coco* como insuficientes para manter os sujeitos conscientes de suas práticas individuais dentro da práxis social, ela nos dá pistas de que a cultura por si só, enquanto lazer, não é satisfatória para a existência daquele território. Ela precisa ser conjugada à educação e identificação social, sendo esta aqui representada pela possibilidade do que agrega a condição/situação do quilombo. Assim,

O Maracatu não é só cultura, não é só palco, não é só festa, não é só aquele oba-oba de momento, né. O Maracatu ele tem pessoas, as pessoas têm que ser valorizadas, as pessoas têm que ser respeitadas, num é?! Porque, se não tiver as pessoas, não tem Maracatu, entendeu? Se não tiver pessoas não tem Maracatu. As pessoas são o Maracatu! (Wanessa, primeira entrevista)

Enquanto *palco, festa, oba-oba de momento* a manifestação cultural é transitória e insuficiente para definir o que representa em sua completude para seus integrantes ou aqueles que se beneficiam de suas ações. Estende-se além do que ela chama de *só cultura* para definir-se nas *pessoas* que o fazem. As

relações sociais entre os integrantes e as marcas que imprimem na própria tradição do Maracatu asseguram a existência e a resistência do território do grupo, sem isso *não tem Maracatu*.

Neste ponto, a respeito do Maracatu Nação Cambinda Estrela, já ampliamos o entendimento do espaço histórico e geográfico onde se situa e delineamos melhor quem são os sujeitos que constituem a rede de relações sociais de seu território, bem como as forças externas que afetam sua atuação²³. Foi possível ainda identificar linhas que costuram essas relações: educação e quilombo. Portanto, no Capítulo 03, retomaremos essas linhas de reflexão em conjunto com a percepção que as interlocutoras têm de cultura, discutindo também a ideia de lazer, acima citada, para que possamos entender mais e melhor as estratégias selecionadas pelos grupos na apropriação do elemento cultural como forma de inserção no espaço. O Capítulo 02 a seguir traz uma análise similar a realizada no presente Capítulo voltada para o Coco de Umbigada através das falas de Beth de Oxum, com dados estatísticos e levantamento bibliográfico sobre o grupo.

²³ Caso interesse maior compreensão visual e sonora das manifestações do Maracatu Nação Cambinda Estrela sugerimos acessar as seguintes páginas:

Facebook: Perfil de Wanessa (<https://www.facebook.com/maracatu.estrela>)

Blog: Centro Cultural Cambinda Estrela (<http://cambindaestrela.blogspot.com/>)

Vídeos: Canal Centro Cultural Cambinda Estrela (<https://www.youtube.com/user/wanessathebest>)

Desfile Carnaval 2019 (<https://www.youtube.com/watch?v=oar0p2oHDwc>)

CAPÍTULO 02: Tá na hora do pau comer

Tá na hora do pau comer
Pro povo preto (índio) ser respeitado
Tá na hora do pau comer
Povo de terreiro ser protagonizado
Tá na hora do pau comer
Pra aparecer na televisão
Tá na hora do pau comer
Pra derrubar as concessão
Tá na hora do pau comer
Chegou os Pontos de Cultura
Tá na hora do pau comer
Pra foder com a estrutura
Tá na hora do pau comer
Trazendo arte insurgente
Tá na hora do pau comer
Fazendo a cabeça da gente
(Tá na hora do pau comer
Coco de Umbigada)



Centro Cultural Coco de Umbigada | 16 jul. 2018
Beth de Oxum no Centro Cultural | 16 jul. 2018
Beco da Macaíba, Sambada de Coco | 01 dez. 2018

Coco de Umbigada: festa e militância na Comunidade do Guadalupe

Eu sou Mãe Beth de Oxum, sou Yalorixá do Ilê Asê Oxum Karê, terreiro da Umbigada, terreiro que cultua o Orixá, mas também a Jurema Sagrada. Coordeno o Ponto de Cultura Coco de Umbigada e faço parte aqui também do Coletivo de Comunicadores Livres da Rádio Amnésia. (Beth de Oxum, primeira entrevista)²⁴

Sou coquista do Coco de Umbigada, esse grupo vem do século passado, vem com os avós. Na realidade, ele ficou parado durante muito tempo com a morte dos Mestres e, exatamente há 20 anos atrás, a gente retomou ele. Eu, Quinho - meu marido -, os filhos... Então a gente juntou a comunidade, juntou a família, juntou o terreiro, juntou a escola - eu sou educadora também - e voltamos a fazer essa brincadeira do Coco, voltamos a articular essa brincadeira na família, a acreditar que outra cidade é possível a partir da nossa intervenção com a cultura. A gente coloca a cultura na centralidade da discussão política hoje de ressignificar o território. (Beth de Oxum, primeira entrevista)

Eu sou daqui de Olinda, sempre morei aqui no Guadalupe, sempre convivi com as brincadeiras populares de muito perto, na vizinhança, na parentada sempre tem um ou outro que tem um boneco, que tem um... Um boneco de Olinda, né, quer dizer, uma troça, um bloco carnavalesco. Eu aqui, no Guadalupe, vizinha de Dona Aurinha do Coco, de Dona Selma do Coco, do Cariri²⁵, né. Próximo do Homem da Meia Noite²⁶, dá pra ir andando assim, tudo muito perto. Perto dos Candomblés, perto de... Então, é assim, isso favoreceu muito. Uns 30 anos atrás eu também ajudei a fundar alguns Afoxés aqui em Pernambuco, dirigi inclusive alguns, exemplo do Alafin Oyó [Afoxé Alafin Oyó, fundado em Olinda, em 1986], né, fui uma das diretoras, como Martinha foi, Mãe Lúcia foi... vários foram os... Depois eu comecei a tocar nos Maracatus e fui uma das primeiras mulheres a tocar Maracatu aqui em Pernambuco. [...] Depois eu comecei a tocar com Dona Selma, toquei com Dona Lia. Toquei com Dona Lia quase dez anos, fui para a Europa duas vezes com ela, circulei o Brasil e o mundo. Conheci muita gente, muita gente importantíssima da música, como o Mestre Daci do Jongô, Zé da Velha, Silvério Pontes lá do Rio de Janeiro. Tanta gente... Miriam Makeba lá da Europa, Duduna, Dona Jovelina Pérola Negra... Tanta gente que a gente encontrou no caminho! Eu como percussionista, e me inspirei muito assim né. Essas mulheres, né, essas mulheres negras, essas mulheres fortes que a cultura popular aqui em Pernambuco tem na mulher uma representação muito forte, são matriarcas, são mulheres muito fortes, muito guerreiras, que levam o Coco, o Maracatu, levam o Afoxé, levam Ciranda²⁷. Assim, nessa personificação de protagonismo, isso é importante, e eu me reconheço nesse lugar também, aprendi com essas... [trecho incompreensível] aí que trabalhei com elas. (Beth de Oxum, primeira entrevista) [inserção nossa]

Mãe Beth de Oxum é como Maria Elizabeth Santiago de Oliveira se declara em nossa primeira entrevista, denominação que carrega do seu cargo de Yalorixá ou mãe-de-santo. A importância da religião em sua vida é intrínseca ao seu próprio nome, à sua existência. Nossa

²⁴ Entrevista concedida por Maria Elizabeth Santiago de Oliveira, Beth de Oxum, no Centro Cultural Coco de Umbigada, Olinda, 16 jul. 2018 (nota extensa a todas as citações da *primeira entrevista* com a liderança cultural).

²⁵ Troça Carnavalesca Mista Cariri Olindense, troça mais antiga do carnaval de Olinda. As troças são pequenas agremiações de frevo que desfilam pelas ruas durante o carnaval.

²⁶ Clube Carnavalesco de Alegoria e Crítica O Homem da Meia-Noite, troça carnavalesca conhecida pelo boneco gigante O Homem da Meia-Noite. Desde 2006, é Patrimônio Vivo de Pernambuco.

²⁷ Ciranda é uma manifestação cultural originária no litoral norte e na Zona da Mata Norte de Pernambuco. Dançada em roda de mãos dadas, tem passo simples e nenhuma restrição de idade ou sexo. Os cirandeiros ou cirandeiras, como são chamados os brincantes, giram a roda em sentido anti-horário ao som das cantigas puxadas pelo mestre cirandeiro.

interlocutora é responsável pela condução das atividades do terreiro de Candomblé e de Jurema denominado Ilê Asê Oxum Karê, fundado em 2009. Quando o denomina de *terreiro da Umbigada*, ela evidencia a conjunção das duas atividades na sua percepção: o terreiro de religião de matriz afro-indígena e a manifestação cultural do Coco de Umbigada.

Ela, mulher, é também coquista, percussionista, olindense, moradora do Guadalupe, educadora, mãe, casada, coordenadora do Ponto de Cultura Coco de Umbigada e integrante do Coletivo de Comunicadores Livres da Rádio Amnésia. Suas falas carregam algumas das experiências enquanto sujeito, as quais perpassam suas vivências em meio àqueles que fazem cultura e às diferentes manifestações, como Maracatu, Afoxé e Ciranda.

Tais experiências diretamente ligadas às relações e às espacialidades têm na vizinhança a proximidade espacial e os caminhos favoráveis aos acontecimentos que afetaram e construíram a *personificação do protagonismo* na imagem de Mãe Beth de Oxum. Imagem já bastante consolidada e a partir da qual ela primeiro se apresenta a nós. Retornando a tentativa de não divisão do sujeito, podemos dizer que, de certo modo, nossa interlocutora acumula as situações empíricas acima descritas na imagem plural que contém distintas posições discursivas assumidas por Beth, repletas de significações.

Segundo ela, o Coco de Umbigada é composto pela comunidade, pela família, pelo terreiro, pela escola, sendo o Coco de Roda uma brincadeira articulada na sua família, e instrumento de ressignificação do território através da cultura. Esta tem papel central na discussão política e na intervenção no espaço urbano, sendo peça fundamental na crença de que *outra cidade é possível*.

Bastos (2011) conta que a Samba de Coco do Guadalupe originou-se nos séculos XVIII e XIX na família Barbosa residente em Aldeia de Paratibe, na cidade de Paulista (Figura 1, p.33). À época, os Mestres de Coco João Amâncio e Zé da Hora eram os protagonistas da Samba e, após seus falecimentos, as atividades da manifestação cultural foram interrompidas. De acordo com Bastos (2011, p.48),

Em junho de 1998, a musicista, mobilizadora e articuladora social Maria Elizabeth Santiago de Oliveira, a Beth de Oxum, retomou a luta pela tradição ancestral da Samba de Coco junto com seu marido, o músico percussionista José Carlos Barbosa, de nome artístico Quinho Caetés, e os filhos, Oxaguiam, Ialodê, Mayra e Ynaê – herdeiros familiares da brincadeira, respectivamente neto e bisnetos dos referidos Mestres de Coco.

A origem e perpetuação familiar da manifestação cultural do Coco, na família de Beth, delimita a organização interna do grupo, de conformação fixa, na lógica de conjunto musical (mais

evidente nos shows de palco realizados pelo Coco de Umbigada). Parece-nos que a responsabilidade pela manifestação recai principalmente sobre Beth, familiares e alguns integrantes mais ativos e que a comunidade, o terreiro e a escola sejam agregados e fortalecedores durante as Sambadas e em algumas atividades do cotidiano. Tal entendimento relativo à organização do Coco deriva dos contatos realizados, das conversas formais e informais e do acompanhamento das atividades mais recorrentes. Para Beth, o Coco de Roda e a Sambada de Coco são distintos:

O Coco e a Sambada, né. Porque tem o Coco, a brincadeira, e tem a Sambada, que é esse elemento mais político de agregação, de mudança do território. A Sambada é o que tem de mais... eu acho, nesse sentido, insurgente. De surgir um novo movimento ocupando ruas, praças, becos, dando o tom de uma mudança e articulando a comunidade a partir da música, mas com uma perspectiva de mudança, de fazer do nosso jeito aquela cidade. (Beth de Oxum, primeira entrevista)

Bastos (2011, p.51) destaca que “Na perspectiva de manutenção, salvaguarda e continuidade, a Sambada valoriza a diversidade cultural da manifestação do Coco e suas vertentes e promove a difusão desta brincadeira”. A Sambada é o momento de efusão da *brincadeira* do Coco, a intervenção direta no espaço urbano capaz de articular a comunidade através da cultura, quando ficam evidentes as *marcas do vivido*.

A Sambada implica na apropriação do espaço, é quando no território torna-se explícita toda sua territorialidade simbólica e funcional. O elemento Coco é o agregador da manifestação Sambada, ou seja, é o que dá sustentabilidade para a construção do território *insurgente*, sendo insurgente, nas palavras de Beth:

É o que não tá posto, é o que não tá acertado, é uma coisa que vem da natureza da mudança. Surge... Surge! Vem da necessidade de aparecer pra mudar paradigmas. (Beth de Oxum, primeira entrevista)

Pensando nas determinações ao uso do espaço público urbano, a simples manifestação do Coco, com seus instrumentos, toques e sujeitos perpetua o questionamento do que *tá posto*. Além dos controles formais de horário e autorização para utilizar as ruas, o Coco de Roda tem data marcada no calendário anual, pois em Pernambuco a cultura é setorizada em Ciclo Carnavalesco, Ciclo Junino e Ciclo Natalino, com editais específicos e dias para início e fim. Quando a Sambada do Coco de Umbigada acontece todos os meses, rompe a programação concebida para a cultura, conforme nos conta Beth:

O Coco não pode ser uma brincadeira só no Ciclo Junino como o colonizador colocou, porque isso é coisa do colonizador. Maracatu é do Carnaval, Cavalo-Marinho²⁸ é do Natal, o Coco é do São João... [trecho incompreensível]. O Coco é todo dia, se você quiser sambar todo dia, por que a gente não pode sambar todo dia? Então gente... isso foi muito importante a gente afirmar isso ao longo desses 20 anos. Todo mês tem Coco, porque Coco a gente fazia, nossos avós faziam... Aí só para o ano no São João, né. E a gente quebrou esse ciclo do colonizador e botou. [...] A gente tirou ele daquele livro lá atrás, daquela página que ficava lá atrás do livro, distante. (Beth de Oxum, primeira entrevista) [inserção nossa]

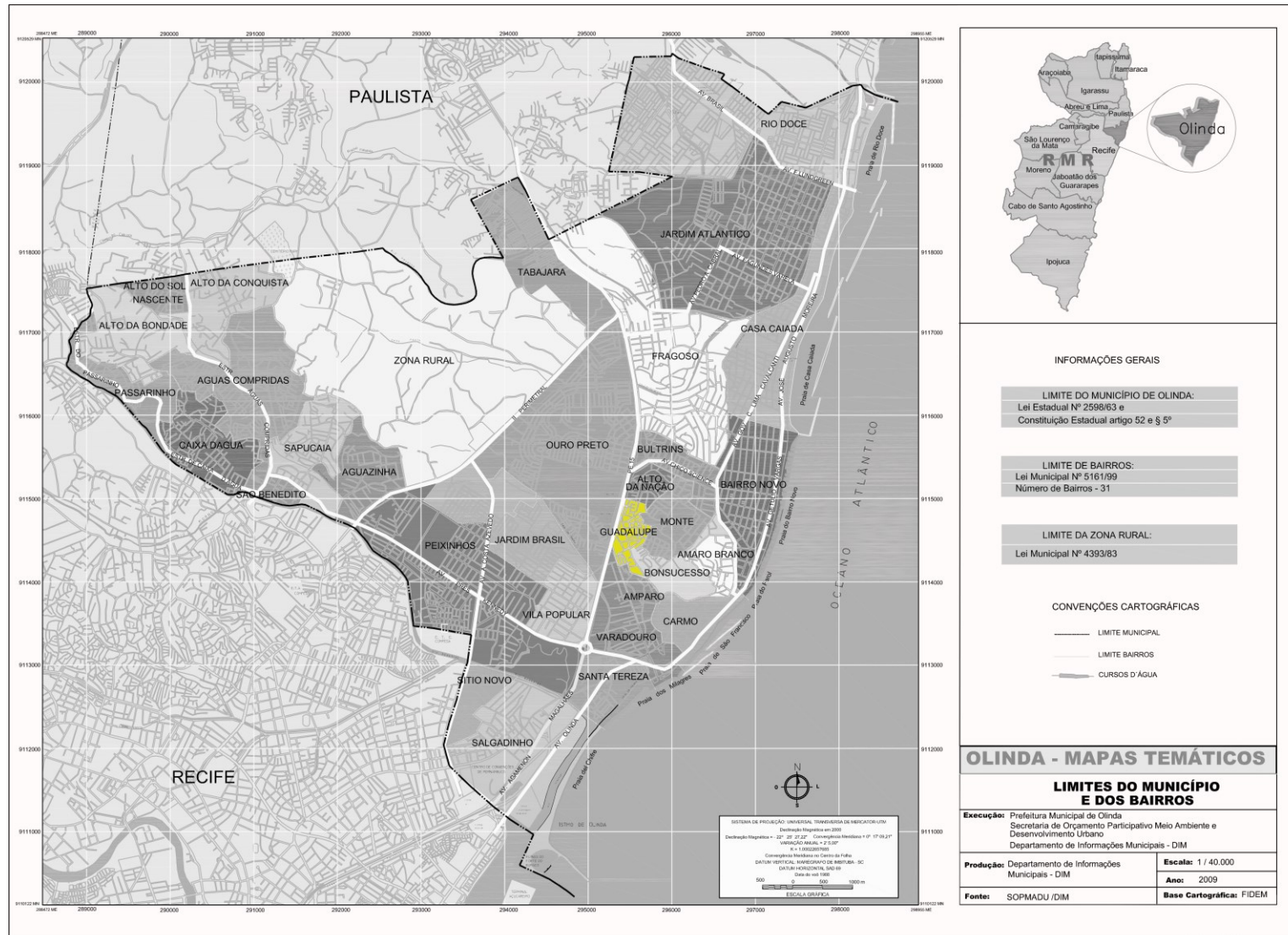
A insurgência quebra a lógica vertical de organização do calendário oficial e, conseqüentemente, dos calendários individuais dos grupos a partir da apropriação do espaço urbano com o Coco nos momentos que seus articuladores acharem conveniente e necessário, não apenas nas brechas que lhe são permitidas. Ser insurgente é uma das marcas do Coco de Umbigada, já incrustada na personificação do protagonismo incorporada por Beth. Exemplo disso é a utilização de tecnologias de comunicação e informação para veicular conteúdos relacionados às culturas marginalizadas através da Rádio Amnésia (frequência 89,5 mega-hertz) e a identificação de nossa interlocutora enquanto comunicadora.

A jornalista Michelle Silva (2017) registra que a Rádio Amnésia teve início em 2006, a partir de oficinas de rádio livre²⁹ desenvolvidas pelo Coletivo Nordeste Livre, oriundo da Bahia, no Centro Cultural Coco de Umbigada, no bairro do Guadalupe (Figura 9, p.66), em Olinda. Depois de concluir o projeto, os equipamentos utilizados foram deixados, temporariamente, na sede do grupo, que se empenhou em deles se apropriar. Em relato concedido à jornalista Carolina Gutierrez (2009), Beth conta que quando os membros do Coletivo retornaram para buscar os equipamentos, eles não puderam devolver, pois já estavam desenvolvendo uma programação para a Rádio.

²⁸ O Cavalo-Marinho é um folguedo realizado na Zona da Mata Norte de Pernambuco e Sul da Paraíba pelos trabalhadores rurais. Consiste em um teatro popular com personagens, músicas e danças específicas. As histórias narradas retratam o cotidiano local, presente e passado.

²⁹ “Em um tipo ideal, o que se aproxima mais da produção cultural de uma rádio livre é uma outra faixa bem marcada, a da cultura do cotidiano, ou aquela que é formada pelo conjunto dos modos de ser, pensar, falar e agir de uma dada formação social que é delimitada por territórios ou por identidades comuns, agrupadas através de uma geografia não-oficial” (NUNES, 1995, p.116). Segundo Gutierrez (2009, p.27), “Quando falamos de mídia livre, utilizamos tal conceito a partir de dois recortes: 1) O compartilhamento horizontalizado (com a possibilidade crescente de compartilhamento em redes); 2) A não-dependência de mecanismos de mercado”.

Figura 9 - Delimitação dos bairros de Olinda com destaque para o bairro do Guadalupe, 2009



Fonte: CASA DO PATRIMÔNIO DE PERNAMBUCO, 2009; modificado por ORNELAS, 2019.

Em 2009, o Centro Cultural ganhou o Edital Pontos de Mídias Livres, do então Ministério da Cultura (MinC), extinto pela Medida Provisória nº 870/2019, o que viabilizou a compra de equipamentos próprios. Tal Edital visava reconhecer e estimular iniciativas de coletivos culturais que utilizassem de mídia livre de forma participativa (SILVA, 2017). Em 2015, o grupo foi novamente contemplado por este edital, em sua terceira edição, e as instalações da Rádio foram ampliadas. Atualmente, está no ar diariamente, com programas realizados pelos integrantes do grupo e por membros da Comunidade, alcançando as cidades de Olinda, Paulista e Recife. Seu slogan é “A rádio que esqueceu do seu dinheiro” e toda a programação é voltada para conteúdos usualmente não abordados pela mídia de grande difusão, conforme relata Beth:

E aí a gente começou a entender essa rádio e reverberar nossa voz aqui na cidade, tocar a música que as rádios não tocam. Pernambuco é muito... Assim, nesse aspecto a gente não tem um rádio que toque a música de Pernambuco, nem o Coco, nem o Maracatu, nem o Afoxé, nem o Cavalo Marinho. E por que não toca? Por que umas músicas em rede, que não traz nada da nossa realidade? Então, assim, tá na hora do pau comer, de virar esse jogo, tá na hora da gente criar nossas mídias, a gente fazer nossas mídias! [...] O que, é domínio econômico é?! Rádio e televisão é só de meia dúzia de famílias de grana?! Então, tem que enfrentar essa elite econômica, né, que detém a comunicação do país também e a gente tá... tá na hora do pau comer, tá na hora de virar esse jogo! (Beth de Oxum, primeira entrevista)

Os questionamentos trazidos por ela acerca do acesso aos meios de comunicação se voltam a indagar a elite econômica detentora do domínio das grandes mídias. O sentido de insurgência desse projeto do Coco de Umbigada é explícito e vai de encontro à tentativa de massificação imposta pelo capital no que tange à produção cultural. Rompendo com o apagamento imposto a essas manifestações, a existência e a resistência da Rádio Amnésia são formas de embate a esse paradigma presente nas redes de comunicações, evidenciadas, na fala anterior de Beth, principalmente, pelos trechos *tá na hora do pau comer, tá na hora de virar esse jogo*. Trechos repetidos em outros momentos das nossas entrevistas, nas músicas do Coco e durante as Sambadas.

Como vimos, a aquisição de equipamentos para a implantação da Rádio foi viabilizada por um edital governamental. No entanto, sua continuidade é ameaçada pelo não reconhecimento oficial como rádio comunitária por parte do anterior Ministério das Comunicações, atual Ministério da Ciência, Tecnologia, Inovações e Comunicações (MCTIC, MP870/2019). Gutierrez (2009, p.59), dando voz aos relatos de Beth, conta que “A rádio que esqueceu do seu dinheiro não se encaixa nos padrões de rádio comunitária. Porém, o verdadeiro paradoxo está no governo. O Estado que promove a expansão (Ministério da Cultura) é o mesmo que tira, que criminaliza (Ministério das Comunicações)”. Aí se instala uma das contradições do Estado e é possível perceber um conflito que

permeia as nossas conversas com Beth: a relação do grupo com o Estado. Na tentativa de compreendê-lo melhor, precisamos investigar as condições de Ponto de Cultura, as redes de articulação do Coco e a intolerância religiosa que afeta o grupo.

Acerca do primeiro item elencado, através do I Edital Público dos Pontos de Cultura do Programa Cultura Viva (Portaria Ministerial nº156/2004), no ano de 2004, o Coco de Umbigada tornou-se Ponto de Cultura. A atuação do MinC, especialmente durante o governo Lula redirecionou as políticas culturais por meio da proposição de um papel mais relevante do Estado no setor de cultura. Tal mudança foi iniciada na gestão de Gilberto Gil na pasta, em 2003, seguida de Juca Ferreira, em 2008.

Na gestão de Gil, procurou-se modificar o conceito de cultura para o negócio, visando incentivar produtos culturais finais, que privilegiassem a inclusão dos processos e modos de vida envolvidos na produção da cultura – o que o então ministro chamava de *visão antropológica de cultura*. O MinC preocupou-se também com a elaboração de políticas voltadas para os setores socioculturais até então desconsiderados pelo governo nesse sentido, dentre eles a cultura popular. Sua proposta continha ações como o Plano Setorial para Culturas Populares (2010), o lançamento de editais específicos, como o Prêmios Culturas Populares, e o Programa Cultura Viva (2004).

Segundo Célio Turino (2010), historiador e ex-Secretário de Cidadania Cultural do MinC (2004-2010), a ideia dos Pontos de Cultura inverte o processo. O governo passa a *reconhecer e potencializar* grupos culturais já existentes nos seus territórios de atuação, ao invés de criar novas iniciativas que possam ser externas e desconectadas das realidades locais, revelando o vínculo entre *fazer cultural* e território. Ele esclarece que:

Ponto de Cultura é um conceito de política pública. São organizações culturais da sociedade que ganham força e reconhecimento institucional ao estabelecer uma parceria, um pacto, com o Estado. Aqui há uma sutil distinção: o Ponto de Cultura não pode ser para as pessoas, e sim das pessoas; deve constituir-se em organizador da cultura no nível local, atuando como um ponto de recepção e irradiação de cultura.

Como um elo na articulação em rede, o Ponto de Cultura não é um equipamento cultural do governo nem um serviço. Seu foco não está na carência, na ausência de bens e serviços, e sim na potência, na capacidade de agir de pessoas e grupos. Ponto de Cultura é cultura em processo, desenvolvida com autonomia e protagonismo social. (TURINO, 2010, p.24)

Em publicação da Assessoria de Comunicação do MinC de 7 de agosto de 2018, ao todo, existiam 3.364 Pontos de Cultura cadastrados, dois quais “2.133 em redes estaduais e municipais, 725 conveniados pelo próprio Ministério, 99 indígenas e 407 certificados por meio da plataforma digital

do Cultura Viva” (BRASIL, 2018). Esses números mostram que menos da metade dos mais de 5 mil municípios no território brasileiro não eram contemplados por tal política.

A gestão do último Ministro da Cultura, Sérgio Sá Leitão (2017-2018) realizou mapeamento da rede de Pontos de Cultura juntamente com a Fundação Getúlio Vargas (FGV). A partir deste estudo, alguns grupos foram retirados da lista de Pontos oficiais, como foi o caso do Coco de Umbigada, e outros foram incluídos, como é o caso do Centro Cultural Cambinda Estrela³⁰.

Acerca da experiência enquanto Ponto de Cultura, Beth relata que:

A partir de 2004 a gente torna-se um Ponto de Cultura com o Programa Cultura Viva, né, programa constituído por Gilberto Gil, no governo Lula, e mais a educação, a cultura, a cidadania integradas, né, com o advento do programa, né. Programa que tirou o Ministério da Cultura do patamar de não dialogar com essas matrizes, de não garantir recursos. Os recursos iam tudo para a elite. Os Pontos de Cultura capilarizou isso, até deu problema muito no passivo disso, porque eles acham que a cultura, essa dita cultura popular, teve muito problema com prestação de conta, mas a própria formação da prestação de conta deles foi um caos, enfim... Mas foi um programa muito importante do ponto de vista social, do ponto de vista do empoderamento, que capilarizou na América Latina, é uma referência na América Latina esse programa. Pegou muitos terreiros de matriz africana, muitas aldeias indígenas, muitos movimentos sociais, ocupações, tá entendendo?! Deu essa... Então a partir daí a gente se articulou com várias redes e pôde também possibilitar arranjos. (Beth de Oxum, primeira entrevista)

Aparentemente, apesar de dificuldades relacionadas ao gerenciamento do próprio Programa, Beth percebe que a implantação dos Pontos de Cultura trouxe ganhos. Dentre esses, há uma maior visibilidade dos grupos da *dita cultura popular*, um diálogo estabelecido com o MinC, a possibilidade de acesso a recursos via editais específicos, prêmios ou repasses anuais, o *empoderamento*, a capilaridade para além dos limites territoriais nacionais, a articulação de redes com parcerias.

Os anos iniciais de implantação e expansão do Programa Cultura Viva foram seguidos de certa estagnação e conseqüente declínio, chegando ao momento atual em que o apoio financeiro aos grupos é incerto ou inexistente e o diálogo entre sociedade e instituições é mais dificultoso. No governo Dilma Rousseff (PT, 2004 - 2016), iniciou-se um período de instabilidade no MinC em relação às medidas progressistas dos anos anteriores. Essas dificuldades tiveram seu ápice no primeiro ano do governo Michel Temer (PMDB, 2016-2018), em 2016, com o anúncio de que o MinC entraria na lista de cortes ministeriais.

³⁰ “Não somos apadrinhados por ninguém, não somos Ponto de Cultura oficial. Nós somos o que o pessoal chama de Ponto de Cultura, como é que isso chama, feito por ele mesmo né. Ponto de Cultura não oficial, podemos dizer assim, porque os Pontos de Cultura eles, pelo menos, recebem valor para trabalhar anualmente, né.” (Wanessa Santos, primeira entrevista). Atualmente, é instável a situação dos Pontos de Cultura em relação ao recebimento de verbas. Não foram encontrados dados oficiais referentes a quantos ainda recebem os recursos e quais as quantias.

Tal ação foi revogada duas semanas após anunciada por pressão popular em todo o país, com a ocupação das sedes estaduais do Ministério, o movimento OcupaMinC (2016), e efetivação de greves e atos políticos. No entanto, a situação de instabilidade e estagnação permaneceu e pode ser ilustrada pela passagem de quatro ministros pela pasta entre 2016 e 2018. Em 01 de janeiro de 2019, como uma das primeiras medidas do governo eleito sob presidência de Jair Bolsonaro (PSL – 2019), a cultura passou a ser gerida via Secretaria Especial de Cultura do Ministério da Cidadania³¹.

Apesar dessa conjuntura, no texto sobre o Cultura Viva, Turino (2013) elencou cinco fatores para o que chamou de *ciclo de 'encantamento/expansão/contenção/declínio'* do Programa, ainda no governo Dilma:

1. O simbolismo da eleição do presidente Lula, devido a sua história de vida, gerou um ambiente propício para a experimentação de novas políticas públicas de caráter participativo;
2. O tripé do Programa Cultura Viva é *autonomia/protagonismo/empoderamento*, o que, invariavelmente, geraria um embate com o controle pretendido pelo Estado. Portanto, a própria base do Programa implicaria na sua perda de controle por parte dos órgãos governamentais;
3. O aparato burocrático estatal, com normas, portarias, decretos e leis, foi de encontro à proposta inclusiva do Programa, resultando em entraves no seu funcionamento;
4. O momento inicial de abertura a novas propostas no início do governo Lula foi substituído por menor vontade política e maior institucionalidade no interior do MinC. Assim, aumentaram as dificuldades à sua continuidade;
5. No governo Dilma, as frestas simbólicas do início do governo do PT, em 2003, não mais existiam. A imposição da técnica e da gestão sobre o Programa reduziu sua fluidez, legitimando os agentes do Estado como *qualificadores* e os representantes da sociedade como *desqualificados*.

Segundo a historiadora Lia Calabre (2018, p.16), acerca do Programa Cultura Viva, “Com todos os problemas operacionais que o mesmo possa ter apresentado ele ocupa um lugar de destaque na criação de políticas culturais contemporâneas”. Para ela, o Programa é referência na transferência de recursos públicos para uma parcela da sociedade anteriormente alijada desse acesso. Ela ainda

³¹ A Secretaria Especial da Cultura apoia projetos culturais por meio da Lei Federal de Incentivo à Cultura (Lei nº 8.313/91), a Lei Rouanet, da Lei do Audiovisual (Lei nº 8.685/93) e também por editais para projetos específicos, lançados periodicamente. (Disponível em: <http://cultura.gov.br/editais-e-apoios/>, acesso em 28 fev. 2019).

destaca o apoio às iniciativas já existentes, a operação em redes de tais iniciativas e as *ações complementares*, como denominou os encontros, as divulgações em mídias, as pesquisas, dentre outros.

Já o sociólogo Antônio Rubim (2017b) evidencia duas potencialidades do Programa: *seu caráter nacional e sua abrangência em termos de diversidade cultural*. A partir dele, o Estado se abriu as comunidades culturais antes excluídas, principalmente por meio dos Pontos de Cultura. Em sua opinião, o Programa expôs o caráter excludente das políticas públicas de cultura e a inadequação entre sociedade e Estado: “Ser coerente com o programa, antes de tudo, é não esquecer seu traço inovador, nem perder seu caráter potencialmente subversivo” (RUBIM, 2017b, p.69).

Em relação à expansão do Cultura Viva para a América Latina, que ganhou o nome de Programa Cultura Viva Comunitária (2010), Rubim (2017a, p.221) analisa que:

Bem distinta da mera cópia, tal ampliação se realizou através de intenso diálogo intercultural com condições e concepções de cada um destes locais assinalados. Desta maneira, o Programa Cultura Viva Comunitária, em processo de rica construção, resultou de um complexo processo de assimilações, trocas e transmutações, que incorporou experiências nacionais e locais diferenciadas, e, simultaneamente, desenvolveu visões comuns e compartilhadas.

Foram realizados três edições do Congresso Latino-americano de Cultura Viva Comunitária³² em 2013 (Bolívia), 2015 (El Salvador) e 2017 (Equador), este último com presença de 18 países da América Latina, estando a realização do próximo marcada para maio de 2019 (Argentina). Em 2013, foi criado o Programa Iber-Cultura Viva, atualmente conta com 11 países: Argentina, Brasil, Chile, Costa Rica, El Salvador, Equador, Espanha, Guatemala, México, Peru e Uruguai (IBERCULTURAVIVA, 2019). É nítida a influência do Programa Cultura Viva na constituição do diálogo entre esses países, principalmente no referente à experiência dos Pontos de Cultura.

Assim como Beth, esses pesquisadores consideram que os avanços deixados pelo Cultura Viva estão relacionados ao empoderamento dos Pontos de Cultura, ao maior diálogo entre comunidades culturais e Estado, à criação de redes, comissões e movimentos coletivos, bem como a realização de encontros, o surgimento do movimento latino americano pelo Cultura Viva Comunitária. Além disso, destacam como ganhos o maior protagonismo das comunidades na formulação e defesa de políticas públicas, a partir também da formação de redes, e o grande número de investigações realizadas juntos aos grupos, sejam acadêmicas ou de institutos de pesquisa.

³² O Congresso Latino-americano de Cultura Viva Comunitária objetiva articular conteúdos, práticas e desafios dos processos territoriais na América Latina de coletivos e redes de cultura (Disponível em: <http://culturavivacomunitaria.com.ar/>. Acesso em 03 abr. 2019).

De acordo com o Relatório final da pesquisa “Programa Cultura Viva: impactos e transformações sociais” (RIBEIRO, BRASIL, 2016), entre 2007 e 2014, havia sido realizados 37 trabalhos de conclusão de curso, 29 dissertações de mestrado e seis teses de doutorado sobre o Programa Cultura Viva e os Pontos de Cultura em diversas áreas de conhecimento. Dentre os institutos de pesquisa, o IPEA realizou duas grandes pesquisas avaliativas, publicadas nos anos de 2010 e 2014, concernentes as práticas dos Pontos e linhas gerais de planejamento participativo para o Programa.

Os grupos adquiriram e/ou passaram a exibir com mais força o que a antropóloga Manuela Carneiro da Cunha (2009), utilizando do léxico marxista, denominou de *cultura para si*. A *cultura em si*, que já possuíam, passou então a ser mais apropriada, mostrada, exposta como expressão de reconhecimento e identidade, quiçá de legitimidade. Evidentemente, há pontos a serem discutidos sobre a necessidade de legitimação externa e suas consequências enquanto estratégia de sobrevivência dos próprios grupos. O enquadramento dos grupos em determinados moldes estéticos, jurídicos, de conteúdo e mudanças nas relações internas e externas merecem análise. Não tange o escopo deste estudo aprofundarmos nas críticas ao Programa, limitamo-nos em compreender o impacto no grupo interlocutor.

Apesar de hoje não ser mais Ponto de Cultura oficial pelas matrizes do Estado, o Coco de Umbigada esteve inserido na política instituída pelo governo PT, desde o primeiro momento. O acesso às verbas, tecnologias, debates e redes foi fundamental para o atual reconhecimento do grupo na comunidade local, em âmbito regional e nacional. Ele foi também importante para a elaboração, consolidação e/ou expansão de atividades como a Sambada de Coco, a Rádio Amnésia e o Contos de Ifá, que falaremos adiante. A partir desse panorama, Beth nos conta as articulações em rede do Coco de Umbigada:

O Programa Cultura Viva foi um programa que deu certo, não deu certo do ponto de vista do fomento que os caras fecharam, né. Mas a capilaridade que isso deu, deu certo sim, muitos centros culturais, muito movimento social articulado, muitas redes. Aí que tá, uma coisa quando vai dando certo, eles toram para poder não dar, passar a não dar, né. Mas, com certeza, foi uma coisa que moveu bastante essa ponta de baixo, sabe?! E, eu dialogo muito com músicos, né, com rede de músicos. [...] A mulher é minha referência. Gosto muito de rede de mulheres. Sou feminina e sou feminista também. Acho que, adoro dialogar com as mulheres, adoro dialogar com as mães de santo, as mães pretas como a gente chama as mais velhas. A gente da ancestralidade africana, a gente respeita muito os mais velhos. [...] A gente tá lá no Conselho [Conselho Estadual de Política Cultural] dialogando, assim, e criando perspectivas de embate. Ó, isso aí não tá bom pra gente, isso aí não é o que a gente quer. Agora, minha rede de articulação são os comunicadores livres, são os mídias livres, os Mestres de cultura popular, as Mães de Santo e a juventude, eu amo. Porque sem juventude não tem mudança. (Beth de Oxum, primeira entrevista) [inserção nossa]

No trecho seguinte da entrevista, ela lista algumas redes das quais o grupo faz parte: União Brasileira de Mulheres (UBM), Coletivo Yalodê de Mulheres Negras, Rede Conexão.PE (rede com dez Pontos de Cultura pernambucanos) e Rede Mocambos. Ainda cita a articulação junto à Mídia Ninja, uma rede de jornalistas livres de grande visibilidade e atuação nos movimentos sociais e nas mídias online, como Facebook e Twitter. Percebemos que as redes em que o Coco e Beth se inserem são por afinidade de tema e interesse e identidade de luta, enquanto mulheres negras, mães de santo, músicos, comunicadores livres, Mestres de cultura, juventude. De acordo com Gutierrez (2009, p.30),

A cultura é central nas lutas que se travam por liberdade e justiça. A mídia livre tira a invisibilidade de tal luta. [...] A rede é um espaço concreto de luta política que se realiza no domínio da cultura. A comunicação em rede é um canal de desenvolvimento e fortalecimento dos símbolos, expressividade e formas de organização.

Tais redes, enquanto articulações em torno de determinadas temáticas ou territórios, podem organizar parcelas da sociedade afeitas a interesses e identidades comuns e, em geral, fortalecem a luta por direitos. De acordo com o IPEA (2017, p.50) as redes podem ser definidas por três critérios: “i) compartilhamento de ideias gerais e intenções comuns; ii) natureza sistemática e relativamente estável das relações e papéis desempenhados pelos grupos; e iii) as conexões virtuais”. A composição das redes pode agregar entidades ou grupos que não façam parte direta do Programa, sendo públicas ou privadas.

Neste mesmo documento afirma-se a impossibilidade de determinar o número de grupos e pessoas que se relacionam por articulações entre Redes, Pontos ou Pontões (Pontos com papel de articulação e dinamização entre Pontos), pois “em razão da mutabilidade dos vínculos, em grande parte informais, e em virtude de sua organização ser difusa, mesmo existindo um núcleo jurídico formal bem definido para cada caso” (IPEA, 2017, p.50). As ferramentas digitais apresentadas como aquelas de maior potencial permitem maior conectividade e registro de atividades e memórias dos grupos.

Como ressalta Beth no último trecho da entrevista aqui transcrito, a articulação em Rede deu aos movimentos culturais capilaridade, potencializando a articulação e o fortalecimento das lutas comuns. Aliada às possibilidades atuais no âmbito das tecnologias da comunicação e informação, o potencial das Redes torna-se ainda maior. Assim, frente a possível perda de controle estatal (Turino, 2013), melhor *torar*, enfraquecer os Pontos de Cultura como estratégia de manutenção do poder, pois que Estado que gostaria de lidar com uma *ponta de baixo* bem articulada? A cultura enquanto

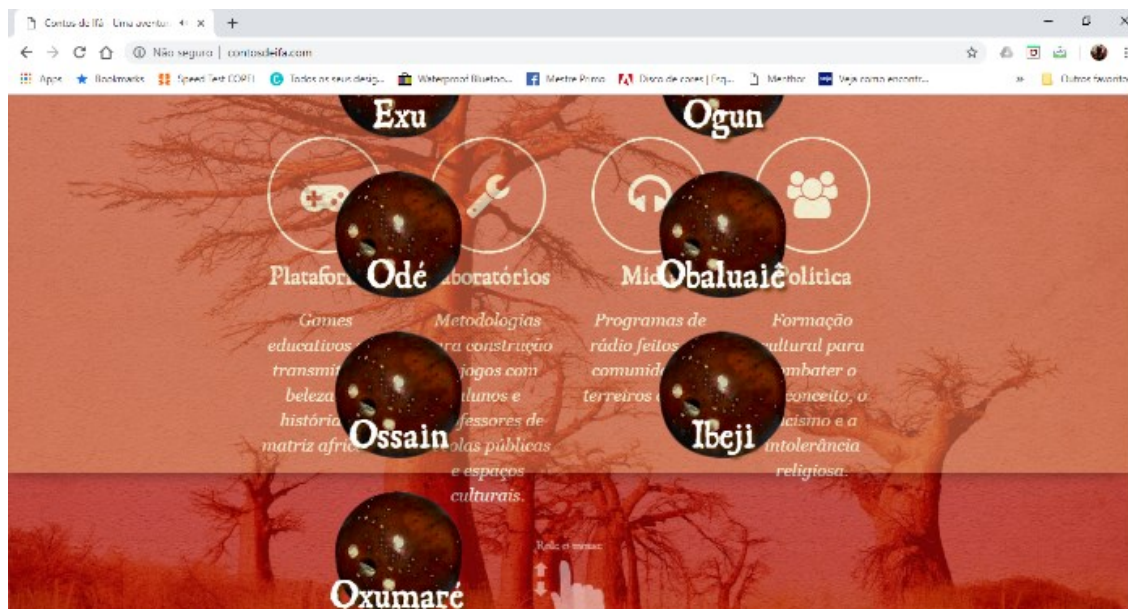
elemento comum na luta por direitos negados poderia ser capaz de unificar distintos movimentos sociais, como os movimentos negro, feminista, de gênero, por moradia digna, segurança pública, entre outros.

Percebemos que o uso das tecnologias de comunicação e informação é um forte aspecto do Coco de Umbigada e dialoga com as possibilidades de articulação das Redes. Em entrevista concedida ao *Jornal do Comercio* (2013), ao falar sobre a importância do Programa Cultura Viva, Beth acrescentou que “Para articular em rede, é importante saber usar as novas tecnologias”. Assim, podemos pensar que o grupo se fortaleceu mais no sentido da comunicação e apropriação de tecnologias também com as discussões e aberturas dadas nas atividades do Programa, em especial através do LabCoco, o laboratório de tecnologia criado por eles.

Nesse laboratório próprio, os projetos são fomentados, seja por meio de pesquisas e atividades internas, seja por oficinas e participação em encontros ou eventos: “LabCoco é um laboratório crítico criado no Centro Cultural para promover a identidade cultural na juventude da comunidade, a partir de métodos ágeis de desenvolvimento de projetos e usando tecnologias abertas” (CHINOY; RUIZ; SIPOS, 2018, p.12, *tradução nossa*). No LabCoco, além da Rádio Amnésia, acontecem oficinas de reparo de bicicletas, gravação de música em estúdio próprio e o desenvolvimento do Contos de Ifá. Como anteriormente mencionado essas atividades são valorizadas e despertam os interesses múltiplos dos jovens que instigados por elas tendem a comparecer mais ali.

Um game, disponível online no endereço contosdeifa.com, foi pensado com base nas narrativas candomblecistas. De acesso gratuito, o jogo tem como personagens alguns Orixás, como pode ser visto na Figura 10 (p.75). Os desafios propostos aos usuários ao escolher um Orixá são roteirizados nas lendas específicas deste determinado Orixá. A participação no jogo incita de uma forma prática o aprender sobre sua história e significado dos personagens, cenários e possíveis desfechos das narrativas vinculadas as escolhas e atitudes por eles tomadas nos lances.

Figura 10 - Imagens da plataforma do jogo online Contos de Ifá, 2019



Fonte: CONTOS DE IFÁ, 2019.

No que concerne ao Ponto de Cultura, durante a primeira entrevista, Beth nos contou que:

- Então, o Ponto de Cultura é isso, foi se apropriando, foi crescendo, montou o laboratório, que é o LabCoco. Também, esse LabCoco a gente começou a desenvolver os softwares e os games [...] O game é uma plataforma, né, software. E é um game que tem um roteiro da mitologia afro-brasileira.

- Contos de Ifá?

- É, contosdeifa.com. São games que a gente tá desenvolvendo também há dez anos aqui. Nasceu por essa necessidade da apropriação dos conhecimentos, das tecnologias. Programação é uma coisa muito alijada, né. (Beth de Oxum, primeira entrevista)

Nessa última frase ela sintetiza uma perspectiva que perpassou nossa conversa: a dificuldade de acesso às tecnologias de comunicação e informação por camadas socioeconomicamente inferiores. Ao dizer que a *programação é uma coisa muito alijada*, Beth se refere à distância que se encontra da realidade das comunidades periféricas como o Guadalupe. Notamos também que a implementação do LabCoco foi posterior ao reconhecimento dele enquanto Ponto de Cultura, tornando possível pensar que o acesso material e simbólico a essas tecnologias tenha sido potencializado pelo reconhecimento oficial. Segundo Silva (2017, p.14),

Foi o mandato de Gilberto Gil no Ministério da Cultura que deu a abertura para que o Brasil passasse a produzir formação e políticas de cultura digital. [...] E uma das experiências dessa mentalidade foi desenvolver a cultura digital dentro dos Pontos de Cultura [...] que empoderava e potencializava a atividade de grupos, entidades, associações, coletivos que já trabalhavam a cultura dentro de seus territórios. Os Pontos de Cultura passaram a receber o Kit Multimídia, composto de computador, máquina de fotografia e câmera de vídeo.

Em conversa informal com um parceiro do LabCoco, ele nos contou sua experiência com a implantação dos laboratórios de Cultura Digital pelo Ministério da Cultura, seguida da distribuição dos Kits Multimídia. Em sua percepção, foi a partir do acesso a esses equipamentos e metodologias de utilização que os Pontos de Cultura puderam se organizar em Redes, compartilhando da perspectiva de Beth de que as Redes e as tecnologias andam lado a lado.

Ele relata também que após a popularização dos smartphones, os laboratórios começaram a esvaziar, pois já não era necessário recorrer a um centro cultural para acesso à internet. Então, o desafio passou a ser colocar conteúdo online interessante, pensando em algo que fosse atrativo para a juventude, e foi quando surgiu o Contos de Ifá. Pensar a tecnologia através da ancestralidade do Candomblé e mostrar conteúdos que permanecem historicamente invisibilizados são os motes principais do game. Ele também desperta uma crítica a hegemonia dos conteúdos, para além da religião, e os danos decorrentes da ausência efetiva de diversidade de visões de mundo.

O game é uma junção entre a apropriação tecnológica de mídias por parte do grupo e uma resistência no que tange a intolerância religiosa, buscando valorizá-la. Historicamente, apesar de ser um país diverso no âmbito das religiões, o Brasil apresenta casos recorrentes de intolerância. Segundo Relatório sobre Intolerância e Violência Religiosa no Brasil (BRASIL, 2016) realizado pelo extinto MP Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial, da Juventude e dos Direitos Humanos (MP870/2019), entre os anos de 2011 e 2015, houve um aumento significativo (69%) no número de casos denunciados ao Disque 100, conforme Figura 11 a seguir.

Figura 11 - Denúncias de Intolerância Religiosa recebidas por ano no Disque 100, 2011



Fonte: BRASIL, 2016, p.60

No entanto, tais números não são fiéis a realidade dos casos de intolerância religiosa. As denúncias feitas à Ouvidoria de Direitos Humanos podem ser emitidas por diferentes pessoas sobre o mesmo caso, gerando repetição. Ainda deve-se sublinhar que a necessidade de formalizar uma denúncia não é algo consolidado no cotidiano da população brasileira. Como ressaltado em BRASIL (2016, p.99),

Intolerância e violência religiosa são conceitos que estão articulados com diferentes temas, principalmente, com a questão do Estado Laico, laicidade e laicismo, e de como a questão religiosa é tratada no espaço público, como os conflitos religiosos são dirimidos pelo Estado, que muitas vezes compreende o fenômeno como ato de menor importância, ou que deve ser resolvido na esfera privada, individual. Essa percepção que diminui a esfera de debate desses conflitos, que na verdade deveriam ser tratados como de extrema importância, pois os atos de intolerância religiosa são crimes de ódio que ferem a liberdade e a dignidade humana.

Como exemplo de intolerância religiosa e racial, em 2009, o Coco de Umbigada foi alvo de uma ação policial baseada em preconceito religioso, lançado por outros moradores da mesma Comunidade. Tal caso ganhou grande repercussão em função do relato escrito por Beth, que circulou em forma de e-mail pelas Redes parceiras, evidenciando o poder de articulação e possibilidade de maior notoriedade dos grupos culturais associados em Redes.

Em um sábado de Sambada de Coco no Guadalupe, a Polícia Militar, com dez carros e mais de 40 policiais, a mando do Major Marcos Pereira e do Capitão Daniel Pereira, irmãos e moradores do Guadalupe, cuja mãe é evangélica, apreendeu os instrumentos do grupo. Esses foram retirados das mãos das crianças que compunham o Coco de Umbigadinha (grupo de Coco infantil com crianças da comunidade existente à época) antes do início do evento. Nesta data, a sede do Coco ocupava, há poucos meses, uma casa alugada na Rua do Guadalupe, próximo à casa dos oficiais, ao lado da Escola Municipal Maria da Glória Advíncula.

Os policiais abordaram os integrantes do grupo ameaçando dar-lhes voz de prisão e duvidando do apoio atribuído ao evento pela Prefeitura Municipal de Olinda, pelo Ministério da Cultura e pela Fundação do Patrimônio Histórico e Artístico de Pernambuco (FUNDARPE). De acordo com o relato escrito de Beth, reproduzido por Bastos (2011, p.218), “o Capitão Daniel, disse que era mentira que tínhamos esse apoio, que forjamos um banner, pois o Ministério da Cultura não apoiaria projeto ‘de um povo com estes cabelos’, sic.”.

Para solucionar a situação, Beth precisou recorrer à então Secretária de Cultura de Olinda, que comunicou ao Prefeito. Este enviou o Secretário de Controle Urbano do município ao Guadalupe, pois a denúncia remetia à infração da Lei do Sono. Ainda assim, apenas no dia seguinte, os instrumentos foram devolvidos ao grupo. No e-mail, Beth desabafa que:

“Temos que botar nossa dor de sermos perseguidos pra fora, QUE ESTADO É ESSE, QUE POLICIA É ESSA, que mata, que extermina, que agredi as pessoas e as crianças, com muita violência tomaram dos meus filhos a zabumba [tambor cilíndrico de madeira tocada no Coco de Roda] de mais de cem anos e que ensinamos ter respeito’ (BASTOS, 2011, p.222). [inserção nossa]

O preconceito religioso e racial, nesse caso, apoderou-se dos meios do próprio Estado para coibir e agredir integrantes e simpatizantes do grupo. A comunidade local foi afetada, as crianças ficaram traumatizadas e abaladas, os danos psicológicos são incomensuráveis.

Além disso, tal caso incita tensões, desconfortos e rivalidades pois os conflitos vivenciados pelo grupo em sua própria comunidade têm os denunciadores que também são moradores do Guadalupe. Quando perguntamos a Beth qual a relação com a vizinhança, a resposta foi:

Hoje é boa, né, já foi muito pior. No início a gente tinha muito problema, porque a gente fazia o Coco. Porque batia de noite, o povo queria dormir, é o inferno, né, porque as vezes você... por um lado o cara quer dormir, não quer a zuada, mas, por outro, você vai fazer Coco de manhã, é?! [...] Aí num dá! Outra coisa, a noite tem uma magia, né, pros brincados, né. Muitos Maracatus, muitos Cocos, as Sambadas da gente têm a magia da noite e isso também precisa ser preservado, isso precisa também ser respeitado. Agora, levou um tempo. No início a Polícia vinha muito, batia muito aqui em casa. Mas faz 500 anos que ela bate! Porque é pobre, porque é preto, porque é catimbó, porque é isso, porque aquilo... Aí o que a gente faz? Desenvolve umas metodologias. A gente tem a da gente também, né. Quando ela chega, a gente para, quando ela sai, a gente toca. Aí ela chega, a gente para, quando ela sai, a gente toca. E assim vai. E vai acostumando a comunidade. Hoje, ao longo desses 20 anos, a maioria absoluta já entendeu a importância de fazer o Coco, já entendeu a importância de compartilhar. [...] Entender a importância daquilo existir, mesmo que eu não goste, mesmo que eu não concorde, mas aquilo é importante existir porque tem toda uma identidade que carrega. (Beth de Oxum, primeira entrevista)

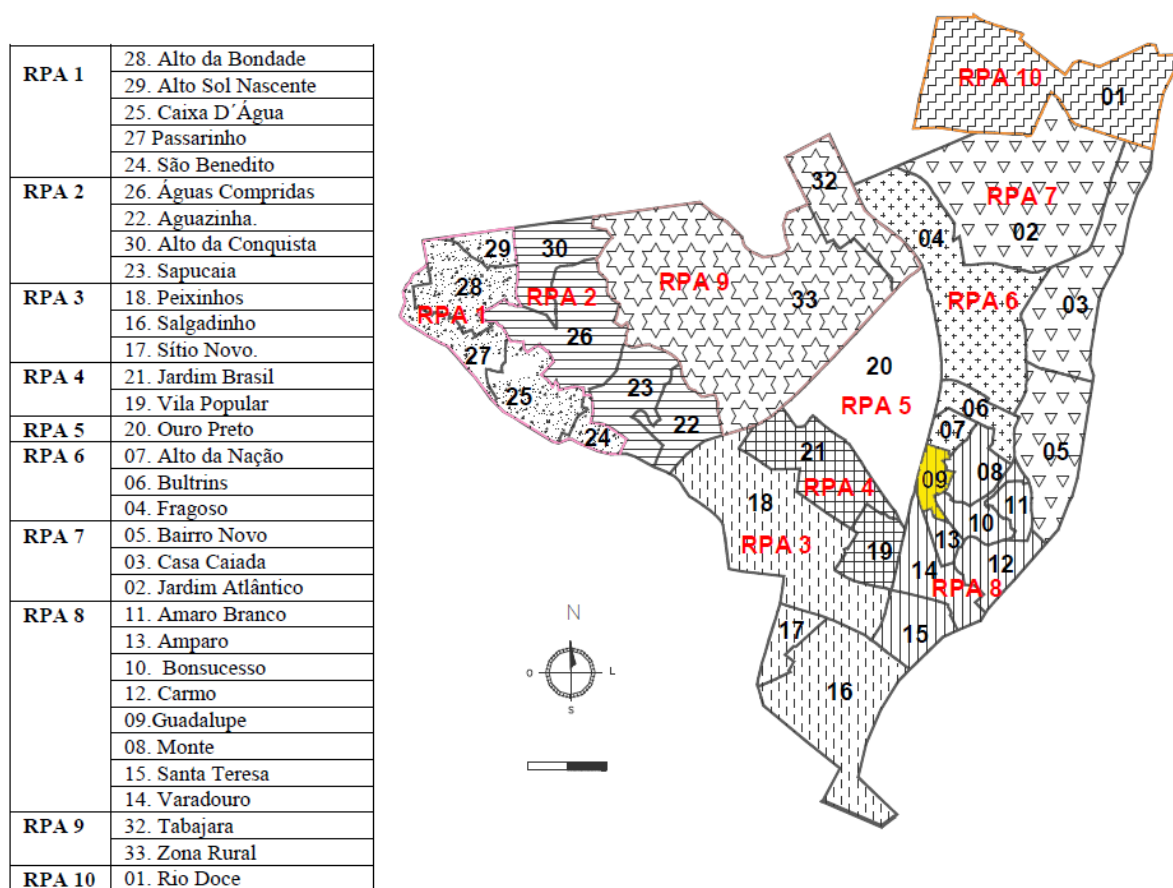
O reconhecimento e o respeito pela própria Comunidade foi conquistado ao longo dos anos de atividades do grupo, mesmo em um contexto urbano permeado de manifestações culturais semelhantes, como o de Olinda. Em certo ponto, o incômodo sonoro e a presença de um público externo cada vez maior causam perturbações ao cotidiano local. Porém, relembando uma das primeiras falas reproduzidas neste Capítulo, nas proximidades, temos o Cariri, o Homem da Meia Noite, Mestres de Coco, conhecidos pela população local e que tradicionalmente efetuam manifestação noturna. Podemos então pensar que o horário das Sambadas e a presença de turistas não deveriam constituir em elementos de estranhamento ou indisposição para os moradores.

A geógrafa Marília Peluso (2003) discute a *apropriação dos valores hegemônicos* como estratégia de *auto-conservação* dos e pelos sujeitos. Ao produzir discursos e práticas a partir da submissão ao sistema capitalista *internalizado*, os sujeitos insurgem, mostrando-se capazes de *reivindicar aquilo que lhe é negado*. O desafio à ordem dominante acontece através das suas próprias ferramentas. Podemos perceber essa estratégia no jogo que os integrantes do Coco fazem com a Polícia cerceadora do direito de se manifestar culturalmente e publicamente: *quando ela chega, a gente para, quando ela sai, a gente toca*. Há um fingimento em acatar a ordem pressuposta, como quem se submete pacificamente ao que é imposto. No entanto, é uma forma de resistir frente à coalizão de forças apresentada, pois enfrentar a Polícia a cada Sambada em um Estado opressor, quando se está do lado menos favorecido da balança, acabaria por minar as próprias forças internas ao grupo.

Com o acúmulo de 20 anos no Guadalupe desenvolvendo *metodologias*, Beth percebe avanços na relação com a Comunidade. A conquista do respeito e do reconhecimento, mesmo daqueles que não se sentem representados pela manifestação, é um ganho que fortalece significativamente os laços comunitários e a percepção do território criado pelo Coco. Neste ponto, a fim de ampliar a compreensão socioeconômica e espacial de onde está inserido o Coco de Umbigada, faremos, nos mesmos moldes do realizado para o Maracatu, um breve registro de suas características geográficas.

A cidade de Olinda, inserida a Região Metropolitana do Recife, está a 6km da capital, divisa ao sul (Figura 1, p.33). Ao norte, o limite municipal encontra a cidade de Paulista, onde se originou o Coco de Umbigada. Dentre os 32 bairros olindenses divididos em dez RPA's, o Guadalupe pertence a RPA-8, que comporta oito bairros (Figura 12, p.80).

Figura 12 - Espacialização Político-Administrativa dos Bairros de Olinda por RPA, 2005



Fonte: Olinda em Dados, 2005

Fonte: FERNANDES, 2008, p.110.

Vale remarcar que Olinda abriga um Sítio Histórico tombado pelo atual IPHAN, desde 1968 e que foi declarado Patrimônio Histórico e Cultural da Humanidade pela UNESCO, em 1982. Segundo o Plano de Gestão do Sítio Histórico de Olinda (PGSHO, 2016), o polígono tombado corresponde a 10,4km² (Notificação Federal 1155/79), compreendendo o Guadalupe e outros 13 bairros (Alto da Nação, Amaro Branco, Amparo, Bairro Novo, Bonsucesso, Bultrins, Carmo, Monte, Peixinhos, Salgadinho, Santa Tereza, Varadouro, Sítio Novo - Tabela 10, p.82).

Na análise do PGSHO, o Guadalupe encontra-se na Área de Entorno de Proteção do Conjunto Monumental (AEPCJM) e na Zona Residencial (ZRE). Apesar de não ter sido possível consultar os mapas do PGSHO, utilizaremos alguns dados compilados pela Prefeitura Municipal de Olinda (2016) para apresentação e discussão do Plano de Gestão da cidade (Tabela 10). Para fins de esclarecimento: CJM, Conjunto Monumental; CIVH, Conjunto Isolado de Valor Histórico, AAE, Área de Abrangência Estratégica.

A população do bairro no Censo 2010 equivalia a 5.215 habitantes, com uma média de 3,5 moradores por domicílio particular. Na área circunscrita pelo bairro do Guadalupe temos a Comunidade do Guadalupe, considerada Aglomerado Subnormal pelo IBGE. Ela contabilizou uma população total de 500 habitantes, com 140 domicílios particulares e média de 3,6 moradores por domicílio particular (Tabela 11, p.83). Portanto, a Comunidade do Guadalupe possuía uma densidade populacional maior do que a registrada para o bairro, valor que certamente cresceu passados nove anos do levantamento demográfico.

Tabela 10 - Bairros e Setores Censitários das áreas do Polígono de Tombamento segundo o PGSHO, 2016

BAIRROS	RPA	SETORES CENSITÁRIOS							% Setores do Polígono/ Setores bairro
		BAIRRO	CJM	AEPCM	ZR	CVHI	AAE	POLIGONO	
Alto da Nação	6	5	-	-	5	-	-	5	100,00
Amaro Branco	8	4	-	4	-	-	-	4	100,00
Amparo	8	2	1	1	-	-	-	2	100,00
Bairro Novo	7	11	-	-	-	-	5	5	45,45
Bonsucesso	8	3	1	2	-	-	-	3	100,00
Bultrins	2	5	-	-	-	-	2	2	40,00
Carmo	8	3	3	-	-	-	-	3	100,00
Guadalupe	8	6	0	-	6	-	-	6	100,00
Monte	8	8	1	5	2	-	-	8	100,00
Peixinhos	3	44	-	-	-	-	11	11	25,00
Salgadinho	3	10	-	-	-	-	10	10	100,00
Santa Tereza	8	6	-	-	-	2	4	6	100,00
Varadouro	8	9	1	-	-	-	8	9	100,00
Sítio Novo	3	7	-	-	-	-	7	7	100,00
TOTAL		123	7	12	13	2	47	81	65,85

Fonte: PREFEITURA MUNICIPAL DE OLINDA, 2016, p.34.

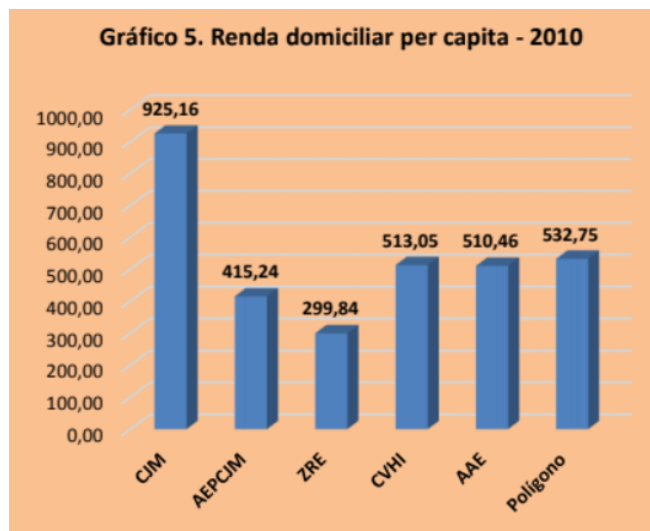
Tabela 11 - Dados dos domicílios de Aglomerados Subnormais de Olinda e outras cidades de Pernambuco, 2010

Grandes Regiões, Unidades da Federação, municípios e aglomerados subnormais	Domicílios particulares ocupados em aglomerados subnormais	População residente em domicílios particulares ocupados em aglomerados subnormais			Média de moradores em domicílios particulares ocupados em aglomerados subnormais
		Total	Homens	Mulheres	
Pernambuco					
Vila dos Palmares - Muribequinha	176	591	288	303	3,4
Vila Espinhaço da Gata - Dom Helder - Nova Jerusalém	4 159	13 735	6 514	7 221	3,3
Vila Jardim Piedade	380	1 245	578	667	3,3
Vila Palmares	2 027	6 807	3 322	3 485	3,4
Vila Rica	335	1 104	523	581	3,3
Vila 27 de Novembro 9 (Antiga Vila Arraes - Muribeca)	544	1 758	827	931	3,2
Vista Alegre	105	318	166	152	3,0
Moreno	2 922	10 135	4 972	5 163	3,5
Beira Rio	261	876	420	456	3,4
Cidade de Deus	222	845	429	416	3,8
CSU	325	1 084	540	544	3,3
Galinha D'Água	535	1 863	912	951	3,5
João Paulo	643	2 326	1 153	1 173	3,6
Olaria	568	1 943	950	993	3,4
Residencial Parque Moreno	168	539	269	270	3,2
Xingu	200	659	299	360	3,3
Olinda	25 523	88 231	42 026	46 205	3,5
Aguazinha I	251	777	387	390	3,1
Aguazinha II	168	635	278	357	3,8
Alto da Bela Vista / Urubu	1 629	5 687	2 664	3 023	3,5
Alto da Bondade	2 011	7 079	3 361	3 718	3,5
Alto da Nação	486	1 712	774	938	3,5
Alto do Cajueiro	645	2 218	1 094	1 124	3,4
Avenida Canal - Rua do Caranguejo	621	2 001	912	1 089	3,2
Azeitona	743	2 368	1 195	1 173	3,2
Barreira do Rosário	614	2 243	1 041	1 202	3,7
Beco do Mulato	274	913	438	475	3,3
Beira Rio	124	459	225	234	3,7
Beira Rio - Doce	101	319	155	164	3,2
Beira Rio - Santa Rita	163	627	289	338	3,9
Beira Rio / Santa Rita	399	1 411	663	748	3,5
Bica	130	443	212	231	3,4
Boa Hora	134	428	208	220	3,2
Bultrins	298	1 054	496	558	3,5
Cabo Gato	533	1 924	928	996	3,6
Campo Beira Lixo	463	1 564	749	815	3,4
Canal da Globo	145	479	236	243	3,3
Canal da Globo (432 e 433)	459	1 651	821	830	3,6
Castro Alves	866	3 042	1 476	1 566	3,5
Castro Alves II	309	1 052	501	551	3,4
Colibri - Por do Sol	183	666	333	333	3,6
Córrego do Abacaxi	230	780	378	402	3,4
Córrego do Monte	73	294	139	155	4,0
Córrego do Monte II	570	1 931	933	998	3,4
Do Lixão	471	1 780	872	908	3,8
Guadalupe	140	500	228	272	3,6
Ilha das Cobras	174	645	313	332	3,7
Ilha das Cobras II	36	109	50	59	3,0
Ilha de Santana	159	546	258	288	3,4
Ilha de Santana II	271	1 037	484	553	3,8
Invasão Caranguejo	378	1 270	613	657	3,4
Ladeira do Giz	944	3 053	1 471	1 582	3,2
Mangue Seco	113	406	196	210	3,6

Fonte: IBGE, 2010. [grifo nosso]

A renda domiciliar média da AEPCJM foi de R\$415,24 e da ZRE foi de R\$299,84, em 2010 (Figura 13, p.84), não tendo sido encontrados dados específicos para o Guadalupe. Os valores correspondentes em janeiro de 2019 seriam de R\$808,38 (0,81SM) e R\$588,82 (0,59SM), respectivamente, figurando tais dados pouco acima da Linha da Pobreza.

Figura 13 - Renda domiciliar per capita das áreas do PGSHO, 2010



Fonte: PREFEITURA MUNICIPAL DE OLINDA, 2016, p.48.

No referente ao esgotamento sanitário, o Guadalupe está acima da média municipal para domicílios atendidos pela rede geral de esgoto ou pluvial, com 57,78% para a média de 40,84%, apresentando taxa de 0,07% de domicílios sem banheiro, nem sanitário (Tabela 12, p.85).

Tabela 12 - Domicílios por tipo de esgotamento sanitário por bairros de Olinda, 2010

Município e Bairros	Domicílios particulares permanentes (%)							Não tinham banheiro nem sanitário
	Tinham banheiro ou sanitário - 2010 (%)							
	Total	Tipo de esgotamento sanitário (%)						
Rede geral de esgoto ou pluvial		Fossa séptica	Fossa rudimentar	Vala	Rio, lago ou mar	Outro escoadouro		
Olinda	99,29	40,84	17,52	30,34	4,33	6,16	0,81	0,71
Alto da Nação	99,28	8,37	27,76	62,03	1,69	0,00	0,16	0,72
Monte	98,83	11,06	10,09	64,73	13,63	0,16	0,32	1,17
Bultrins	99,59	11,75	0,58	84,47	3,04	0,00	0,16	0,41
Santa Teresa	99,29	13,36	14,35	27,44	13,27	30,76	0,81	0,71
Salgadinho	99,08	14,29	19,97	46,14	14,07	5,05	0,48	0,92
Peixinhos	98,05	19,05	38,79	27,69	6,42	6,11	1,95	1,95
Sítio Novo	99,08	19,11	23,02	41,73	10,78	3,90	1,46	0,92
Bonsucesso	99,88	20,84	9,18	67,37	0,87	0,12	1,61	0,12
Amaro Branco	99,75	21,22	6,33	64,14	7,73	0,25	0,33	0,25
Varadouro	98,42	55,87	2,10	8,47	29,13	2,77	1,66	1,58
Guadalupe	99,93	57,78	18,92	21,66	1,44	0,07	0,14	0,07
Bairro Novo	99,96	72,45	17,24	8,15	0,11	2,05	0,00	0,04
Carmo	99,66	75,04	12,98	11,97	0,00	0,00	0,00	0,34
Amparo	99,83	77,62	19,76	1,22	1,05	0,00	0,35	0,17

Fonte: PREFEITURA MUNICIPAL DE OLINDA, 2016, p.56.

Quanto a questão de segurança, assim como Recife, Olinda encontra-se entre os 123 municípios que respondem por 50% das mortes violentas no Brasil, com Taxa de Homicídio e MVCI de 60,7, mais elevada que a da capital do Estado (Tabela 4, p. 48). No quadro comparativo apresentado na Tabela 13 (p.87), vemos que Olinda detinha uma população de cerca de 1,04 vezes a média dos municípios analisados e Taxa de Homicídio e MVCI de 1,57 vezes. Os índices que mais se destacaram da média foram: Taxa de desocupação de 18 a 24 anos (1,80 vezes a média); Taxa de desocupação de 15 a 17 anos (1,45 vezes a média); Porcentagem de pessoas de 15 a 24 anos que não estudam nem trabalham e são vulneráveis à pobreza (1,67 vezes a média); Porcentagem de crianças pobres (1,60 vezes a média); Porcentagem de crianças vulneráveis à pobreza (1,39 vezes a média).

Para efeito de comparação, Caucaia, município cearense, com 358.144 habitantes possuía Taxa de Homicídio e MCVI de 61,1, sendo a mais próxima de Olinda, que tem 390.144 habitantes. Caucaia se comparada a Olinda apresentava maior densidade domiciliar acima de 2 (39,4%, Olinda: 27,7%, média: 27,54%) e maior quantidade de pessoas em domicílios com abastecimento de água e esgotamento sanitário inadequados (8,9%, Olinda: 4,1%, média: 3,83%); menor renda per capita dos 20% mais pobres (127,5, Olinda: 169,7, média: 250,14), maior porcentagem de crianças pobres (34,7%, Olinda: 26,2%, média:16,40%) e maior porcentagem de crianças vulneráveis à pobreza (68,0%, Olinda: 54,1%, média: 39,04%).

Caucaia ainda mostrava taxas de desocupação nas faixas etárias de 15 a 17 anos (26,5) e de 18 a 24 anos (17,8) abaixo das de Olinda (42,2 e 28,4, respectivamente), enquanto a média era de 29,12 e 15,80. As taxas relativas a educação, a gravidez na adolescência e a vulnerabilidade juvenil se aproximaram em ambas cidades. Portanto, em comparação à média e à cidade nordestina mais próxima em relação a população e índice de violência, Olinda sobressai com as piores taxas de desocupação na juventude. Apesar de índices de pobreza elevados em relação à média, eram ainda melhores que aqueles de Caucaia.

Em um panorama geral, a violência urbana em Olinda estava principalmente relacionada à desocupação e vulnerabilidade juvenis e à pobreza na infância, sendo estas as faixas etárias de maior preocupação, assim como em Recife. Segundo a psicóloga Ana Maria Frota (2007), a infância e a adolescência devem ser pensadas como categorias que são redefinidas historicamente. Na realidade brasileira, há diferenças entre as vivências de crianças e adolescentes de acordo com a inserção na sociedade, marcadas pela desigualdade, exclusão e dominação social. No caso do Coco de Umbigada, observamos que algumas ações, como o game Contos de Ifá e alguns cursos oferecidos pelo LabCoco concentram-se no público infantil e jovem. Iniciativas que tentam dar acessos dificultados ou negados a essas faixas etárias dentro da condição socioeconômica local, intentando reduzir a vulnerabilidade à violência e os ocupando com algo que os congregam e geram outras habilidades e possibilidades.

Tabela 13 - Relação de Taxa de Homicídio e MVCI por indicadores socioeconômicos, 2018

Município	População	Taxa de Homicídio + MVCI	Educação		Pobreza			Trabalho		Habitação		Gravidez na adolescência	Vulnerabilidade Juvenil
			Taxa de atendimento escolar da população 0 a 3 anos	15 a 17 anos	Renda per capita dos 20% mais pobres	% de crianças pobres	% de crianças vulneráveis à pobreza	Taxa de desocupação - 15 a 17 anos	Taxa de desocupação - 18 a 24 anos	% da população em domicílios com densidade > 2	% de pessoas em domicílios com abastecimento de água e esgotamento sanitário inadequados	% de mulheres de 10 a 17 anos que tiveram filhos	% de pessoas de 15 a 24 anos que não estudam nem trabalham e são vulneráveis à pobreza
Média dos municípios com mais de 100 mil habitantes	375.860	38,67	25,56	84,18	250,14	16,40	39,04	29,12	15,80	27,54	3,83	2,62	9,03
São João de Meriti	460.541	56,0	17,5	86,1	231,2	15,2	41,5	34,7	19,5	41,0	0,4	2,4	10,1
Ilhéus	178.210	56,1	19,3	82,0	143,2	31,7	61,6	35,9	26,0	31,8	8,5	5,7	17,6
Lagarto	103.188	56,2	17,5	85,8	105,0	44,1	72,7	16,5	14,2	25,5	15,2	2,4	12,6
Macapá	465.495	56,7	11,0	82,9	151,4	26,8	50,3	30,6	23,8	50,2	16,3	4,0	13,8
Iguatu	102.013	56,9	17,3	75,8	124,0	38,8	68,4	15,7	13,2	29,7	5,7	3,6	17,7
Santa Cruz do Capibaribe	103.660	56,9	23,2	68,4	198,8	16,3	46,6	8,3	2,4	29,4	4,7	3,1	7,4
São Mateus	126.437	56,9	24,4	82,2	170,0	24,4	49,4	32,0	16,3	24,5	3,1	2,5	9,5
Magé	236.319	57,1	19,8	87,0	193,3	21,3	48,0	29,4	24,3	38,0	5,2	3,1	11,8
Ariquemes	105.896	57,6	9,9	76,4	200,0	18,8	43,1	15,5	7,8	27,2	11,4	3,4	9,7
Porto Alegre	1.481.019	58,1	30,5	84,1	350,0	9,7	27,7	28,1	12,1	19,0	0,4	2,3	4,9
Belford Roxo	494.141	58,1	21,7	85,7	190,8	19,2	49,7	32,3	21,4	44,0	3,0	2,7	12,8
Tailândia	100.300	58,8	13,2	73,2	100,0	39,0	75,0	32,7	28,7	63,6	52,6	3,7	27,5
São Luís	1.082.935	59,5	27,7	88,8	173,0	22,3	50,4	35,1	25,5	36,4	7,4	2,1	13,7
Anápolis	370.875	59,6	11,2	84,3	254,0	11,2	35,4	26,6	13,0	15,9	2,1	2,7	6,8
Tucuruí	108.885	59,7	10,1	82,8	139,1	30,6	60,3	23,9	17,3	45,8	18,5	3,7	14,9
Serra	494.109	59,9	24,2	81,7	249,0	11,3	35,6	34,0	17,9	26,3	0,4	2,8	8,8
Novo Gama	108.410	60,0	12,7	82,8	170,0	20,5	50,4	32,8	18,9	33,9	5,3	4,2	12,6
Olinda	390.144	60,7	33,0	85,5	169,7	26,2	54,1	42,2	28,4	27,7	4,1	2,7	15,1
Betim	422.354	60,8	24,9	86,8	241,4	12,9	38,2	37,2	17,0	23,3	0,5	1,8	7,4
Caucaia	358.164	61,1	32,2	82,7	127,5	34,7	68,0	26,5	17,8	39,4	8,9	3,6	18,7
Aparecida de Goiânia	532.135	61,6	11,5	83,9	254,2	9,7	33,3	24,1	10,0	24,2	10,2	2,5	6,2
Paulo Afonso	119.930	61,7	17,7	79,5	127,5	35,4	60,6	19,9	17,3	28,2	4,5	4,5	17,3
Salvador	2.938.092	61,7	29,5	85,9	199,8	20,5	47,3	46,2	26,2	27,2	0,7	2,2	11,3
São Lourenço da Mata	111.197	62,1	21,9	86,3	115,6	40,1	71,8	47,8	30,5	29,9	13,1	3,2	22,2
Rio das Ostras	136.626	62,2	23,7	87,8	287,1	10,7	29,4	28,4	16,8	30,3	3,5	2,4	5,5
Camargibe	155.228	62,5	28,8	87,3	158,0	27,2	59,8	46,4	30,6	28,5	4,4	2,4	18,2
Rio Branco	377.057	63,4	9,8	81,5	169,6	22,9	50,6	38,1	19,2	39,4	18,4	4,1	12,4
Araruama	124.940	64,0	28,1	89,9	190,5	22,5	51,6	34,3	20,9	31,8	2,7	2,5	10,8
Vitória de Santo Antão	136.706	64,4	23,5	81,5	124,4	38,4	72,3	23,6	23,0	24,0	10,1	3,3	21,3
Jaboatão dos Guararapes	691.125	64,7	29,5	85,4	153,1	28,5	59,5	42,1	26,4	26,6	8,0	2,7	15,8
Formosa	114.036	64,9	9,7	85,2	187,8	20,7	47,6	18,6	14,6	21,5	2,2	4,2	9,2
Igarassu	113.956	64,9	22,4	82,9	134,9	32,5	67,0	38,2	29,1	29,8	6,1	1,6	19,6
Barreiras	155.519	64,9	17,8	79,9	162,9	24,6	55,6	35,0	17,0	27,2	4,0	3,7	15,0
Parauapebas	196.259	65,7	11,6	81,2	174,2	20,6	47,2	28,1	18,5	46,6	13,4	4,9	11,9
Arapiraca	232.671	65,8	17,8	79,4	114,3	39,3	67,1	21,4	17,2	30,8	12,4	3,1	16,9
Parnamirim	248.623	68,0	32,9	85,0	198,8	19,3	44,3	41,1	19,6	24,2	0,7	3,1	10,4
Caruaru	351.686	68,2	23,4	75,8	164,4	28,6	57,3	19,5	12,5	26,8	4,7	3,1	13,0
Vitória da Conquista	346.069	68,5	18,7	83,4	151,7	30,2	58,8	27,9	17,0	22,4	6,3	3,0	12,0
Senador Canedo	102.947	69,0	14,1	81,1	224,0	12,8	41,0	27,4	13,7	29,9	4,9	3,7	8,8

Fonte: IPEA; FBSP, 2018, p.25. [grifos nossos]

Outro trabalho desenvolvido pelo grupo voltado para a infância e a juventude é a interação com a Escola Municipal Maria da Glória Advíncula, localizada no bairro do Guadalupe. Ali são lecionados os anos iniciais do Ensino Fundamental e EJA. De acordo com o IDEB 2017, a rede de ensino pública de Olinda está abaixo da média nacional (Tabela 7, p.51) nos anos iniciais (4,5 Recife/5,5 média nacional) e nos anos finais (4,0/4,4) do Ensino Fundamental e acima da média nacional no Ensino Médio (3,8/3,5), conforme a Tabela 14 (p.89). Já a E.M. Maria da Glória Advíncula está acima da média nacional, com índice de 5,6 (Tabela 15, p.89).

Nas conversas em campo, as percepções relativas à educação formal foram questionadoras do modelo geral implementado pelo Estado. O incômodo do grupo resulta em parcerias com a Escola para integrar a cultura local ao ensino. Nas palavras de Beth:

A gente ficou três anos dentro da escola municipal aqui, levamos a maioria dos Mestres. A maioria tá tudo morto, já estão mortos, como Dona Selma, como Mestre Pombo Roxo, como Mestre Ferrugem, e eu levei vários... Dona Célia. Porque eles vão ficando velhos e vão pra semente [trecho incompreensível] dessa pra melhor. E aí mudou o paradigma da escola. Ao invés daquela folha morta lá com a imagem, fazendo ao vivo. [...] Faz dez anos que eu faço o Coco nessa escola, faz 20 que eu sou educadora voluntária dessa escola. (Beth de Oxum, primeira entrevista) [inserção nossa]

Novamente, está presente em sua fala a personificação do protagonismo, desta vez enquanto figura fundamental no diálogo entre cultura e educação na Escola local. Ao contar em primeira pessoa que é educadora voluntária, já levou vários Mestres para *fazer ao vivo*, ela se coloca como peça imprescindível na mudança do paradigma dessa Escola, fortalecendo a característica insurgente agregada à sua imagem e, conseqüentemente, ao Coco de Umbigada.

Tabela 14 - Índices IDEB por faixa escolar da rede pública do município de Olinda, 2018

4ª série / 5º ano 8ª série / 9º ano 3ª série EM

Município ⇩	Ideb Observado							Metas Projetadas							
	2005 ⇩	2007 ⇩	2009 ⇩	2011 ⇩	2013 ⇩	2015 ⇩	2017 ⇩	2007 ⇩	2009 ⇩	2011 ⇩	2013 ⇩	2015 ⇩	2017 ⇩	2019 ⇩	2021 ⇩
Olinda	3.2	3.2	3.4	3.6	3.6	4.0	4.5	3.3	3.6	4.0	4.3	4.6	4.9	5.2	5.5

4ª série / 5º ano 8ª série / 9º ano 3ª série EM

Município ⇩	Ideb Observado							Metas Projetadas							
	2005 ⇩	2007 ⇩	2009 ⇩	2011 ⇩	2013 ⇩	2015 ⇩	2017 ⇩	2007 ⇩	2009 ⇩	2011 ⇩	2013 ⇩	2015 ⇩	2017 ⇩	2019 ⇩	2021 ⇩
Olinda	2.4	2.4	2.7	2.8	2.9	3.7	4.0	2.4	2.6	2.9	3.3	3.7	4.0	4.2	4.5

4ª série / 5º ano 8ª série / 9º ano 3ª série EM

Município ⇩	Ideb Observado							Metas Projetadas							
	2005 ⇩	2007 ⇩	2009 ⇩	2011 ⇩	2013 ⇩	2015 ⇩	2017 ⇩	2007 ⇩	2009 ⇩	2011 ⇩	2013 ⇩	2015 ⇩	2017 ⇩	2019 ⇩	2021 ⇩
Olinda							3.8							4.1	4.3

Fonte: INEP, 2018.

Tabela 15 - Índices IDEB por faixa escolar para a E.M. Maria da Glória Advíncula, 2018

4ª série / 5º ano 8ª série / 9º ano 3ª série EM

Escola ⇩	Ideb Observado							Metas Projetadas							
	2005 ⇩	2007 ⇩	2009 ⇩	2011 ⇩	2013 ⇩	2015 ⇩	2017 ⇩	2007 ⇩	2009 ⇩	2011 ⇩	2013 ⇩	2015 ⇩	2017 ⇩	2019 ⇩	2021 ⇩
ESCOLA MUNICIPAL MARIA DA GLORIA ADVINCULA	4.4	3.5	3.6	4.4	3.7	4.1	5.6	4.5	4.8	5.2	5.5	5.7	6.0	6.2	6.5

Fonte: INEP, 2018.

Um fôlego dado a essa parceria foi o Mais Cultura nas Escolas. Esse projeto do então Ministério da Cultura e do Ministério da Educação objetivava disponibilizar recursos financeiros as escolas públicas para promover a interlocução entre experiências artísticas e culturais locais e o Projeto Político-Pedagógico (PPP). Segundo um parceiro do Coco, o Mais Cultura nas Escolas serviu também para potencializar os laboratórios criados nos Pontos de Cultura, colocando a tecnologia como meio de informação/formação e interação.

Sobre a parceria do Coco com a Escola, Bastos (2011, p.190) registra que:

[...] alguns pais também ficaram preocupados e proibiram seus filhos de frequentarem as ações realizadas pelo Ponto de Cultura. Em contrapartida, a professora Glauciane mostrou que realmente o diálogo é um elemento mediador para a resolução dos conflitos, convidando a Beth de Oxum e integrantes do Ponto de Cultura para uma conversa franca com os pais.

Podemos pensar que o diálogo entre a educação e a cultura, no contexto do Guadalupe, atua na manutenção do interesse das crianças e jovens na escola. Ao mantê-los ocupados visa a auxiliar na redução da violência, combate à intolerância religiosa e racial. Afinal, outro aspecto marcante no grupo é sua constituição majoritariamente negra, conforme relata Beth em nossa segunda conversa:

- Qual a constituição social? [...] E são pessoas daqui da comunidade?
- São.
- Todos moram aqui?
- [concordou com a cabeça]
- E a constituição social, assim, a maioria é negra, como é isso?
- É, a gente se reconhece uma família de negros, né. E afrodescendentes e é um terreiro, também, tem toda uma questão, uma geopolítica mesmo, né. Quem se interessa pelo terreiro, quem compõe o terreiro, quem é que faz parte né. É a moçada mais negra mesmo, mais pobre, mais afro-brasileira, essa é minha galera. (Beth de Oxum, segunda entrevista)³³
[inserção nossa]

Um quilombo urbano, né, a gente chama... É uma rede que reconhece terreiros, independente dessa coisa da certificação do MinC. Você vê a negrada tá ali, trabalha, faz as coisas, resiste. (Beth de Oxum, primeira entrevista)

O Coco de Umbigada é composto por *afrodescendentes*, pela *moçada mais negra, mais pobre, mais afro-brasileira*, pela *negrada*. É um terreiro e ao mesmo tempo um quilombo urbano. Novamente, percebemos a relação direta entre a manifestação cultural, cor, condição socioeconômica e religião, conforme também fica evidente no trecho a seguir da primeira entrevista.

³³ Entrevista concedida por Maria Elizabeth Santiago de Oliveira, Beth de Oxum, no Centro Cultural Coco de Umbigada, Olinda, 28 nov. 2018 (nota extensa a todas as citações da *segunda entrevista* com a liderança cultural).

- E o terreiro da senhora, qual que é a Nação?
- Aqui a nação da gente é a Nação Nagô, que é o conhecido Xangô de Pernambuco.
- E tem Jurema também, não?
- Tem Jurema! Aqui... No início não tinha, né, nos primeiros terreiros, depois essa coisa vai se mesclando. A gente tem a Jurema, nós temos aqui a nossa Jurema Sagrada sim, porque o índio é o dono dessa terra, ele já estava aqui, e a Jurema é justamente esse encontro do preto e do índio junto, é os quilombos né. São os nossos quilombos, essa religiosidade que traz esse respeito à terra, às matas, né. (Beth de Oxum, primeira entrevista)

Segundo ela, os quilombos representam as resistências negra e índia carregadas de religiosidades. Essas características marcam a história brasileira decorrente da escravidão, certamente a condição mais opressora encontrou no sincretismo religioso um dispositivo de resistência, legitimação e sobrevivência a esses negligenciados.

Como vimos, as múltiplas lutas do Coko englobam o reconhecimento e o fortalecimento da cultura pela atuação em Redes, pelo embate frente aos órgãos do Estado, pela Rádio Amnésia, pela presença na Escola, pelo LabCoko, pelas Sambadas. Elas derivam d'“Este grupo está realizando a transformação social porque acredita no potencial das pessoas da própria comunidade e oferece oportunidades para que esse potencial seja desenvolvido, lapidado, fortalecido” (BASTOS, 2011, p.204). Nos flyers veiculados em mídias sociais, as representações dessas lutas compõem o design gráfico e o conteúdo, desde atividades que dialogam com as políticas culturais até cursos de capacitação e aprendizado. Nas cores e símbolos há referências as lutas do povo negro, dos LGBTQI's e à defesa da democracia, conforme a Figura 14 (p.92).

Figura 14 - Flyers de atividades do Coco de Umbigada veiculados em rede social em 2017 e 2018



Fonte: FACEBOOK (Coco de Umbigada), 2017.



Fonte: FACEBOOK (Coco de Umbigada), 2018.



Fonte: FACEBOOK (Coco de Umbigada), 2018.



Para subsistência material como anteriormente assinalado, o Coco realiza apresentações remuneradas, participa de editais voltados para a promoção da cultura e executa projetos através do LabCoco. Não há regularidade na arrecadação de recursos, para tanto, o grupo está sempre em movimento, articulando-se. Em desabafo acerca das dificuldades enfrentadas nessa perspectiva, Beth relata:

E os cara ainda criam uma lei pra querer comparar, por exemplo, você contratar o Coco de Umbigada é como se você fosse contratar uma licitação pra construir um hospital. Em vez

de desburocratizar o processo pra dar acesso aos artistas, aos Mestres de cultura popular, cultura, né. Não! Burocratiza! (Beth de Oxum, segunda entrevista)

Uma vez mais, o aparato governamental dificulta o acesso dos grupos às verbas, igualando-os as entidades jurídicas portadoras de capital. A burocratização, sob a égide da ideia de organização (CHAUI, 2007), torna o Estado mais inacessível aos grupos de cultura, que, no polo da carência, recorrem ao Estado na tentativa de garantia de direitos.

Uma das estratégias do Coco de Umbigada foi então aliar a militância aos momentos de manifestação cultural. Falar sobre temas que lhes são pertinentes durante as madrugadas de Sambadas, nas apresentações em palco, nos eventos que participam. Segundo Beth,

É porque a gente não separa festa de militância, né. Então a gente aproveita esse momento pra trocar uma ideia. Não é só o Coco, não é só uma brincadeira, não é só uma festa, é também um espaço de reflexão, um espaço de diálogo e de provocação. Provocação no melhor sentido da palavra, né. De provocar. De atingir você, e a cultura sempre nesse elemento. Esse elemento emancipador, esse elemento, sabe, insurgente mesmo. (Beth de Oxum, primeira entrevista)

A *provocação* tem o intuito de atingir, de afetar, de tocar, de trazer novas experiências aos sujeitos. A mobilização política do grupo interpela os sujeitos presentes nas suas manifestações pelas cidades, chamando-os à resistência e a se responsabilizarem e se ocuparem de seu futuro, cujo projeto passa pela prerrogativa de entender que outros modelos são possíveis através da luta, da insurgência e possibilitariam um outro estar no mundo.

Aqui fechamos nosso entendimento do contexto social, histórico e geográfico do Coco de Umbigada, não por esgotamento, mas para que possamos adentrar nas perspectivas trazidas por nossas interlocutoras acerca de seus territórios³⁴. Nas falas de Beth, percebemos a importância da insurgência por meio da cultura, da parceria com a educação e do espaço constituído enquanto quilombo. Somando-se ao que Wanessa nos esclareceu, no Capítulo 03, a seguir, discutiremos o que para elas constitui a acepção de cultura (que defendem e fazem) e as estratégias encontradas pelos grupos para sua permanência, pensando os significados/entrosamentos de educação, quilombo e lazer.

³⁴ Caso interesse maior compreensão visual e sonora das manifestações do Coco de Umbigada, indicamos acessar as seguintes páginas:

Facebook: Página do Coco de Umbigada (<https://www.facebook.com/cocodeumbigadaolinda/>)

Perfil de Beth (<https://www.facebook.com/beth.deoxum>)

Blog: Coco de Umbigada (<https://sambadadecoco.wordpress.com/>)

Vídeos: Sambada de Coco de Umbigada (https://www.youtube.com/watch?v=0eFG_Gge4k0)

Vídeo clipe em estilo armonial e xilogravura (https://www.youtube.com/watch?v=h41_AxYRFF8)

Músicas: Álbum do Coco de Umbigada (<https://open.spotify.com/artist/1kjSRof9rjWXAygRffAJ5O>)

CAPÍTULO 03:
Práxis da cultura do Maracatu e do Coco a partir das entrevistas realizadas

Por que foi que cegamos? Não sei. Talvez um dia se chegue a
conhecer a razão. Queres que te diga o que penso?
Diz.

Penso que não cegamos, penso que estamos cegos. Cegos que
vêm. Cegos que, vendo, não vêm.

(José Saramago, 1995)

Cultura: entre denominações e práxis

A cultura³⁵ como expressão das características, gostos, anseios e história de uma coletividade de indivíduos, definida por elemento comum aos pertencentes, seja vizinhança, parentesco ou outros, estaria permeada das representações que, para essas coletividades, dão sentido e significado à realidade. Seria “sentido experimentado como absoluto, único e irrefutável porque interiorizado e invisível como o ar que se respira” (CHAUI, 2007, p.97). A cultura, em seu aspecto geral, então, constitui um dos mecanismos de manutenção da lógica da mercadoria nos espaços e momentos mais comuns e familiares.

Lefebvre (1991, p.38) afirma ser a cultura uma *maneira de produzir*, de criar ações e atividades ideologicamente motivadas é a “produção de sua própria vida pelo ser humano”. A cultura ligada a um *modo de vida* de forma determinada e em constante movimento expressa com base na forma como seus realizadores percebem e compreendem o mundo, isto é, corresponde a sua visão social de mundo (LÖWY, 2003).

Nesse sentido, a ideologia aqui é compreendida como o “conjunto coerente e sistemático de imagens ou representações tidas como capazes de explicar e justificar a realidade concreta” (CHAUI, 2007, p. 30); produtora de verdades subjetivas em que os sujeitos se constituem (PÊCHEUX, 1996). A ideologia opera de forma a condicionar os sujeitos na manutenção do *status quo*, justificando as opressões e explorações existentes, no entanto, ela não é una, “existem enfrentamentos ideológicos, contradições entre ideologias, utopias ou visões sociais de mundo conflituais, contraditórias” (LÖWY, 2003, p.17).

A cultura pode expressar os desejos, os receios, os questionamentos e os posicionamentos daqueles que a realizam, condicionada pela compreensão que têm da realidade diária, a qual é moldada pela ideologia. Portanto, está relacionada ao modo como os sujeitos respondem àquilo que lhes acontece no cotidiano, ou, na definição do historiador Michel de Certeau (1996, p.31),

[...] aquilo que nos é dado a cada dia (ou que nos cabe em partilha), nos pressiona dia após dia, nos oprime, pois existe uma opressão do presente. Todo dia, pela manhã, aquilo que assumimos, ao despertar e o peso da vida, a dificuldade de viver, ou de viver nesta ou noutra condição, com esta fadiga, com este desejo.

³⁵ Alguns dos temas abordados neste capítulo foram discutidos em apresentação oral durante evento acadêmico, que resultou na seguinte publicação desenvolvida durante o período da pesquisa: ORNELAS, G.V.B. Patrimônio Cultural Imaterial: contradições e reflexões no âmbito da cultura popular. In: II Simpósio Científico do ICOMOS Brasil, 2018, Belo Horizonte - MG. *Anais do II Simpósio Científico 2018 - ICOMOS Brasil*, 2018. v. 2. p. 3718-3737.

Sendo assim, o primeiro esforço para se pensar a cultura no âmbito da geografia deve ser feito para não a destacar de seu contexto de reprodução das relações de produção capitalistas. Afinal, na lógica da exploração da força de trabalho, somos impelidos a separar o esforço mental do esforço físico, categorizando a cultura externa aos circuitos de arte formal no segundo grupo. Para Debord (2003, p.139), “A cultura é a esfera geral do conhecimento e das representações da vivência na sociedade histórica dividida em classes; o que significa dizer que ela é o poder de generalização existente à parte, cisão entre o trabalho intelectual e trabalho intelectual dividido”.

Até mesmo os termos utilizados para definir os momentos de realização das práticas culturais *brincadeiras*, *brinquedos* e *brincantes* remetem ao lúdico e ao prazer, deslocando do trabalho e de seus esforços extenuantes. A ideia de brincadeira pode aqui remeter também a outro tempo histórico, a antiguidade, quando, de acordo com a pedagoga Adriana Friedmann (1998, p.29), o brincar era partilhado por adultos e crianças. “A brincadeira era o fenômeno social dos quais todos participavam e foi só bem mais tarde que ela perdeu seus vínculos comunitários e seu simbolismo religioso, tornando-se individual”.

Segundo as elaborações do filósofo Antonio Gramsci (1979), nenhuma atividade humana pode ser completamente destituída de intervenção intelectual e, portanto, o *homo faber* é inseparável do *homo sapiens*. Para além de sua profissão, todos os seres humanos desenvolvem alguma atividade intelectual, contribuindo para o desenvolvimento de novas maneiras de pensar. Utilizando os termos do autor, não é possível falar de *não-intelectuais*, pois a diferença situa-se no grau de elaboração intelectual empregada em uma tarefa ou atividade.

Neste ponto faz-se uma ressalva para o que Löwy (2003) chamou de *processo de proletarização ou semiproletarização do trabalho intelectual*, no qual o trabalhador que exerce maior atividade mental que física se adapta cada vez mais ao processo de produção capitalista, vendendo sua força de trabalho por salário e moldando o conteúdo produzido de acordo com as exigências do mercado. Conseqüentemente, ele passa a ser explorado e a sofrer com a desarticulação e a desorganização de forma semelhante àqueles trabalhadores cujo maior esforço seja físico.

Essa lógica trabalhista, quando levada ao campo da cultura não literária, em que as atividades concentram-se, por essa linha de análise, do lado da balança do esforço físico, gera subvalorização, com exceção daqueles poucos artistas ou grupos valorizados pelos requintes estéticos e de conteúdo da classe dominante. Estética sem se restringir ao juízo do belo ou a dimensão artística, mas

compreendida como toda a relação do homem com o mundo, e não obstante o conhecimento de si e do mundo.

O que requer notar que o conhecimento existe a despeito do próprio pensamento como reflexão e da própria forma do conceito. O que o conhecimento e, portanto, a própria estética não prescinde é uma linguagem que lhe dê corpo. Conceber a estética como momento de mediação homem/mundo implica, pois, segundo o filósofo Jacques Rancière (2009, p.37), que “não existe episódio, descrição ou frase que não carregue em si a potência da obra. Porque não há coisa alguma que não carregue em si a potência da linguagem”.

Segundo Adorno & Horkheimer (2009), a indústria cultural objetiva acolher a *arte séria*, arte burguesa da qual se exclui a classe dominada, na *arte leve*, distração que representa a má consciência social da arte séria. A indústria cultural traz a maquiagem que aparenta um acesso generalizado à cultura, como se houvesse aí universalidade e igualdade, por exemplo, ao exibir exposições de arte nos jornais diários nos canais abertos de televisão. Não é qualquer um que efetivamente pode frequentar essas exposições, mas a teletransmissão dá a impressão da liberdade de acesso, sem garantir a compreensão, apreensão.

Nesse sentido, tal segregação permite pensar separadamente a cultura dominante da cultura dominada, a cultura opressora da cultura oprimida, a cultura de elite da cultura popular (CHAUI, 2008). A cultura de elite seria aquela que circula nas galerias e museus, aquela que ocupa os palcos dos grandes teatros. Aquela que exige condições para aquisição de ingressos caros, padrão de roupa, de comportamento ou de cor para ser assistida/sorvida e, portanto, legítima a segregação e a exclusão social, bem como endossa a dominação política e a exploração econômica realizada pela classe dominante. Em contrapartida, a cultura popular seria geralmente encontrada e construída nos centros culturais, nos fundos de barracões, nas vias públicas de bairros das cidades.

Para Chauí (2008), a cultura popular seria a cultura da classe dominada, que, em função das pressões exercidas pela cultura dominante, serviria a contestá-la ou a repeti-la, a depender das condições históricas e das formas de organização (ou desorganização). Segundo o sociólogo Stuart Hall (2003, p. 340), “em certo sentido, a cultura popular tem sempre sua base em experiências, prazeres, memórias e tradições do povo. Ela tem ligações com as esperanças e aspirações locais, tragédias e cenários locais que são práticas e experiências cotidianas de pessoas comuns”. A cultura popular seria realizada no coletivo, em comunidade, geralmente em vizinhanças; fruto da oralidade e das trocas interpessoais, conformando momentos e espaços de comunhão e de improvisos.

Podemos pensar a classe dominada como propõe o sociólogo José de Souza Martins (1989) pelo conceito de *classes subalternas*, cujas práticas questionam a exploração realizada pelo capital e também o poder exercido cotidianamente sobre os sujeitos, em suas distintas formas. Para uma crítica mais próxima da realidade, a ideia de classes ou grupos subalternos engloba o questionamento da exploração a nível econômico e produtivo e também as opressões cotidianas. Segundo ele, as lutas que as classes subalternas encampam seriam, portanto, lutas contra o poder, principalmente o do Estado, e não pelo poder. As classes subalternas seriam plurais em termos de perspectivas, ações, estratégias e interesses, pois:

O subalterno não é uma *condição*, figura que o desenvolvimento capitalista supostamente extinguiria com o correr do tempo. Estamos diante de um *processo* que se atualiza e subalterniza grupos crescentes, nos países pobres, nas regiões pobres dos países ricos, mas também nos espaços ricos dos países pobres. O negro e a mulher continuam subalternizados em muitas partes do mundo. Mas há novos subalternos surgindo desse processo — os jovens de todas as partes, as crianças, os velhos. (MARTINS, 1989, p.99)

Face às investigações dos contextos em que existem e resistem o Coco de Umbigada e o Maracatu Nação Cambinda Estrela, realizadas nos capítulos anteriores, compreendemos que são grupos submetidos à exploração econômica, a negação de direitos e acessos e a opressões sociais. Sua subalternidade é expressa no que lhes é negado, na *carência absoluta* (CHAUI, 1994), enquanto sobrevivem numa *exclusão integrativa*, como reserva para a manutenção do sistema capitalista. Na dicotomia do acesso e da negação, seriam realizadores de cultura popular, a cultura da classe dominada, dos subalternos.

De acordo com Martins (1989, p.111), “É nesse sentido, também, que a cultura popular deve ser pensada como cultura, como conhecimento acumulado, sistematizado, interpretativo e explicativo, e não como cultura barbarizada, forma decaída da cultura hegemônica, mera e pobre expressão do particular”. Para Chauí (2007), a expressão *cultura popular* seria então um deslocamento proposital da luta interna da sociedade para um ponto externo a ela, permitindo a unificação do que seria o povo para todas as camadas sociais que não se encontram *imediatamente no alto*.

Ao longo desta pesquisa, várias foram as reflexões entorno das terminologias cultura popular ou cultura. Na primeira imersão a campo, ainda havia muitas dúvidas a esse respeito e decidimos por expor essa questão às interlocutoras. Nas entrevistas, perguntamos a elas se consideravam o que faziam como cultura e quais seus entendimentos acerca da expressão *cultura popular*. Segundo Wanessa,

Então... nós fazemos cultura, num é?! Esse termo cultura popular, tem muitos termos assim, que a gente sabe que muitos são criados durante a história, durante a ressignificação de muitas coisas, num é?! Mas, assim, nós fazemos cultura! Eu sou muito confortável, eu não consigo intitular muitas coisas assim não. Foi como eu disse a você: se você quiser chamar de brinquedo, você chama de brinquedo; se você quiser chamar de manifestação, você chama de manifestação; eu chamo de Maracatu. Meu Maracatu, né. (Wanessa, primeira entrevista)

Enquanto para Beth,

O povo fica estudando as coisas, fica conceituando, né, dando nome. Isso é popular, isso é erudito, né. Tem muito esse... não, vê, a gente faz cultura, a gente começa a... Eu entendo assim, o popular como que o povo chega, né, o povão chega, os brinquedos populares né, os brinquedos que chega aí pra alimentar, né, a alma das pessoas, pra fazer a brincadeira, né, juntar a comunidade, ressignificar aquele território. O que a gente chama de popular. Mas eu sei que tem essa história mesmo assim, né, quem é, conceito, né, isso é erudito, isso é popular... Geralmente quem pensa assim, e o popular nunca tá no nível né. A gente tem uma outra cultura. A nossa cultura é uma cultura miscigenada, é uma cultura que tem bastante, bastante influência indígena, bastante influência negra, num é, ibérica também, né. Mas essa base dos terreiros de matriz afro-indígena, esses quilombos, eles são fundamentais na nossa identidade e no nosso sentimento de pertencimento com a vida e com a cultura. (Beth de Oxum, primeira entrevista)

Ambas compreendem as manifestações culturais de seus grupos enquanto cultura, para além da definição restrita de popular. Para Wanessa, o termo cultura popular foi criado durante processo de ressignificação histórico, provavelmente com intuito específico, e não representa o que ela entende como *sem* Maracatu. Cultura popular, manifestação, brinquedo ou outras formas podem ser usados por nós, externos, para definir/descrever o que para ela é Maracatu a nosso critério, pois lhe é quase que indiferente. Não representam, para ela a totalidade do significado da cultura, o que a cultura tem. As distintas posições em relação ao grupo, de integrante e pesquisadoras, evidenciam que, se chamássemos de Maracatu, não comportaria os mesmos significados existentes para Wanessa na sua percepção.

O historiador Roger Chartier (1995, p.184) pontua que a compreensão da cultura popular poderia envolver não “esquecer que tanto os bens simbólicos como as práticas culturais continuam sendo objeto de lutas sociais onde estão em jogo sua classificação, sua hierarquização, sua consagração (ou, ao contrário, sua desqualificação)”. Entenderia assim, a existência do enfrentamento entre os *mecanismos de dominação simbólica*, que visam a aceitação de sua cultura como inferior ou ilegítima pelos dominados, e as determinações dos modos de apropriação e funcionamento daquilo que lhes é imposto. Ao negar o uso do termo cultura popular, Wanessa se posiciona contra a dominação simbólica e se apropria do seu Maracatu de outras maneiras, como

melhor deseja ou lhe convém. Há um questionamento da ideia de que a cultura realizada pelo grupo seria passível de categorização e generalização.

Segundo Beth há o conceito de popular em contraposição ao erudito e o popular seria definido por aqueles que o fazem. Na sua fala entendemos que a diferenciação entre popular e erudito coloca o primeiro em condição inferior, sempre abaixo do *nível* do segundo. É um conceito externo, não representativo da dimensão de ressignificação territorial, agregador comunitário, formador de identidade e incapaz de englobar distintas representações, como a indígena, a negra, a ibérica. Para conter esses significados ela apresenta a ideia de popular, daqueles que a realizam, capaz de atingir as emoções, *alimentar a alma*, feita pelo povo e para o povo.

Chauí (2007) discute as expressões *cultura do povo* e *cultura popular*, apontando para a primeira como mais eficaz em determinar que a cultura seja do povo, além de que esteja no/com o povo. Portanto, a noção de popular pode confundir-se com representações encontradas nas classes dominadas, todavia não necessariamente imanentes do povo. Lembramos que para o imaginário muitas distorções cabem e podem estar sobremaneira desconexas da realidade. Podemos associar tais definições as de Beth: o conceito de cultura popular versus erudito como a cultura popular, sendo a cultura que está no povo, e o que é popular para Beth como a cultura que é/está com o povo. Então, para ela, o popular (comum, geral, público) extravasa a delimitação de cultura popular e pode ser entendido como cultura, uma *outra* cultura.

A existência de categorias para se pensar a cultura em conjunto com a *autonomia relativa da cultura* marcham para sua *auto-supressão*. Enquanto separado, em busca da unidade na lógica do espetáculo, a cultura se consagra na *procura da unidade perdida* (DEBORD, 2003). Sua história, supostamente autônoma, intenta representações que justificariam o todo e a realidade, criando ou explicitando significados. Retomando Lefebvre (1983), a realidade é sempre mais complexa do que as representações que a tentam significar. Categorizar a cultura realizada pelos grupos como cultura popular ou cultura do povo sugere reduzi-la a representações pré-concebidas, criadas externamente, além de não corresponder a ideia de cultura que nossas interlocutoras têm.

Entendemos aqui que o Maracatu e o Coco fazem cultura e a categorizam em representações mediante necessidades, valorizações e interesses. Ao mesmo tempo em que tece as relações sociais, cria e mantém seu território, e talvez por isso, a cultura precisa ser estratégica, assumir suas contradições para jogar com o opressor. Ao utilizarem-se de imagens criadas sobre a cultura que realizam, seja como cultura popular, os grupos se apropriam do *simulacro*. Isto é, passam da “percepção da imagem de uma coisa à uma representação ou reprodução em uma outra imagem”

(CHAUI, 2006, p.81). Reproduzem a imagem criada acerca da cultura popular, jogam com as ideias existentes sobre o próprio espetáculo, sem o extrapolar (DEBORD, 2003).

De forma mais abrangente, podemos dizer que a cultura seria componente fundamental da visão social de mundo de seus integrantes, orientando as maneiras de se compreender a realidade e de sobreviver a ela. A religião, nos dois casos, é elemento imprescindível para a interpretação de fatos e símbolos componentes da manifestação cultural. Para os integrantes dos grupos, parece clara a imbricação religiosa, no entanto, não é necessário ser praticante para compor a manifestação. Por exemplo, pode-se dançar e tocar Maracatu e Coco sem ser iniciado ou frequentador de Candomblé ou Jurema.

As observações quanto aos grupos nos permitem afirmar que as simbologias e os elementos criados nada têm de folclóricos, não remetem ao passado no sentido de nostalgia, apropriam-se do passado com objetivos presentes e futuros. As manifestações são constantemente reinventadas e reescritas, respeitam e valorizam a tradição e a história e as expandem. A cultura tem sua dinamicidade, a partir dos símbolos, valores e ideias construídos coletivamente adapta-se ao presente, reinterpretando-os e redefinindo-os em movimento contínuo. Esse movimento ao mesmo tempo que interpela os indivíduos mediante ideologias dominantes, cria visões de mundo distintas conformando *sujeitos culturais*. Esses seriam capazes de compreender e ressignificar o passado, vivenciar as determinações do presente e projetar futuros por meio dos significados construídos da cultura inserida no mundo e na história.

Assim, pensar a cultura realizada pelo Coco e pelo Maracatu como cultura folclórica seria reduzi-la e auxiliá-la na tentativa de lhe galgar limites estéticos, espaciais e de conteúdo, enfraquecendo-a. Retomando uma fala de Wanessa transcrita no primeiro capítulo (p.36), a ideia de não só fazer um *Maracatu de cultura* evidencia a necessidade de pensar nessas manifestações culturais fora da ideia de folclore ou festa. Quando folclorizadas são mais suscetíveis a repetição por si só e à efemeridade vinculada a interesses momentâneos/passageiros, esvaziadas de toda a potencialidade acumulada nos sujeitos, nas suas relações e histórias. Segundo o sociólogo Antônio Augusto Arantes (1998, p.19),

Procurando-se 'reproduzir' objetos e práticas supostamente cristalizados no tempo e no espaço, acaba-se por 'produzir' versões modificadas, no mais das vezes esquemáticas, estereotipadas e, sobretudo, inverossímeis (aos olhos dos produtores originais) dos eventos culturais com os quais se pretende constituir o patrimônio de todos.

A cultura, enquanto folclore, passa a ser veiculada como uma imagem distante da sua realidade concreta por ter suas espontaneidades ritualizadas. Nos produtos vendáveis e nas apresentações de palco está presente o caráter de fantasia a ela atribuído pelas personagens, figuras e mitos. O colorido das roupas, os cantos, os sons e os passos deslocam o público para uma representação distinta do cotidiano dos grupos. Quando a imagem imediata das manifestações culturais refere-se, primordialmente, à beleza ou ao orgulho nacional pode-se negligenciar ou esconder a realidade diária daqueles que a elaboram e mantêm.

O caráter descompromissado que adquire nessa imagem parece incompatível com a seriedade da cultura para aqueles que a fazem. O simulacro como estratégia soa quase como uma ironia dos grupos à representação que criaram para eles, pois é como se dissessem “está bem, vamos fingir que nossa cultura é isso aí”. O tom jocoso não desmerece a discussão séria, evidencia que o jogo proposto pelo dominador só acontece se o dominado se sentar do outro lado da mesa. A folclorização, mesmo que estrategicamente utilizada pelos grupos, traz consequências para a percepção da cultura por aqueles que apenas observam a partida, principalmente pensando no processo de formação educacional de crianças que podem vir a ser adultos alienados.

A instrumentalização dos elementos da cultura por meio de políticas sociais a partir da inserção de atividades e oficinas em contextos de vulnerabilidade objetiva gerir e disciplinar os sujeitos em risco. A referência aqui são das iniciativas externas, desconectadas das realidades locais, como ações pontuais do governo ou de entidades privadas. Mesmo se estratégica há que se ressaltar a manutenção da lógica dual e da hierarquia social racista. Trata-se de uma prática disciplinar divisória a qual segmenta a cultura, exalta alguns valores e desqualifica e enaltece outros.

Nesse sentido, tal imagem pode contribuir para retardar a possibilidade de melhoria efetiva das condições de reprodução da cultura. A institucionalização em escolas de artes e a comercialização como ornamentos turísticos criam uma fachada de fortalecimento enquanto, na verdade, coadunam com a marginalização e a precarização dos grupos de origem. Além disso, o dito fortalecimento a partir do discurso de que uma maior irradiação da cultura, por meio do reconhecimento oficial geraria, necessariamente, melhorias na sua reprodução cotidiana, ocasiona alternativas paliativas e as vezes comerciais. Acerca desse tema na realidade do Maracatu Nação pernambucano, Wanessa nos conta que:

A gente sabe que a partir dos anos 1990, quando tem esse *boom* cultural, num é, junto com esse modismo, essa coisa toda, a gente sabe que a demanda de grupos e sub-grupos, de grupos folclorizados, de parafolclóricos [no esclarecimento dado por Wanessa: grupos

folclóricos que imitam a dança e o toque, grupos estilizados ou grupos percussivos] de muitas demandas de grupos voltados para essa área do Maracatu Nação, que faz Maracatu, que, enfim, que hoje existe Maracatu até no Japão, num é?! Mas, que Maracatu é esse, né. O que é esse Maracatu, num é?! Porque o Maracatu Nação é uma coisa, um grupo de Maracatu é outra. A forma de fazer são muito diferentes, em tudo, num é?! Desde a sua concepção até o porquê tá se fazendo, pra quem tá se fazendo, o que vai ser entendido, o que vai ser sustentado, num é, qual a resistência que tem ali, num é, o que existe ali. (Wanessa, primeira entrevista) [inserção nossa]

A dinâmica explicitada por Wanessa remete às considerações de Adorno e Horkheimer (2009) acerca da diversão como prolongamento do trabalho. Em busca de se desligar do processo de trabalho mecanizado, os integrantes dos grupos (que ela assim denomina diferenciando-os das nações) acabam, em seu tempo de lazer, mergulhados na mecanização da produção do divertimento, enquanto cópia e reprodução do processo de trabalho. A crítica da reprodução da expressão cultural do Maracatu Nação por tais grupos é a crítica à reprodução vazia de conteúdo, sendo apenas fachada. De forma geral, em busca de lazer, eles, em geral, resgatam a cultura do Maracatu sem compreensão das relações sociais e econômicas nela implícitas. Nas palavras dos filósofos, “O prazer congela-se no enfado, pois que, para permanecer prazer, não deve exigir esforço algum, daí que deva caminhar estreitamente no âmbito das associações habituais” (ADORNO; HORKHEIMER, 2009, p.19).

A colagem realizada por esses grupos repete a reprodução mecanizada, a alienação e pouco acrescenta às demandas urgentes das comunidades, nas quais a manifestação é enraizada e onde diz de condições sociais, econômicas e históricas. Não que acreditemos que o Maracatu Nação, por exemplo, deva se limitar aos seus espaços de origem, e, sim que haja uma releitura crítica constante. A filósofa Angela Davis (2016) discutindo as relações de classe e raça na temática feminista no contexto imediato do fim da escravização nos Estados Unidos da América, exemplifica a sororidade entre mulheres brancas e negras a partir do engajamento na luta por educação dos ex-escravizados. Com o fim da Guerra Civil nos estados do Sul, em 1865, docentes voluntários se deslocaram para essa região a fim de participar da campanha educacional durante a Reconstrução (1865-1877). Cerca de metade desses docentes eram mulheres brancas.

A compreensão da importância da educação na luta por uma real emancipação do povo negro e o engajamento de mulheres brancas, advindas de outros contextos socioeconômicos, exemplifica uma possibilidade factível de união. Pensamos aqui em uma identidade unitária que inclua o outro em suas diferenças religiosas, de tradições e línguas e que coexistam mesmo em face de adversidades. Quando grupos advindos de outras realidades concorrem com nações de Maracatu

em editais de financiamento cultural, o efeito é oposto, endossam as rivalidades e, conjuntamente, as opressões àqueles em condições mais precárias.

Ao mesmo tempo, a própria crítica a outras formas de reprodução do Maracatu Nação carrega a superficialidade da crítica entre cultura e comércio, afinal, as reproduções desses grupos bem como as resistências adotadas pelas nações de Maracatu fazem parte, conjuntamente, da produção da cultura. Citando Adorno (2009, p.52), “Somente quando a ordem estabelecida passa a ser aceita como medida de todas as coisas a sua mera reprodução na consciência converte-se em verdade”. Ou seja, há deslocamento da discussão acerca da produção da cultura em si para as diferenças entre as formas de reprodução, constituindo uma aceitação da lógica vigente.

Segundo o geógrafo Pedro Henrique de Mendonça Resende (2014, p.41), em uma releitura crítica dos conceitos de tempo livre, lazer e ócio,

O tempo livre seria apenas o tempo fora do local de trabalho; o ócio referir-se-ia a uma condição imprescindível para a atividade reflexiva, para a arte, a ciência e a filosofia, permitindo inclusive o desenvolvimento de elementos críticos à reprodução social; o lazer no mundo moderno, finalmente, referir-se-ia a uma instrumentalização do tempo livre como aquilo que é lícito e, em geral, programado pela indústria cultural e demais setores da economia que operam no tempo livre.

Assim, estamos diante de uma indefinição: em qual desses conceitos se enquadraria a cultura realizada pelos grupos interlocutores deste estudo? Para alguns integrantes, como a própria Beth, a cultura seria trabalho, forma de subsistência; para outros restringe-se ao tempo livre, seria então lazer? Poderia também ser ócio ao desenvolverem uma atividade reflexiva sobre as condições de existência e resistência? Ou ainda não ser nenhuma das alternativas acima?

Refletindo sobre o cotidiano dos grupos, composto de atividades que necessitam esforços e energias, podemos entender tal cultura como trabalho em uma lógica distinta do capital. Seria trabalho com fins de subsistência objetiva e subjetiva, que carrega simbologias e tem como força motriz a manutenção da manifestação, para além da pura inserção na troca material. Para os demais integrantes dos grupos, com outras formas de suprir suas necessidades objetivas e materiais, seria possibilidade de recarregar as subjetividades, as forças, para dar prosseguimento à exploração. Portanto, lazer? Nesse sentido, Chauí (2008, p.64) afirma que:

Não que a cultura não tenha um lado lúdico e de lazer que lhe é essencial e constitutivo, mas uma coisa é perceber o lúdico e o lazer no interior da cultura, e outra é instrumentalizá-la para que se reduza a isso, supérflua, uma sobremesa, um luxo num país onde os direitos básicos não estão atendidos.

Por ser agregadora comunitária e capaz de criar e manter relações sociais e laços afetivos, reduzir a cultura realizada por esses grupos ao lazer seria simplista, um sucedâneo? É fundamental aqui pensar a cultura como potência de ruptura e de questionamento, lugar de reflexão, mas é importante reconhecer que há nela o que Lefebvre (2008, p.49) chamou de *lugares de lazer*. Espaços cuja leitura é dificultada pela tentativa de os desconectar do trabalho produtivo, dando-os “um ar de liberdade e de festa, que se povoa de signos que não têm a produção e o trabalho por significados”. São os *lugares da recuperação*.

Na seguinte fala de Beth é notável a ambiguidade da cultura como lugar de recuperação e de mobilização:

- Eu acho que tá na hora do pau comer, tá na hora de virar o jogo, eu acho que tá na hora de ir pra cima, também, assim, ocupar as ruas, as praças, os becos! E tá, sabe, tá no processo de confronto, sair dessa inércia, ir pra cima e mudar também. A gente tem que ser protagonista nesse processo e vai ter que enfrentar isso. E a cultura ela tem um papel fundamental nesse processo de centralidade nas lutas.

- Por que que a senhora acha isso? Qual que é ...

- Porque a cultura ela mexe com a alma da gente, com o sentimento, ela é simbólica, ela tem força. Você vai fazer um debate político chame para você ver quem vai! Agora vamos fazer um show? Porque tem isso. Bate na alma das pessoas, tem identidade, tem elementos para isso. Eu sei, porque eu tô te dizendo que faz 20 anos que eu faço o encontro aqui todo mês e a gente junta a cidade inteira e mais tanta gente que chega. Mais de 3.000 pessoas, entendesse? Por essa busca de alimentar a alma mesmo, da alegria, de dançar, de brincar, isso é inerente ao ser humano. Isso é um direito universal, né. (Beth de Oxum, primeira entrevista)

Para ela, a cultura reúne elementos de coesão entre os sujeitos na ordem do subjetivo: no *alimento da alma*, na criação/afirmação de identidades. Na sua fala, a força imbricada na cultura advém da busca dos sujeitos pela humanidade, pelo sentir, pela liberação das angústias cotidianas através do riso, da festa, da brincadeira, da dança. Ao recarregar também mobiliza, visto que a cultura é agregador capaz de viabilizar as lutas.

Na sua fala percebemos também o desgaste e a desmobilização atuais que permeiam as organizações políticas tradicionais³⁶ indicado pelo trecho: *chame para ver quem vai!* A política enquanto “um modo de ser da comunidade que se opõe a outro modo de ser, um recorte do mundo sensível

³⁶ Importante considerar que tal fala foi anterior ao Decreto 9.759, de 11 de abril de 2019, que extingue e estabelece diretrizes, regras e limitações para colegiados da administração pública federal. Dentre os conselhos extintos estão: Conselho Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (CNPCT), Comissão Técnica Nacional de Diversidade para Assuntos Relacionados à Educação dos Afro-Brasileiros (Cadara), Comissão Nacional de Política Indigenista (CNPI). (Disponível em <https://www.redebrasilatual.com.br/politica/2019/04/decreto-de-bolsonaro-extingue-orgaos-de-participacao-popular>. Acesso em 17 abr. 2019)

que se opõe a outro recorte do mundo sensível” (RANCIÈRE, 1996, p.368), é o lugar do *dissenso*, do conflito sobre as constituições do mundo, sobre o que dele se entende e o que nele se sente. Portanto, há política em uma Sambada de Coco e em uma oficina de Maracatu, por vezes mais aberta a discussões e argumentações entre visões sociais de mundo distintas do que um debate político, como pontua Beth. Propõe-se que o espaço ali encontrado/criado tenha, ou seja, libertário de manipulações, controle e segurança e conduza a uma compreensão crítica/reflexiva de desvendamento genuíno. A busca é pela coexistência e não para o aumento da supressão e denegação.

De certa forma, a cultura estaria também no tempo do ócio pela possibilidade de gerar reflexão e insurgência e não somente conflitos reducionistas e insinuações quanto aos poderes dos mais recônditos dos campos de atuação. Seja pela ocupação de espaços seja pela ideia de confronto eles merecem ser regrados pela argumentação sensível que os permita criar sua própria história. Na frase já característica de Beth “tá na hora do pau comer”, as vezes complementada com “tá na hora de virar esse jogo”, fica evidente a potencialidade de embate, da construção de uma visão de mundo questionadora das condições históricas e atuais. Nesse sentido, a historiadora Isabel Guillen (2010) descreve assim o Maracatu:

Historicamente, os negros e grupos marginalizados utilizaram suas festas para fazer denúncias, críticas e protestos. Durante a escravidão, foram inúmeras as rebeliões organizadas em meio aos batuques de escravos que, sob o som dos tambores, sonhavam com uma sociedade sem explorados e exploradores. É isso o que faz o Cambinda Estrela, cuja característica principal é não despolitizar a cultura.

Remete-nos à origem de resistência e luta do Maracatu e do Coco que se estende até a atualidade. *Despolitizar a cultura*, para eles, é quase que assinar sua própria certidão de óbito. Martins (1989, p.118) reflete sobre a duplicidade da cultura feita pelos grupos subalternos, composta por “uma legitimidade oculta e contestadora que nega e limita a legitimidade aparente da superfície, criando uma legitimidade subterrânea muito mais extensa, de todos os excluídos por diferentes meios e motivos”. A duplicidade da cultura surge pela necessidade de manutenção da cultura dos subalternos (como contraposição a seu rival e imagem recorrente do outro) e encontra brechas nas limitações da racionalidade implícita nas instituições, sendo, portanto, estratégica, podendo ser também pelo poder, não apenas contra o poder, em questionamento ao que afirma o autor.

Estratégias de dominância simbólica percebidas nas falas das lideranças culturais

Chegamos aqui à principal diferença observada entre as formas de fazer dos dois grupos: como mantêm as legitimidades subterrâneas. É importante esclarecer que, em função da metodologia encontrada/privilegiada nesta pesquisa, não podemos afirmar ter adentrado com finura nas legitimidades subterrâneas dos grupos interlocutores, mas que foi possível perceber a maneira que usam das legitimidades externas para se preservar e se impor. Tivemos uma ou outra dica das simbologias, vocabulário e dos códigos sustentadores das manifestações culturais no interior dos grupos.

Como colocado nos capítulos anteriores, o Maracatu realiza um projeto social e o Coco se reconhece enquanto Ponto de Cultura. Essas seriam as principais estratégias de sobrevivência dos grupos, incorporando formas de organização reconhecidas social e oficialmente, em conformidade com toda a análise aqui empreendida. O projeto social organiza o saber fazer, a manutenção financeira e as demandas sociais e educacionais dos integrantes do grupo, em diálogo com a Comunidade de Chão de Estrelas. Já o Ponto de Cultura permite a criação e a viabilização de projetos internos e externos, integrando o grupo à escola local e auxiliando na convivência e na aceitação com a Comunidade do Guadalupe.

Pensando as formas de *esquecimento* no discurso (PÊCHEUX, 1975 apud ORLANDI, 2007), as terminologias escolhidas para se definirem (projeto social, Ponto de Cultura) seriam cabíveis ao *esquecimento número dois*, da ordem da enunciação. Explicando o conceito pecheuxniano, Orlandi (2007) apresenta o esquecimento número dois como *esquecimento enunciativo*, o que acarreta a relação entre o modo de dizer e os sentidos. Ou seja, é uma maneira de dizer de forma semi-consciente, pela relação estabelecida entre pensamento, linguagem e mundo. Denominar-se/reconhecer-se como algo reflete a associação entre o que o termo representa e o que se quer significar, como se deseja representar.

Ao definir a organização da cultura no grupo como projeto social, Wanessa relaciona a imagem construtiva imbricada no termo às atividades do grupo, extrapolando o Maracatu de cultura. Isto é, a cultura realizada por seu grupo envolve apresentações, oficinas e ensaios e também educação, relações interpessoais, religião, inserção territorial, resistência às opressões. Enquanto que, para Beth, ser Ponto de Cultura implica se sentir, de certa forma, representada pela política do Programa Cultura Viva, absorvendo o respeito e as referências que a política cultural agrega ao seu

território e à sua manifestação. Esquecimento enunciativo que seria também, a nosso ver, estratégia de sobrevivência e resistência, conforme pode ser visto no seguinte trecho da primeira entrevista:

E, numa comunidade carente, numa periferia, quanto mais ela for uma comunidade negra, mais periférica, quanto mais ela tiver aquele acentuado, onde a marginalidade ela cobre, menos as pessoas vão ir até aquele local, menos as pessoas vão ter interesse. Se ali não tem nada que desperte aquilo em mim... Então, se eu tenho um grupo organizado, o pessoal vai vir atrás do grupo. É o que eu tava falando antes. [...] A gente quer fazer uma sede onde possa ter espaço pra ter aula, pra ter curso, pra chegar e meter o dedo no Estado, no município e dizer 'olhe, eu quero isso, isso e isso. Mas eu não quero porque eu quero. Eu quero porque: tá aqui nossa história, tá aqui tudo que a gente faz e a gente quer manter isso. Que é que vocês podem fazer pra nos ajudar?'. (Wanessa Santos, primeira entrevista)

Ao incorporar a ideia de projeto social, para os órgãos estatais ou para sujeitos externos ao grupo, o Maracatu Nação Cambinda Estrela passa a representar uma relação construtiva positiva com a comunidade, com os jovens e as crianças locais, agregando valor simbólico e referência ao território. O imaginário entorno de um projeto social tende a ser mais positivo, mais concreto do que a relação da cultura com brincadeira, festa ou macumba (remetendo à terminologia popular sem sentido pejorativo). Para Wanessa, a organização dá a ideia de seriedade, de cautela, de domínio administrativo, em um espaço destituído de direitos básicos e marcado pelas opressões.

Durante a segunda incursão a campo, em conversa informal com uma integrante do grupo, ela disse perceber uma grande aceitação do Maracatu na comunidade, mesmo que *por baixo dos panos*, isto é, disfarçada ou através do silêncio. A aceitação, em sua opinião, resulta do trabalho realizado pelo grupo: cursos de alfabetização e de elaboração de projetos e até oficinas de manutenção dos próprios instrumentos utilizados na manifestação cultural. Esta última parece demonstrar ensino de cuidado, responsabilidade, zelo e, portanto, gera concretudes na percepção da comunidade local externa ao Maracatu.

Dentre as atividades do projeto social, verificamos, de maneira inconstante, reforço escolar, EJA, preparação para processos seletivos de estágio ou emprego, convênios de descontos para universidades particulares, entre outros que variam de acordo com as possibilidades momentâneas. A inconstância se deve a dificuldade de conseguir parceiros comprometidos a longo prazo, pois a disponibilidade é afetada por suas necessidades materiais imediatas, afinal o auxílio financeiro a eles é geralmente baixo ou mesmo inexistente. São também realizadas atividades de transmissão de conhecimentos específicos da manifestação cultural, rodas e debates entorno de questões atuais que afetam seus integrantes e suporte emocional/apoio interpessoal.

Tal forma de organização nos remete às “relações de solidariedade e de iniciação a ofícios” que o sociólogo Muniz Sodré (2002, p.78) relata enquanto forma possível de continuação dos valores ancestrais nos terreiros e como perspectiva de alterar a mobilidade social favorecendo o negro. Historicamente, as organizações comunitárias de negros libertos e seus descendentes abrangem a educação como forma de suprir/complementar as lacunas ou negações no acesso dessa parcela da população ao conhecimento. E educação, nesses agrupamentos, envolve a educação enquanto alfabetização/ensino formal, ensino de ofícios, transmissão de valores e tradições. Isto é, abarca aspectos objetivos e subjetivos na formação do ser humano.

Ainda segundo a análise de Sodré (2002, p.71) sobre os terreiros, ao mesmo tempo em que o retorno às origens africanas e a absorção da ideia de *pureza* eram táticas na criação de uma identidade étnico-grupal, constituíam “trunfos para o relacionamento, a aliança, a cooptação ou sedução de elementos externos à comunidade negra com poder de trânsito no universo branco do Poder, capazes de dar alguma proteção aos cultos, bastante perseguidos nas primeiras décadas do século XX”. A sedução é um jogo que conta com duas partes, para ser seduzido é preciso se deixar seduzir.

Portanto, a escolha de uma ou outra terminologia para se auto definir não seria ingênua. No caso do Maracatu, apresentar-se como um projeto social seria uma escolha/necessidade baseada na sua história, interesses e dificuldades. Afinal, por que uma comunidade periférica, negra, marginalizada (para utilizar as palavras escolhidas por Wanessa) seria inocente na lida com o opressor? São sujeitos que incorporam anos de luta com quem os oprime, adaptar-se às regras do jogo, como fazer atividades internas que sejam bem vistas externamente e comprová-las para obter *ajuda* nas instituições do Estado, por exemplo, seria uma das estratégias utilizadas.

Certeau (1998, p.102) propõe bases para uma compreensão das organizações subjetivas dentro da configuração cultural instituída pela sociedade de consumo, partindo do princípio de que uma situação de controle não paralisa necessariamente a criatividade humana, possibilita estratégias e táticas. Seriam então as estratégias “ações que, graças ao postulado de um lugar de poder [...], elaboram lugares teóricos [...], capazes de articular um conjunto de lugares físicos onde as forças se distribuem”; e as táticas “procedimentos que valem pela pertinência que dão ao tempo - às circunstâncias que o instante preciso de uma intervenção transforma em situação favorável, à rapidez de movimentos que mudam a organização do espaço”.

Pela predominância do espaço ao tempo presente no conceito de estratégia, este seria mais propício a criação de um espaço onde são acumuladas experiências, definidas mobilizações e articulados simbologias e significados. Entendemos então as escolhas dos grupos como estratégias,

que podem envolver ou não táticas. Parece-nos possível relacionar tais conceitos com a ideia de *territorializações mais flexíveis* (HAESBAERT, 2005), pois os territórios do Maracatu (e também do Coco) admitem sobreposições de territorialidades quando lhes parece adequado ou benéfico, na estruturação do jogo político-espacial. A territorialidade da manifestação cultural estaria sempre presente, mantendo-se como o fio condutor das relações, porém, para assim se manter, apresenta-se como “maleável” ou “encaixável”, passível de seduções.

No caso do Coco, as oficinas e cursos realizados pelo LabCoco, a integração com a Escola Municipal Maria da Glória Advíncula, os trabalhos com os Mestres de cultura locais e a execução das Sambadas mensalmente na própria Comunidade do Guadalupe fortalecem a manifestação cultural e colaboram com a elevação da *auto-estima da comunidade* (BASTOS, 2011). Tais atividades têm por foco a ampliação do conhecimento dos jovens locais, seja técnico como na manipulação de metodologias em busca de ampliar as oportunidades de inserção no mercado de trabalho, seja na disseminação da história ancestral coadunando com a aceitação e formulação da identidade negra e buscando a redução do preconceito religioso.

O seguinte trecho de fala de Beth, transcrito de um artigo de Turino (2010, p.24), explicita outro elemento para a escolha por Ponto de Cultura como terminologia representativa:

‘Nós, o povo do santo, aqui em Pernambuco, estamos com a autoestima levantada (...). Os terreiros de candomblé sempre foram tratados com intolerância. Quantas vezes fomos saqueados pela polícia, que tirava todos os nossos fundamentos! No porão do Palácio do Campo das Princesas [sede do governo do estado] estão jogados, feito pó, todos os nossos fundamentos, os *ibás* [arranjos em cerâmica e panelas para oferendas], os *ilu* [instrumentos musicais, atabaques], os assentamentos [pedras]. Agora, quando a polícia aparece, nós dizemos:

– O que vocês querem? Somos Ponto de Cultura, reconhecidos pelo governo federal.

E a *zabumba*, que foi dos nossos avós e tem mais de 150 anos, pode tocar a sambada, a ciranda, o samba de coco, o maracatu e todos os encontros de brincantes.’

Beth de Oxum. Ponto de Cultura Memória e Produção da Cultura Popular – Coco de Umbigada, Olinda, Pernambuco. [inserções dele]

Relembrando o episódio de intolerância religiosa e racial vivenciado pelo grupo em 2009, relatado no segundo capítulo, ele nos conduz a imaginar a dimensão do fortalecimento interno ao se defender/confrontar a polícia utilizando de reconhecimento oficial por meio de uma política de escala nacional. Acrescenta-se ainda a importância da legitimidade externa atrelada às legitimidades subterrâneas apresentadas, no trecho anterior, pelas materializações das simbologias religiosas, os *fundamentos*, como *ibás*, *ilu*, *assentamentos*, e da tradição, como a *zabumba*.

Em 2009, a afirmação de que a Sambada de Coco, que iria ocorrer no dia da abordagem policial, possuía apoio e liberação dos órgãos administrativos locais não foi em si suficiente, para impedir a apreensão dos instrumentos e a impossibilidade do evento. Já no trecho anterior, percebemos no tom de Beth que ser Ponto de Cultura implica captar respeito para o grupo, mesmo que possivelmente não tenha sido eficiente para coibir todas as ações de repressão vividas pelo Coco. Seguindo o raciocínio de Orlandi (2007, p.42):

[...] podemos dizer que o sentido não existe em si mas é determinado pelas posições ideológicas colocadas em jogo no processo sócio-histórico em que as palavras são produzidas. As palavras mudam de sentido segundo as posições daqueles que as empregam. Elas ‘tiram’ seu sentido dessas posições, isto é, em relação às formações ideológicas nas quais essas posições se inscrevem.

Mediante os recentes acontecimentos na política nacional de cultura ser Ponto de Cultura pode ser ressignificado tanto pelo Coco, que era Ponto de Cultura oficial, quanto pelo Maracatu, que agora o é. Como resultado, as estratégias adotadas pelos grupos poderão ser adaptadas às condições que se apresentarem criando novas formas de resistência. A cultura em si será mantida, reinventando a cultura para si (CARNEIRO DA CUNHA, 2009). Assim, até o momento, podemos pensar que ter se deixado seduzir pelo reconhecimento oficial como Ponto de Cultura e utilizar-se das benesses que isso traz foi a estratégia encontrada pelo Coco nos anos em que tal política pública foi frutífera à sua realidade.

Por outro lado, tratando-se de políticas públicas, as inconstâncias servem para manter as coisas como estão, sob a ideia de *organização*, que se baseia na condição de inexistência dos sujeitos, reduzidos a *objetos sociais* (CHAUI, 2007). A organização que acolhe a burocratização do acesso dos grupos ao Estado dificulta a garantia de direitos e os mantém no polo da carência. Além da marginalização acentuada pela violência, as opressões que sustentam preconceitos, como o racial e o religioso, geram segregações sociais e alimentam a ideia de caridade. Esta isola mais do que integra as comunidades periféricas pois as mantém na coleira, dependentes de auxílio externo. Afinal, como afirma Freire (1987, p.20), “Os opressores, falsamente generosos, têm necessidade, para que a sua ‘generosidade’ continue tendo oportunidade de realizar-se, da permanência da injustiça”.

Explicitamos aqui o jogo: de um lado um Estado baseado na lógica da organização e da objetificação social dos sujeitos; de outro, sujeitos conscientes e estratégicos em suas lutas e resistências. O Estado negligencia e mantém sujeitos na carência, na dificuldade de acessos aos direitos básicos e de reprodução de suas manifestações, tentando ocultar essas manobras por meio de

políticas públicas reformistas, adequadas às pautas em voga. Os sujeitos oprimidos por essa lógica, fingindo não entender, deixam-se seduzir. Eles apreendem os discursos legitimadores externos e sobrevivem repassando suas legitimidades ocultas aos presentes e futuros reinventores das tradições.

Portanto, até este ponto, verificamos que a atuação dos grupos interlocutores nas suas comunidades, dadas as devidas particularidades, intenta criar segundo os seus depoimentos certa coesão social e gerar atividades produtivas, culturais e educativas. O valor simbólico agregado ao valor funcional da existência de uma referência positiva, em meio a destituição de direitos que desumaniza, alimenta uma potente territorialidade. Para tanto, utilizam-se de estratégias de sobrevivência, absorvendo terminologias e procedimentos rituais que permitem ter acessos a editais e políticas públicas e mesmo auxílios privados.

A estratégia para a manutenção da dominância da cultura nos territórios parece ser a conformação dos espaços mediante simbologias e relações interpessoais e também adequação à burocratização da vida (LEFEBVRE, 1991). Ou seja, efetuar atividades programadas que tendem a retirar a espontaneidade e inventividade do genuíno que a cultura pode oferecer e, ao ser capturado, transforma tudo em produtos, relegando ao impossível a realização da obra/arte. E ainda utilizar de legitimidade externa para manter as legitimidades subterrâneas.

Tomando o raciocínio de Martins (1989), temos que a *duplicidade na cultura* prolonga a oposição entre *vencedor* e *vencido*, *dominador* e *dominado*, *explorador* e *explorado*. Ao se apropriarem de tais terminologias, os grupos formulam estratégias de sobrevivência baseadas no *duplo código*, que “põe juntos o afirmar e o negar, o obedecer e o desobedecer” (MARTINS, 1989, p.115) e, acrescentamos, o mostrar e ocultar. Chegamos então a um outro questionamento: visto que *quilombo* também é uma terminologia oficial, reconhecer-se como quilombos seria estratégia de sobrevivência ao jogo do opressor?

Segundo Sodré (2002, p.68), “‘quilombo’ era uma designação de fora (do jargão jurídico da Colônia): os negros preferiam chamar seus agrupamentos de ‘cerca’ ou ‘mocambo’.” A geógrafa Maria Ivanice de Andrade Viegas (2014, p.356) aponta que “Os quilombos situavam-se numa perspectiva da retomada da humanidade dos negros, que poderiam se constituir em sujeitos de sua História e de seus destinos mesmo que não reconhecidos dentro do sistema escravista”. Essa proposição certamente traz à tona uma nova posição que potencializa a sensibilização e conscientização quanto aos direitos sociais e civis deles. Já o sociólogo Carlos Eduardo Marques e Lílian Gomes (2013, p.143) afirmam que:

O que antes era uma categoria vinculada à criminalidade, à marginalidade e ao banditismo é hoje considerado, de acordo com a perspectiva antropológica mais recente, entre outros elementos, como um ente vivo e dinâmico, ‘um locus de produção simbólica’ (Marques, 2008) sujeito a mudanças culturais. Está também associado a um poderoso instrumento político-organizacional e ao acesso a políticas públicas.

A alteração de significado de *quilombo*, segundo eles, foi fruto da organização de movimentos dos próprios quilombolas que, por meio de lutas, conseguiram a modificação jurídica do termo a partir da Constituição Federal (CF) de 1988. Nesta, verificamos o Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) e os Artigos 215 e 216 do corpo permanente. O primeiro reconhece o direito à propriedade definitiva da terra aos *remanescentes das comunidades de quilombos* que estejam ocupando suas terras. Por sua vez, os Artigos 215 e 216 garantem o exercício dos direitos culturais e constituem bens de natureza material e imaterial como patrimônio cultural brasileiro. Os autores ainda apontam para a ressignificação de quilombo concomitantemente a criação de uma nova categoria, a de remanescente de quilombo, que parte da ideia de autorreconhecimento pelos sujeitos envolvidos.

No contexto nacional, a CF1988 representa a reconstrução do estado democrático, depois do fim da Ditadura Militar em 1985. Ela ficou conhecida como Constituição Cidadã por ter a cidadania como conceito amplo e que deveria ser garantido a toda a população, fruto da pressão dos movimentos sociais culturais e étnicos durante décadas. Sua importância simbólica é fundamental para o momento histórico nacional, com a inclusão de elementos de liberdade de expressão e repúdio à tortura, além da ampliação dos direitos sociais e trabalhistas. O direito ao desenvolvimento cultural, na sua elaboração teórica é considerado tão importante quanto a saúde, a moradia e o trabalho, como condição para o bem-estar social da comunidade, conforme afirma a advogada Liana Mattos (2018).

Ser quilombola atualmente deveria permitir, pelo menos na teoria, galgar a possibilidade de acesso às políticas públicas voltadas para a população descendente dos negros escravizados e libertos, sujeitos destituídos de garantias e apoios à retomada de sua humanização no pós-abolição. Viegas (2014, 356) reafirma a nova perspectiva da luta quilombola, centrada no reconhecimento jurídico dos territórios “como uma forma de proteção do arcabouço cultural constituído por esses grupos ao longo da História e, por isso mesmo, essencial na manutenção dos seus modos de vida”. Anteriormente, a análise de Sodré (2002, p.75) salientava,

Para o negro no Brasil, com suas organizações sociais desfeitas pelo sistema escravagista, reconstituir as linhagens era um ato político de *repatrimonialização*. O culto aos ancestrais de

linhagem (*egun*) e dos princípios cósmicos originários (*orixás*) ensejava a criação de um grupo patrimonial (logo, de um 'território' com suas aparências materiais e simbólicas, o terreiro) que permitia relações de solidariedade no interior da comunidade negra e também um jogo capaz de comportar a sedução, pelo sagrado, de elementos brancos da sociedade global.

Patrimônio não assume aqui um sentido de “bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira” (BRASIL, 1988, p.1) e sim de legado crucial para a construção de uma memória coletiva. Ele será capaz de permitir que sejam geradas relações baseadas na cultura comum, aos sujeitos de um mesmo território. Para o sociólogo, tal patrimônio seria também parte do jogo de sedução, pois incorpora elementos externos que poderiam ser usados em relações oportunas aos grupos.

Entendemos anteriormente que a ideia de quilombo, para Wanessa, está de certa forma vinculada à de projeto social. Enquanto projeto social, esse significa que as atividades feitas por eles visam os interesses de seus integrantes e os meios encontrados para sobrevivência, já o quilombo se relaciona à constituição social do grupo. Em trecho transcrito (p.39), ela lista algumas categorias de integrantes (negros, pobres, indígenas, religiosos, não-religiosos) e diz: *é o que se denomina um quilombo. É todo mundo que quer, independente de classe social.* Essa condição amalgama e coloca em perspectiva a coexistência das diferenças, num consenso urgente e oportuno.

Em trecho apresentado posteriormente a esse (p.59), ela relaciona o projeto social ao quilombo, pois já que se denomina quilombo seria então necessário *trabalhar o perfil* das pessoas que o compõem. Essa última menção mostra uma seletividade e a busca da inclusão. Ela ainda complementa dizendo que são estas pessoas que *vão precisar ser inseridas de fato na sociedade*, remetendos ao *patrimonialismo do terreiro* de Sodré (2002) como direcionado aos próprios integrantes. São criadas relações de solidariedade já descritas e os meios para auxiliar e proporcionar a sobrevivência.

Para Beth, o quilombo está associado ao negro, à negritude, à religiosidade afro-indígena. Ao descrever o grupo como um quilombo urbano, complementa: *a negrada tá ali, trabalha, faz as coisas, resiste* (p.90); em outro trecho também presente no segundo capítulo, traz que *esse encontro do preto e do índio junto, é os quilombos né?!* (p.91). Parece que a ideia de quilombo está ligada ao histórico de resistência dos grandes grupos étnicos oprimidos no Brasil, o negro e o índio, e ainda carrega o sentido de aquilombar-se enquanto estratégia de resistência/coesão. Manterem-se juntos para preservar a cultura, a religiosidade, o modo de vida, as tradições e os ritmos do grupo. Tanto que ela afirma (p.99) serem os quilombos elementos fundamentais para a identidade e o *pertencimento com a*

vida e a cultura, imbricações simbólicas e oportunas a um reconhecimento interno e externo que os distinguem e comportam laços, vínculos e valores.

Nenhum dos dois grupos é certificado como Comunidade Remanescente de Quilombo (CRQ) pela Fundação Cultural Palmares (FCP), instituição responsável pela emissão das certidões de acordo com o Decreto nº4.887/2003 (que regulamenta a identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos). Não há uma conformação comunitária territorial característica das CRQs. Então, podemos pensar que a absorção da terminologia quilombo por eles seja mais voltada à perspectiva cultural e estratégica.

Conforme explicitado por Marques e Gomes (2013, p.145), a separação dos artigos 68 e 215, 216 na CF1988 teve razões políticas: a parte referente ao tombamento e registro da história dos quilombos ficou no corpo permanente da CF e a parte relativa à questão fundiária foi colocada no corpo transitório da ADCT. Segundo os autores, duas interpretações são plausíveis para esta situação: uma delas diz respeito a reação parlamentar conservadora frente à garantia de terras para essa parcela da população; outra evidencia que “a questão do negro se confunde em nosso país com a questão cultural”.

Anteriormente ao texto constitucional, o conceito de patrimônio cultural vinha sendo alterado ao longo do século XX. Inicialmente, ele restringia-se ao patrimônio arquitetônico, que era concebido como objetos, identificados e catalogados por especialistas e que representavam significativamente a arquitetura do passado. Indissociável era o significado jurídico, pois a preservação era aliada ao tombamento. Paulatinamente, foram sendo incorporados conjuntos arquitetônicos interiores, a arquitetura rural, arquitetura vernacular, arquitetura pertencente ao Eclétismo, ao *Art Nouveau* e ao contemporâneo. Para o arquiteto urbanista Leonardo Castriota (2009), a preocupação com o entorno, a ambiência e o significado das edificações vão sendo acrescidas aos critérios históricos e estilísticos.

Alguns documentos internacionais foram importantes para a modificação da política cultural no Brasil: a Carta de Veneza (1964)³⁷, o documento de Quito (1967)³⁸, a Convenção para Salvaguarda

³⁷ Corresponde ao II Congresso de Arquitetos e Técnicos dos Monumentos Históricos ICOMOS – Conselho Internacional de Monumentos e Sítios Escritório. Estende a noção de monumento histórico às obras modestas que adquiriram significação cultural com o tempo, reclama a interdisciplinaridade da conservação e restauração dos monumentos e que esta visa salvaguardar a obra de arte e o testemunho histórico. Documento disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Carta%20de%20Veneza%201964.pdf>. Acesso em 24 mai. 2018.

³⁸ Documento da reunião sobre conservação e utilização de monumentos e lugares de interesse Histórico e Artístico da Organização dos Estados Americanos (OEA). Trata da conservação e utilização dos monumentos e lugares de interesse

do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural (1972)³⁹, a Convenção de Estocolmo (1972)⁴⁰, a Carta de Machu Picchu (1977)⁴¹, o Tratado de Cooperação Amazônica (1978)⁴². As discussões internacionais levaram a uma ampliação do que deveria/mereceria ser considerado como patrimônio cultural, questionando alguns critérios previamente estabelecidos. Desde a década de 1960, a reivindicação para a inclusão da cultura *popular e tradicional* nos patrimônios culturais da humanidade já se fazia presente.

O conceito de patrimônio vigente a partir do Decreto-lei nº 25, de 1937, valorizava “bens culturais móveis e imóveis, conjuntos arquitetônicos urbanos ou naturais, com diferenciais históricos, estilísticos ou artísticos muito mais próximos da realidade europeia que da tradição indígena nacional” (MATTOS, 2018, p.124). Com a reivindicação pelos movimentos culturais, iniciada nas décadas de 1960 e 1970, de redefinição das políticas de patrimônio cultural para a inclusão da diversidade de manifestações do país, em 1979, o IPHAN incorporou a Fundação Pró-Memória (Lei nº 6.757/79) e iniciou a ampliação da relação com os usuários e *detentores* de bens culturais. Também, a atuação da UNESCO na década de 1980 foi mais intensa e repercutiu na elaboração dos artigos 215 e 216 da CF1988.

O termo *patrimônio cultural imaterial* aparece, de forma inédita no Artigo 216, indissociável do patrimônio cultural material, ambos sendo tratados como patrimônio cultural brasileiro, conforme definição apresentada anteriormente (p.114), que engloba as categorias de: “I- formas de expressão; II- modos de criar, fazer e viver; III- criações científicas, artísticas e tecnológicas; IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico culturais; V

histórico e artístico, recomendando que os projetos de valorização sejam parte de planos de desenvolvimentos nacionais. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Normas%20de%20Quito%201967.pdf>. Acesso em 24 mai. 2018.

³⁹ Convenção aprovada pela UNESCO, define como patrimônio cultural os monumentos, os conjuntos e os lugares notáveis; e como patrimônio natural os monumentos naturais, as formações geológicas e fisiográficas e os lugares notáveis naturais. Documento disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Recomendacao%20de%20Paris%201972.pdf>. Acesso em 24 mai. 2018.

⁴⁰ Declaração sobre o ambiente humano da Organização das Nações Unidas para o Meio Ambiente (UNEP). Atenta para a carência de critérios comuns para a preservação e a melhoria do meio ambiente. Documento disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Declaracao%20de%20Estocolmo%201972.pdf>. Acesso em 24 mai. 2018.

⁴¹ Documento do Encontro Internacional de Arquitetos. Destaca que o patrimônio cultural deve ser preservado conservando os valores fundamentais para afirmar a personalidade comunal ou nacional ou que tenham significado para a cultura em geral. A conservação, restauração e reciclagem devem considerar o desenvolvimento urbano. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Carta%20de%20Machu%20Picchu%201977.pdf>. Acesso em 24 mai. 2018.

⁴² Documento da Organização do Tratado de Cooperação Amazônica (OTCA) que considera a Amazônia um patrimônio natural, pretendendo preservá-lo através dos princípios do desenvolvimento sustentável. Disponível em: http://www.otca.org.br/portal/admin/_upload/tratado/O_TRATADO_DE_COOPERACAO_AMAZONICA_PT.pdf. Acesso em 24 mai. 2018.

- os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico” (BRASIL, 1988b, p.1).

No último parágrafo desse mesmo documento, temos que: “Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos” (BRASIL, 1988b, p.1). Logo, verificamos a ampliação do conceito de patrimônio cultural com a inclusão do conceito de imaterial e o tombamento dos sítios históricos dos *antigos* quilombos presentes em um só corpo jurídico. Ao mesmo tempo abrem-se possibilidades de assegurar seus territórios e de reconhecimento dos valores simbólicos das manifestações culturais e dos modos de fazer e viver das comunidades descendentes de escravizados.

No primeiro parágrafo do Artigo 215, temos que “O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional” (BRASIL, 1988a, p.1). Realizando um salto histórico de uma década e meia de atividades intensas do IPHAN, no último documento publicado de maior relevância para a política patrimonial imaterial, a Portaria nº 200/2016, ficou definido que “Os bens culturais imateriais a serem Registrados devem demonstrar continuidade histórica, valor referencial para determinado grupo social, no que tange à memória, história e identidade da sociedade brasileira e relevância nacional” (IPHAN, 2016, p.30).

Ao longo do texto são feitas referências a grupos e comunidades *detentores* e fica determinado que os detentores são “comunidades, grupos, segmentos e coletividades que possuem relação direta com a dinâmica da produção, reprodução de determinado bem cultural [...] e para os quais o bem possui valor referencial, é parte constituinte da sua memória e identidade” (IPHAN, 2016, p.23). Notamos que de um documento para outro, a ideia de Estado protetor das manifestações culturais populares, indígenas, afro-brasileiras e dos quilombos passa a de registro dos bens que tenham *continuidade histórica* relativa à memória e à identidade. O Registro significa então o reconhecimento das manifestações culturais por parte do Estado, que amplia a visibilidade e propõe formas de salvaguarda que são, em teoria, medidas que visam proteção e continuidade do patrimônio cultural imaterial.

Nas entrevistas realizadas neste estudo, a referência direta ao patrimônio cultural aparece poucas vezes, com mais frequência nas falas de Wanessa (provavelmente por ser o Maracatu Nação registrado pelo IPHAN e o Coco de Roda não). Alguns trechos são extraídos:

A gente escreve pra editais, a gente tenta sobreviver da melhor forma, sem precisar tá sempre pedindo favores ao Estado e ao município, que nós temos em mente que o município e o Estado eles têm o seu dever a cumprir com o patrimônio imaterial, num é?! Tanto é que a gente tá lutando agora, o Cambinda Estrela tá fazendo essa luta junto com o IPHAN e demais Maracatus Nações reconhecidos pelo IPHAN, num é?! Lutando para que o salvaguarda aconteça, pra gente ser salvaguardado, porque a gente tem essa salvaguarda no mínimo em algumas instâncias, né. (Wanessa, primeira entrevista)

Hoje eu tô indicada pro Patrimônio Vivo [concurso estadual regulado pela FUNDARPE], Lula Gonzaga, que é um cineasta, que é um Patrimônio Vivo, me indicou. (Beth de Oxum, primeira entrevista) [inserção nossa]

O patrimônio cultural seria utilizado pelos grupos como uma das formas de sobrevivência, pois propiciaria editais e premiações para a manutenção das culturais reconhecidas oficialmente ou de detentores culturais. O registro de bens culturais imateriais como patrimônio igualmente mantém a lógica dual na relação do Estado com a cultura. O reconhecimento oficial, seguido de maior veiculação da cultura, resulta em valorização individual e coletiva e fortalece a construção de sua identidade. No entanto, igualmente insere-os na lógica do mercado e incita a competição, alterações estéticas e de conteúdo, desmobilização, maquiagem da realidade, burocratização da vida (LEFEBVRE, 1991).

Na perspectiva do discurso, porém, seria pouco estratégico aos grupos se definirem como patrimônio. Afinal, patrimônio cultural funciona melhor como termo técnico, utilizado na construção de instrumentos como registro ou tombamento. Já quilombo remete à identidade, à memória e à resistência, que são os pilares das políticas patrimoniais. Ao absorver a ideia de quilombo, que advém de uma terminologia também externa, os grupos têm acesso às políticas patrimoniais e a partir delas podem conseguir recursos, proteção e, quiçá, demarcação territorial.

Como exemplo, temos visto grupos assegurarem seus territórios como patrimônio cultural via tombamento, instrumento designado a bens materiais, através da necessidade de preservação da memória e da história dos quilombos. Portanto, é mais interessante conter a essência, o quilombo, e a partir dela pensar nos ônus e bônus de ser classificado como patrimônio. Porém, ressaltamos que essa estratégia não exclui a subjetividade e os valores históricos e de resistência inerentes à luta quilombola.

Ser quilombola carrega subjetividades que sustentam a territorialidade dos grupos, constrói identidades e mantém a referência histórica de resistência, diluindo o peso das opressões. Portanto, podemos minimamente concordar com Marques e Gomes (2013) no raciocínio de que ser negro no Brasil esteja mais imbricado a perspectiva cultural e reafirmar a necessidade de estudos mais

aprofundados acerca desse problemático. Nesta pesquisa, ser negro e fazer cultura negra enquanto construtores de identidade e agregadores comunitários mostraram-se bastante misturados.

Constatamos que a auto definição enquanto quilombola para os grupos não tem relação direta com propriedade de terra, mas com a identidade e a memória da cultura no território. Aplica-se mais às possibilidades baseadas nos Artigos 215 e 216 da CF1988 do que às do Artigo 68 da ADCT, logo, quilombo aqui tem mais a ver com modos de viver e fazer, formas de expressão e comunidade detentora de cultura.

Como objetivos para esta pesquisa, propusemos compreender quais lutas são elencadas pelos grupos, quais sujeitos compõem seus territórios e quais estratégias adotadas para manter a dominância da cultura têm sido pensadas e têm tido sucesso. Pois, buscamos compreender como a apropriação do elemento cultural por grupos culturais periféricos atinge as formas de atuação no espaço, (res)significando-o e tecendo relações. A partir das entrevistas realizadas com as lideranças culturais dos grupos pudemos analisar mais profundamente quais são as estratégias externas alcançadas pelos grupos para a manutenção da cultura enquanto elo comunitário.

Verificamos que as lutas encampadas por eles têm relação com as demandas locais, como moradia adequada, melhor qualidade de educação, mais oportunidades de trabalho para os jovens e medidas de redução da violência. Igualmente elas estão afeitas às necessidades trazidas pela própria manifestação cultural, como combate ao racismo, à intolerância religiosa, ao machismo, à LGBTQIfobia. Ao longo dos dois anos de elaboração da pesquisa, observamos a absorção de temáticas em voga na luta contra as opressões serem incorporadas às atividades cotidianas dos grupos. Por exemplo, Wanessa relata que:

Então, a gente gosta muito de trabalhar com a vivência né. A vivência ela é ótima porque têm pessoas aqui que a gente tem 18 anos que tá aqui dentro, então a gente automaticamente entrou criança, a gente tem esse contato, né, então a gente sempre tem esse contato com a família, né. [...] A partir daí a gente começa a ver aquela pessoa na sua vida escolar, depois disso, veio aqui pra dentro, num é, a gente vai trabalhar, vai trabalhar alguns temas em que vão abordar esse cotidiano. Ou seja, teve essa questão do encontro das mulheres negras [Figura 7, p.57], por exemplo, a gente separou tudo que tá relacionado a esse meio. Ou seja, que as mulheres negras sofrem racismo, né, as que são de candomblé, que são de religiões afro-brasileiras, de matriz africana, enfim, como elas sofrem intolerância religiosa, como é a questão com o convívio da sociedade, a negação do trabalho, né, do processo de ter um emprego, num é, tudo é negado, a forma que é negado, desde quando nasce, né. (Wanessa, primeira entrevista) [inserção nossa]

Ela fala sobre a *vivência*, ou seja, refere-se as relações estabelecidas em período de tempo mais longo. Apesar de ser um termo também aplicado para denominar oficinas ofertadas por estudiosos

de cultura ou mesmo detentores das manifestações ao público como forma de evidenciar que as atividades irão se estender por período maior do que algumas horas, o sentido abordado por Wanessa é outro. A vivência, como ela coloca, seria relacionada à convivência, à partilha cotidiana dos sentimentos, das percepções, das descobertas. Estaria próxima da experiência, enquanto momento em que os sujeitos se permitem sentir, ser tocados, acrescentando aí, o compartilhamento.

A partir da vivência os integrantes do grupo tecem relações, criam significados para suas experiências, significam os outros sujeitos e os espaços. Apreendem o mundo a partir dos elementos trazidos pela manifestação cultural, como nos descreve Wanessa: a vivência permite que possam refletir sobre o racismo e a intolerância religiosa sofridos por mulheres negras (sujeitos ativos no grupo), daí ser possível expandir para a análise da negação de direitos, de oportunidades, de aceitação social iminentes ao ser negro na sociedade brasileira. Partem do particular, baseados no que é relevante para o cotidiano dos integrantes do grupo, e chegam ao geral, na percepção de que o sofrimento trazido pelo racismo, por exemplo, não seja individual. Ela prossegue dizendo:

Então, a mesma coisa a gente faz com a Nação, num é, a gente consegue, por exemplo, fazer uma palestra de drogas, né. Através das drogas você vai demonstrar, num é, que o camarada que é usuário ele tem um caminho, num é. A gente não vai negar ele, muitas vezes você não pode chegar pra um usuário e dizer a ele 'você não pode fumar sua maconha', mas vamos ensinar a ele como ele fumar aquela maconha, né. Quais os caminhos que ele tem que fumar aquela maconha, num é?! Óbvio, se a gente consegue tirar a pessoa do meio da droga de outra forma, por outras conquistas, melhor ainda, mas cada um tem o seu tempo. A gente também tem que respeitar o tempo das pessoas, cada um tem o seu lado psicológico, a gente tem que saber também pensar nesse outro lado. [...] Como se fosse mais ou menos essa cena né, a criança caiu, se machucou, a gente vai usar o remédio, vai botar o band-aid, vai esperar cicatrizar pra dali, já nesse caminho, dizer a criança 'olhe, não corra dessa forma, você vai cair', num é, é todo um processo. (Wanessa, primeira entrevista)

A perspectiva de processo trazida nesse trecho auxilia na compreensão de como as relações se estabelecem no interior do grupo. As demandas elencadas e as lutas encampadas têm origens estruturais, suas soluções estão muito além das vontades individuais ou coletivas. A educação aparece enquanto forma de resistência e de sobrevivência subjetivas. Aqui nos referimos à educação que permite a autonomia do sujeito enquanto ser pensante, crítico à realidade e as suas condições para estar nesse mundo.

Essa educação precisa respeitar os caminhos e o tempo de cada um, considerando os sujeitos como humanos, dotados de particularidades. Chegamos então à compreensão de que as lutas por direitos em meio à vida urbana permeada por negações e exclusões, via cultura, acontecem em conjunto com a educação. É empobrecedor e inviável separar o subjetivo do objetivo nos territórios

onde as relações são tecidas pela cultura. Antes de criar estratégias para se adequar ao mundo imposto pela lógica da produção, para que nele se possa sobreviver, os grupos demonstram que é preciso o fortalecimento da visão de mundo elaborada internamente (elo entre empiria e imaginário).

Afinal, nos espaços urbanos em que estão constituídos, pouco lhes é favorável no sentido de uma vida digna. A potência de transformação está na construção de outros significados, outras relações, de priorizar os elementos trazidos pela cultura, pela religião e pela ancestralidade, adaptando-os às necessidades presentes, conforme o seguinte trecho da fala de Beth:

A gente tá fazendo articulação, criando Coco e o software, porque também tá na nossa mão o uso disso. [...] Então, se apropriar das tecnologias, se apropriar da comunicação, do conhecimento de rádio, de TV, do espectro. Se apropriar da oralidade pra poder falar com os nossos e acreditar que a gente não precisa de muito. Quem precisa de muito é eles, porque é com muitos, né, com excesso, que eles oprimem, que eles segregam. A gente precisa da nossa riqueza, não é do dinheiro maldito do capital. A gente quer riqueza, a gente quer água, quer fogo, quer terra, quer comunicação. São nossos pilares. Sem água, terra e comunicação a humanidade, os povos tradicionais não se desenvolvem. Então, a gente quer essa riqueza. (Beth de Oxum, primeira entrevista)

Apropriar-se dos meios externos a seu favor, como vimos, tem sido estratégia realizada pelos grupos. Entrar no jogo, fazer de conta, deixar-se seduzir para sobrevivência objetiva e subjetiva. Como aponta Beth: *Se apropriar da oralidade pra poder falar com os nossos*. Oralidade não seria simplesmente aquela apregoada como uma das principais marcas das comunidades tradicionais para a transmissão de conhecimentos e costumes. Seria também a oralidade do opressor: os meios de comunicação, as tecnologias. Usar disso para manter e ampliar a potencialidade da oralidade tradicional.

Segundo Freire (1987, p.24), “Não se pode pensar em objetividade sem subjetividade”. Limitar-nos às estratégias externas como formas de sobrevivência objetiva seria *objetivismo*. Ao passo que pensar as formas de organização sem levar em conta a realidade objetiva e as implicações desta no subjetivo, tendo este como único condutor das tomadas de decisões, seria *subjetivismo*. O educador enfatiza que transformar a realidade é tarefa dos homens, pois são esses quem a produzem em relações assimétricas. E apenas a partir da ação conjugada à reflexão, isto é, da práxis, tal tarefa seria factível:

A práxis, porém, é reflexão e ação dos homens sobre o mundo para transformá-lo, Sem ela, é impossível a superação da contradição opressor-oprimidos. Desta forma, esta superação exige a inserção crítica dos oprimidos na realidade opressora, com que, objetivando-a, simultaneamente atuam sobre ela. Por isto, inserção crítica e ação já são a mesma coisa. (FREIRE, 1987, p.25)

Quando Beth nos fala da necessidade de se apropriar de tecnologias da informação e comunicação adaptando-as à realidade do grupo, gerando reflexão e ação; quando Wanessa, ao colocar em prática o projeto social, utilizando de temas debatidos nas redes sociais, de interesse dos jovens e de políticas públicas, aplica-os às vivências do grupo, provocando reflexões e críticas por meio da ação, notamos a elaboração de estratégias baseadas na práxis. Elas tendem a constituírem-se em possibilidades efetivas de ação sem negar a objetividade nem a subjetividade.

Ancorada na práxis seria também possível se pensar a utopia, no sentido de visão social de mundo crítica, subversiva, que aponta para uma realidade não existente (LÖWY, 2003). Como evidenciado no trecho acima, para os *povos tradicionais*, cuja cultura baseia-se em uma releitura atual de tradições, a sociedade seria incompatível com seus *pilares*, como os elencados por Beth: água, fogo, terra, comunicação. Esses seriam a riqueza propiciadora de desenvolvimento mais igualitário, em sentido contrário à opressão e à segregação impostas pelo *dinheiro maldito do capital* (como ela define a base de sustentação da lógica vigente).

Retomamos aqui a questão norteadora deste estudo: em qual medida os territórios constituídos por grupos culturais interferem nas mobilizações e nas organizações de lutas por direitos em periferias urbanas? Na análise realizada, seja nas condições mais objetivas ou mais subjetivas apresentadas pelas interlocutoras, a cultura esteve presente. Seria impossível pensar os grupos sem sua cultura. Portanto, a territorialidade que ela agrega aos territórios, constituindo e fortalecendo as relações sociais, interfere na organização e nas mobilizações de resistência e luta.

As experiências adquiridas e trazidas pelos sujeitos nos e aos territórios dos grupos agrega forças às mobilizações. A cultura, como reafirma Beth, alimenta e recarrega as subjetividades. Ao mesmo tempo, a absorção e escolha de terminologias estratégicas parte das possibilidades trazidas pela cultura naquele momento histórico: como ela é socialmente vista, quais políticas públicas a ela se aplicam, quais aberturas/brechas existem para as lutas. Os grupos pensam o momento sem se esquecerem da história, daí a importância da tradição, das simbologias e significados, das formas de organização, dos arranjos. A própria forma de jogar o jogo, deixando-se seduzir, advém das experiências de resistências anteriores. Para o Maracatu Nação Cambinda Estrela e o Coco de Umbigada, a cultura vai muito além da brincadeira, da distração, do puro lazer. Ela conduz a práxis, fortalecendo seus territórios.

A partir desse ponto, resta a este estudo uma análise crítica da sua própria elaboração, a fim de pensar mais e melhor as problemáticas entorno do se fazer pesquisa sobre cultura, diretamente

com os sujeitos envolvidos na sua práxis. Além disso, torna-se importante expor a mudança de perspectivas futuras percebidas ao longo do caminho traçado nesse mestrado, fruto do período de tempo histórico no qual se desenrolou. Para tanto, prosseguimos ao quarto e último capítulo.

CAPÍTULO 04

Do fazer pesquisa sobre a cultura presente e futuro

- Viemos gravar um longa-metragem.

[...]

A idéia foi minha, confesso. O pessoal vive subindo o morro para fazer filme. A gente abre as nossas portas, mostra as nossas panelas, merda.

[...]

O porteiro apertou o apartamento 101, 102, 108. Foi mexendo em tudo que é andar. Estou sendo assaltado, pressionado, liguem para o 190, sei lá.

A graça era ninguém ser avisado. Perde-se a espontaneidade do depoimento. O condômino falar como é viver com carros na garagem, saldo, piscina, computador interligado. Dinheiro e sucesso. Festival de Brasília. Festival de Gramado. A gente fazendo exibição no telão da escola, no salão de festas do prédio.

Não.

A gente não só ouve samba. Não só ouve bala. Esse porteiro nem parece preto, deixando a gente preso do lado de fora. O morro tá lá, aberto 24 horas. A gente dá as boas-vindas de peito aberto. Os malandrões entram, tocam no nosso passado. A gente se abre que nem passarinho manso. A gente desabafa que nem papagaio. A gente canta, rebola. A gente oferece a nossa coca-cola.

(Marcelino Freire, 2005)

Reflexão sobre o fazer acadêmico no âmbito das pesquisas referentes a cultura

As pesquisas sobre cultura⁴³, em seus variados aspectos, têm sido frequentes nas discussões das ciências humanas e sociais brasileiras. Por ser uma área de estudo ampla é importante reconhecer a consolidação e a seriedade dos programas de pesquisa em cultura. Estudar cultura é uma tarefa desafiadora, ao exigir do pesquisador constante autocrítica e sensibilidade. A autocrítica é necessária, principalmente, na auto avaliação do pesquisador de sua condição social: qual é a sua origem, quais suas experiências prévias e em que medida reproduz os condicionamentos culturais de seu contexto socioeconômico. Já a sensibilidade é condição para que o mesmo desenvolva uma troca real com as demais pessoas envolvidas na sua pesquisa. O pesquisador merece ser sensível às diferenças que possam aparecer, sem as atribuir uma interpretação reducionista ou arrogante.

O desafio na pesquisa sobre cultura encontra-se, principalmente, no fato de estarmos todos imbuídos de conceituações ideológicas. Somos constantemente afetados naquilo que nos constitui, em relação direta com nossa forma de inserção ou exclusão na sociedade: classe social, nível de escolaridade, vínculos familiares, lugar de origem e residência, sexo e sexualidade, raça, entre outros. O modo como interpretamos os acontecimentos, o espaço, o tempo, o trabalho, a cultura em si é determinado pelo nosso estar em relação ao todo, aos demais, às condições materiais de existência e a nós mesmos. Ademais para compreender o ser humano é preciso ir além do estudo limitado a seu corpo, ou seja, seu aparato biológico, sendo necessário considerar o seu aspecto sociocultural e histórico (BONIN, 2002).

É fundamental que estejamos conscientes de que a cultura não é um aspecto isolado na conformação dos sujeitos, ela é uma das variáveis fundamentais a ser considerada. Nesse sentido, “Falar de cultura foi sempre contra a cultura” (ADORNO; HORKHEIMER, 2009, p.13), visto que a cultura é “sentido experimentado como absoluto, único e irrefutável porque interiorizado e invisível como o ar que se respira” (CHAUI, 2007, p. 97). Se, para Adorno & Horkheimer, explicitar a cultura seria uma quebra na lógica estabelecida, tratar a cultura como o que ela realmente é, para além do que aparenta ser, torna-se fundamental à sua compreensão.

As pesquisas sobre cultura com objetivos de inventário, documentação e difusão têm grande importância e lugar para as discussões no campo do conhecimento, além dos círculos acadêmicos.

⁴³ Alguns dos temas abordados neste capítulo foram discutidos em apresentação oral durante evento acadêmico, que resultou na seguinte publicação desenvolvida durante o período da pesquisa: ORNELAS, G.V.B. Considerações acerca das pesquisas acadêmicas no âmbito da cultura popular. In: XIV Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura, 2018, Salvador - BA. *Anais* Edição 2018 XIV ENECULT, 2018. v. 1.

Muitos trabalhos vêm servindo para aprimorar políticas culturais, assegurar territórios de comunidades tradicionais, comprovar a legitimidade dos saberes produzidos fora do padrão da educação formal/oficial, mapear e reconhecer oficialmente grupos culturais distintos, entre outros. Os resultados materiais das pesquisas devem ser valorizados e continuados, afinal, “Sempre que a crítica cultural se queixa de materialismo, promove a crença de que o pecado é o desejo dos homens por bens de consumo, e não a organização do todo que nega aos homens esses bens” (ADORNO, 2009, p.50).

As iniciativas de registro e documentação das manifestações culturais são cruciais à conformação de identidades e a sua salvaguarda e merecem ser consideradas junto às pesquisas que expõem o caráter de resistência na condição de opressão. A compreensão crítica é fundamental para entender a cultura como manifestação da classe dominada sem uma abordagem que a inferiorize, consiste em contestar a preponderância das expressões voltadas para a classe dominante. Se acríticas, as iniciativas podem soar como pura compensação pelos anos de negligência e mascararem ao invés de trazerem o reconhecimento honesto desses grupos e suas práticas.

A *invasão cultural*, segundo Freire (1987), consiste na penetração do contexto cultural dos invadidos pelos invasores, com a conseqüente imposição da visão de mundo dos últimos sobre os primeiros. Como ação *antidialógica*, isto é, com caráter impositivo, resulta na opressão dos invadidos e no cerceamento de sua criatividade e seu desenvolvimento. Assim, “toda dominação implica numa invasão, não apenas física, visível, mas às vezes camuflada, em que o invasor se apresenta como se fosse o amigo que ajuda” (FREIRE, 1987, p.93). No contexto da invasão cultural, os dominadores são os sujeitos e os dominados tornam-se objetos, colocados ou mantidos sob opressão.

Outro ponto salientado pelo educador é que a ação antidialógica é realizada também por sujeitos dominados, como fruto irrefletido da sua própria opressão. Ao serem oprimidos acabam por também oprimir, em repetição geralmente não deliberada. Pois, “na medida em que uma estrutura social se denota como estrutura rígida, de feição dominadora, as instituições formadoras que nela se constituem estarão, necessariamente, marcadas por seu clima, veiculando seus mitos e orientando sua ação no estilo próprio da estrutura” (FREIRE, 1987, p.95).

A formação de profissionais pode reafirmar essa lógica, fazendo com que se vejam como responsáveis por partilhar seu conhecimento com aqueles em posição inferior na hierarquia social. Quase como salvadores dos oprimidos, eles na verdade também são dominados mas se enxergam como superiores. No contexto histórico brasileiro de vasta opressão de grupos étnicos, por exemplo, alguns entendem que estabelecer o contato com grupos culturais passa pela reparação de um passado

negligente. Desse modo, tal atitude dificulta ou impossibilita uma perspectiva dialógica, baseada no reconhecimento de si e do outro enquanto oprimidos e de ambas as capacidades humanas.

Neste capítulo, propomos refletir sobre as formas de fazer da universidade frente aos grupos culturais. A necessidade de tal reflexão esteve presente durante todo o percurso da pesquisa, oriunda das experiências prévias das pesquisadoras e dos caminhos que enxergávamos como possíveis para a realização do estudo. Como dito na introdução, havia pontos que considerávamos negociáveis e outros não, fundamentalmente por se tratar de uma pesquisa que envolvia o contato direto com outros seres humanos.

Durante as entrevistas perguntamos às interlocutoras qual era seu contato/relação com a universidade. Obtivemos respostas com bastante conteúdo para reflexão, que serão aqui apresentadas em partes para que possamos discutir as questões/posicionamentos colocados por elas:

Assim, hoje a gente já deve ter, pelo menos, umas 20 teses aí de alunos de TCC, aí tem alguns mestrados e doutorados, por vários recortes aqui⁴⁴. Por exemplo, gente estudando rádio, a questão da comunicação comunitária, né, outras estudando a questão da tecnologia, outros estudando a Samba como esse elemento agregador, então, dependendo do curso e do recorte da tese. Mas tem mais ou menos isso. Eu acho que nos falta muito ainda a devoluta da universidade para os movimentos sociais e para os terreiros, sabe? Se estuda, mas não se dá a devoluta. Depois que você entrega sua tese e recebe sua nota... Muitas vezes têm umas teses até que nem chegaram pra mim, nem o físico me mandam. Então, eu acho que a gente precisa ser mais responsável por isso. Essa extensão eu acho muito rica. A universidade precisava trabalhar melhor isso e, o aluno, como mesmo você disse, para além da sua tese ser aprovada, você ter a defesa de sua tese, você ter esse compromisso com aquele objeto de estudo, sabe?! Como que eu posso melhorar isso? Você tá vendo as dificuldades que a gente tem, isso já tem... (Beth de Oxum, primeira entrevista)

Nesse trecho, Beth apresenta uma demanda recorrente em relação às pesquisas acadêmicas realizadas em grupos de cultura: a ausência ou inadequação da devolutiva dos estudos aos grupos. Percebemos que há um contato significativo de pesquisadores com o Caco de Umbigada, realizando estudos que englobam diferentes características da sua constituição, como a Samba de Caco, a utilização das tecnologias de comunicação e informação, as relações comunitárias. Pela fala, parecemos que o recorte do estudo é resultante de uma decisão externa, dependendo do curso acadêmico, por exemplo, mesmo que, possivelmente, o interesse externo seja fruto da atenção captada pelas atividades do Caco.

⁴⁴ Algumas pesquisas envolvendo o Caco de Umbigada já citadas aqui: BASTOS (2011), CHINOY; RUIZ; SIPOS (2018), GUTIERREZ (2009), SILVA (2017) TURINO (2010); e outras como: REIS; SANTANA. Pontos de Cultura de Pernambuco: fragilidades, parcerias e oportunidades, 2010; LINS; XIMENES. O fazer arte nos Pontos de Cultura: uma ação em rede, 2015.

Temos então um primeiro elemento de reflexão: por que definir o objetivo do estudo sem a participação dos grupos envolvidos? Não seria mais proveitoso para a elaboração de conhecimento que a questão fosse mútua, algo que fosse uma demanda do próprio grupo? E o papel do pesquisador, devido ao conhecimento específico de sua área de estudo, pudesse ser pensar junto, construir uma ponte real entre a universidade e o grupo em questão? Este estudo mesmo manteve a lógica unidirecional, pois partiu de inquietações das pesquisadoras, as quais foram colocadas para os grupos.

De certa forma, por mais que se tente amenizar o impacto do contato, as pesquisas feitas nesse viés contam com uma perspectiva antidialógica. Elas se interessam em responder às demandas do pesquisador e da universidade. Para uma dialogicidade mais ampla seria preciso uma mínima relação prévia à elaboração do projeto de pesquisa, para que este fosse construído a muitas mãos. E, nesse ponto, merece ser reconhecido o lugar dos pesquisadores, enquanto sujeitos dominados que reproduzem a lógica da dominação, muitas vezes, como própria sobrevivência. Afinal, a pesquisa também serve na intermediação da inserção do sujeito no mercado, seja como pesquisador/docente seja como profissional em busca de maior qualificação, corresponde ao seu cartão-de-visitas ou passaporte.

Lefebvre (1991, p.62) apresenta três categorias de empregos do tempo: “o *tempo obrigatório* (o do trabalho profissional), o *tempo livre* (o dos lazeres), o *tempo imposto* (o das exigências diversas fora do trabalho, como transporte, idas e vindas, formalidades etc.)”. Em qual delas se encaixaria o tempo para elaboração de uma demanda de pesquisa conjunta entre pesquisador e grupo? Visto que não seria trabalho profissional, pois ainda não remunerada ou burocraticamente efetivada, a elaboração do projeto estaria fora do tempo obrigatório. O cruzamento entre as atividades socioculturais e laborais geraria um contexto ímpar.

Para um profissional cujo tempo obrigatório está sendo empregado em outras atividades, mesmo que pesquisador, a formulação da pesquisa tampouco se encaixa no tempo imposto, pois para tanto se apresentariam outras exigências, como transporte e aquisição/manutenção de material. Resta o tempo livre, aquele desvinculado do trabalho. Mas, se empregado para elaborar trabalho, deixaria de ser livre. Portanto, a elaboração do projeto de pesquisa exige do pesquisador a utilização de tempo fora do trabalho para o trabalho, eximindo-o de remuneração ou descanso, sobrecarregando-o.

E, de forma semelhante, podemos situar aqui outra parte da crítica de Beth apresentada no trecho anterior: *Depois que você entrega sua tese e recebe sua nota... Muitas vezes têm umas teses até que nem*

chegaram pra mim, nem o físico me mandam. Então, eu acho que a gente precisa ser mais responsável por isso. Sobre quem recai a responsabilidade da pesquisa: o pesquisador ou a instituição? Similarmente o processo é individualizado em toda sua formatação, desde a escolha do tema, a elaboração do projeto e a realização da pesquisa, a responsabilidade de devolutiva também recai sobre o pesquisador. Porém, se o processo fosse mais integrado, mais dialógico, a responsabilidade a respeito do resultado e seus desdobramentos seriam compartilhados entre pesquisador, instituição e grupo. A lógica de pesquisa se confirma enquanto sistemática, visto que a própria universidade se baseia na burocracia, na égide da organização (CHAUI, 2007), omitindo-se.

Beth parece compreender que a questão entorno da devolutiva não recai apenas sobre o pesquisador ao dizer que *A universidade precisava trabalhar melhor isso.* Porém, ao mesmo tempo, reafirma a responsabilização individual, dizendo que o *aluno* tem que se comprometer com o *objeto de estudo*, pensando em soluções para as dificuldades enfrentadas pelo grupo. Vemos a ideia de ajuda profissional que deve repassar/aplicar conhecimento para auxiliar aqueles que não tiveram as mesmas oportunidades e não chegaram a universidade. Além disso vale lembrar a perspectiva comumente difundida de que a universidade é o lugar de ciências utilitaristas, responsáveis por elaborar respostas pragmáticas às necessidades e demandas da sociedade. *A universidade de serviços* (CHAUI, 2001), cujas pesquisas objetivam resultados/respostas entendidos como concretos para também enquanto expectativa/salvação prometida pela ciência no senso comum.

Sutilmente, apresenta-se uma reafirmação da meritocracia, afinal, aqueles que estão no lugar de pesquisadores porque mereceram, devem se solidarizar com os que não foram bons o suficiente, para alcançar os mesmos méritos, posições e/ou oportunidades. Trata-se de um sentimento de culpa que não auxilia na melhoria efetiva das condições de vida de nenhum dos dois polos em questão. Ambos são explorados e, no imaginário mais do que no real, muitas vezes essa situação mal apreendida escapa das mãos. Como toda relação, essa é também política e nem sempre em política alcançamos o consenso.

Nesse sentido partilhamos da preocupação de Chaui (2001, p.171) em pensar “o modo pelo qual *somos* sociais, o modo pelo qual a base econômica, material da sociedade brasileira determina o que se passa no nosso trabalho, o modo como a fragmentação, a dispersão, a terceirização são produzidas e reproduzidas por nós, aqui?”. E com a conjuntura hodierna, a precarização do trabalho e dos serviços não diminui as angústias e frustrações. Propomos que os pesquisadores repensem a relação com os grupos de cultura com base na reflexão da interferência das condições objetivas de

contato para fins de estudo, é um contato entre pessoas, carregando toda a sua humanidade. Uma pesquisa acadêmica que provoque sofrimento aos envolvidos estaria completamente destituída de humanidade e, esta sim, seria irresponsável.

Não cabe a este escopo buscar exemplos de pesquisas que implicaram em objetificação e sofrimento aos envolvidos, posto que ensejamos uma reflexão de âmbito geral, aplicável inclusive ao estudo presente. Percebemos que o sofrimento ocasionado pelos contatos acadêmicos anteriores resultou em posição defensiva por parte do Maracatu, indicados pela necessidade de adaptação à forma de fazer pesquisa (*a gente vai saber tratar com esse meio*) e pela recusa (*Accepta se quiser, se não quiser, tchau*).

Talvez como resposta à ausência dos grupos enquanto sujeitos da pesquisa, o posicionamento aconteça de forma a desconsiderar as necessidades/vontades acadêmicas, indicados pela frase: *Se a academia quiser, ela vai ter que criar um caminho, e vai ser um caminho muito certo, né*. Da mesma forma que há uma separação entre pesquisadores e grupos na percepção de demandas, verificamos um desinteresse por parte do grupo quanto aos escopos das pesquisas. Na frase anterior, a academia aparece como sujeito de toda a ação da pesquisa: *se ela quiser, ela vai ter que (...)*. Afinal, independente do papel da universidade, *a história vai continuar*, mesmo que prossiga sem grandes mudanças.

Assim como na fala de Beth, notamos a insatisfação sobre a ausência de devolutivas. O contato se estabelece durante a execução da pesquisa e depois se desfaz, sem preocupação de retornar, de dar satisfação aos sentimentos daqueles que, de uma forma ou de outra, tomam parte nos estudos e criam expectativas. As experiências anteriores presentes na fala de Wanessa afirmaram o caráter impositivo das pesquisas, pois não houve interesse de acadêmicos ao serem chamados a colaborar com o desenvolvimento efetivo do grupo e da comunidade, seja por meio de aulas ou elaboração de projetos/documentação que posteriormente eles poderiam apresentar a quem exigir para, por exemplo, corroborar com o percurso de sua constituição e história.

Ao pensarem apenas nos objetivos individuais e/ou institucionais, percebidos por ela como para *sugar*, para *tirar*, os pesquisadores fortalecem as opressões vivenciadas pelos grupos. Tais opressões remeteriam a posse do capital simbólico (acadêmico) que até desqualificaria os opositores ao que a ciência deseja para não precisar ouvir o que diz o adversário. A ausência de interesse no que interessa ao outro mostra uma espécie de apatia ou o que Debord (2003, p.131) define como ampliação da “distância interior, na forma de uma separação espetacular”.

Prosseguindo sua fala, em relação ao trecho anterior, Wanessa exemplifica sua percepção utilizando como exemplo esta pesquisa, na figura da mestranda:

[...] 'porque Gabriela vai fazer o mestrado dela, tá levando minha fala, meu conhecimento, o produto babababababa...', né, mas pode ser que nunca mais eu veja Gabriela. Gabriela vai se dar de bem porque ela vai defender o projeto dela com as coisas que ela colheu, ou seja, entende? Esse processo? Mas muitos dizem, entendem, ou fingem não entender, né. Não que eu vou cobrar Gabriela [...] Não sei se Gabriela amanhã vai ganhar algo através do mestrado dela, pode ser que ela passe com aquele título que ela sugou daqui, dali, dacolá e aquilo vai ajudar ela a conseguir um trabalho bom, não sei o que... Mas, Gabriela, ela tem que ter em mente que muita coisa ela conseguiu diante da história de outras pessoas e que outras pessoas não vão poder consumir muitas coisas que Gabriela vai consumir na frente. [...] Então, você tem, você para pra, né, também pensar aquele, aquele lado que o humano deixou de ter sua humanidade, deixou de ser humano. Tem muito esse jogo, né. (Wanessa, primeira entrevista)

Imprescindível ressaltar a compreensão de Wanessa do processo antidialógico: o acadêmico *suga* aquilo que lhe seja necessário para produzir um *trabalho bom*, que lhe renda *títulos*, para se adequar à lógica competitiva da exploração; ao sugar o que precisa, *sua fala, seu conhecimento, o produto, a história de outras pessoas*, acaba por perder sua humanidade. Ainda, o trecho *outras pessoas não vão poder consumir muitas coisas que Gabriela vai consumir na frente* demonstra uma compreensão das diferenças de classe entre pesquisadores e grupo, ilustradas pelos diferentes acessos. Portanto é uma disputa/disfrute desleal.

Segundo Santos (2007), os eixos do *presente estado de coisas* são o consumo, a competitividade e a *confusão dos espíritos*. O consumo coordena nossa *inação*, a competitividade nossa *ação* e a confusão dos espíritos impossibilita a compreensão do mundo e de nós mesmos. Em continuidade, define o conceito de *perversidade*, baseada na competitividade, tendo como causa a instituição que organiza todo o corpo social. Assim, "O *outro*, seja ele empresa, instituição ou indivíduo, aparece como um obstáculo à realização dos fins de cada um e deve ser removido, por isso sendo considerado uma coisa" (SANTOS, 2007, p.60).

Wanessa expõe a opressão realizada por sujeitos também dominados no processo de pesquisa acadêmica. A perversidade se manifesta quando os grupos são objetificados, servindo como suporte e material para as conquistas individuais dos pesquisadores. Não há ação dialógica nesse tipo de elaboração de conhecimento, que busque a autonomia e a libertação efetiva tanto dos pesquisadores quanto dos grupos culturais em questão. Como reflexão repensando o fazer acadêmico, Beth nos apresenta a seguinte crítica:

Pois a universidade, a universidade, eu acho que é um instrumento. Ela tem algumas coisas importantes, né, assim, dar vazão a essa cultura popular, mostrar a força que isso tem. Você vê aqui mesmo a identidade que a gente carrega, assim, a força que a gente tem. Essa coisa da promoção da identidade, do pertencimento com essa cultura negra, isso na comunicação também. [...] Também esse lugar dessa escola, sabe?! Essa escola que não é a escola do conhecimento eurocêntrico, mas é esse lugar que as culturas tradicionais se coloca. Os índios, os povos indígenas, os povos ribeirinhos, os povos caiçaras, povos rurais, né, povos de matriz africana. É outra galera, é outro conhecimento, é empírico, é simbólico, isso tem poder, isso tem força, isso tem muita força e isso é muito subestimado dentro da universidade. Só é valorizado o que é certificado. Então, aproximar esses saberes com valor potencial que ele tem. (Beth de Oxum, primeira entrevista)

A universidade, apesar de *subestimar* as outras formas de conhecimento (*empírico, simbólico*) advindos das culturas não eurocêntricas, como os povos indígenas, ribeirinhos, caiçaras, rurais, de matriz africana, seria, na sua compreensão, instrumento com potência de criar novas possibilidades. Caberia a ela mostrar a força da cultura desses povos, da identidade e dos saberes que carregam nas suas constituições e perpetuações. Beth critica também a necessidade de certificação do conhecimento, o que implica em adequação a moldes específicos.

Nos últimos anos, temos visto iniciativas de inserção dos Mestres de cultura nas universidades, ministrando disciplinas aos estudantes. Uma delas, iniciada oficialmente em 2010, é o Encontro de Saberes na Universidade de Brasília (UnB), em parceria com o Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa (INCTI). Ela tem como principal objetivo promover diálogos sistemáticos entre os conhecimentos acadêmicos e os saberes das comunidades tradicionais. Posteriormente, ela foi estendida para mais cinco instituições de ensino superior públicas: Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), Universidade Federal do Ceará (UFCE), Universidade Federal do Pará (UFPA) e Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB).

Em artigo que avalia a experiência do Projeto de Extensão Formação Transversal em Saberes Tradicionais, realizado na UFMG desde 2015, o professor César Guimarães (2016, p.188) afirma que:

Desta forma, nós acadêmicos, que provamos o encantamento diante do modo de agir destes mestres, devemos ir além desta aliança estético-espiritual, devemos compartilhar com eles o lugar de empoderamento que desfrutamos na sociedade, nosso status de professores universitários. Já trazemos os conhecimentos destes mestres dentro de nossas disciplinas, em nossos livros, artigos. Agora, cabe-nos dar um novo passo no sentido do reconhecimento destes mestres, por meio dos títulos de Notório Saber. Tal reconhecimento protegerá a vida destes mestres, pela força simbólica e material que encerra, protegerá culturas, línguas e sistemas de conhecimento que estão desaparecendo, e permitirá que, enfim, construamos uma universidade realmente brasileira, retratando o universo pluriépistêmico que vive no país.

Em suma, ele propõe que sejam emitidos certificados de saber segundo as diretrizes formais das instituições competentes para restituir aos Mestres parte de sua humanidade, provendo-lhes também proteção. Enquanto especialista competente, ele incorpora as divisões e as hierarquias sociais, interioriza a ideologia e age de forma a legitimá-la. Ao propor *compartilhar o empoderamento* adquirido enquanto professor universitário e reconhecer os saberes corporificados nos Mestres, mostra a absorção irrefletida da ideia de dominado como salvador daqueles que estão ainda mais oprimidos na sociedade. Não seria essa atitude uma recompensa ou um constrangimento que hostiliza e amargura?

A titulação dos Mestres como forma de proteção reforça o que Chauí (2007, p.23) discorre acerca do *discurso competente* que enquanto “discurso do conhecimento entra em cena para tentar devolver aos objetos sócio-econômicos e sócio-políticos a qualidade de sujeitos que lhes foi roubada”. O discurso competente, no trecho acima, permite que um professor acadêmico entenda que possa conceber aos Mestres reconhecimento de seu notório saber, afinal, sua posição na hierarquia social lhe permite sentir-se e dizer-se superior no contexto dado. Ao professor cabe reconhecer o conhecimento dos Mestres, camuflando no discurso instituído a real e genuína admiração aos outros modos de ser e fazer. Proposta nem sempre bem vista pelos grupos hegemônicos ao longo da história e dos espaços ao revelar a autoridade de quem pode falar/reconhecer.

Ainda, a ideia de criação de uma *universidade realmente brasileira*, remete ao nacionalismo acrítico, cuja base é a própria cultura entendida como popular, criadora de um sentido de unidade. Em consonância com a historiadora Anne-Marie Thièsse (2014, p.39), “A investigação da cultura popular deve permitir exumá-la e, assim, instalar as bases de uma cultura nacional moderna”. Promover a cultura popular nesse sentido gera a sensação de poder ao povo, ao qual compete os significados da nação. Assim, o povo seria legitimado enquanto nação e a nação seria o próprio reflexo do povo.

Enquanto reflexão não nos deteremos nas avaliações da eficácia das disciplinas acadêmicas citadas acima. Elas foram trazidas ao texto para exemplificar uma possibilidade de pensar a universidade como instrumento. A partir da análise de Guimarães (2016), compreendemos que, ressalvas à parte, a iniciativa se mostra bastante frutífera na aproximação da universidade com os grupos culturais, como aponta Beth, ao relatar parcerias efetuadas com as universidades pernambucanas:

A gente foi pra lá, também levei os Mestres pra lá e trouxe pra cá, porque a universidade precisa adentrar pra ela conhecer e respeitar. E aproximar esses saberes é importante isso pra gente caminhar com esses dois conhecimentos em pé de igualdade assim. (Beth de Oxum, primeira entrevista)

Prosseguindo, outras possibilidades elencadas por nossas interlocutoras:

Quantos acadêmicos também não viveram aqui dentro e nunca sentaram aqui numa cadeirinha dessa pra dizer ‘vamos escrever tal projeto pra o edital do Funcultura, que é o edital que tá aqui no Estado’, né, quantos? Quantos? Quantos sabem manipular tão bem a rede social pra poder divulgar, poder propagar as informações e não fazem? Quantos? (Wanessa, primeira entrevista)

Por exemplo, o Cineclube [Cineclube Macaíba: exibição de filmes e roda de conversa que antecede a Sambada de Coco realizada mensalmente] começou numa relação assim. Os estudantes da Universidade Federal [UFPE], eles faziam um estudo de caso aqui com a gente e a gente precisava muito do projetor, queria muito fazer uma exibição, né, fazer uma ação cineclubista e eles articularam, articularam o projetor da universidade. Quer dizer... Houveram trocas maravilhosas e aí começou a efetivar o Cineclube Macaíba, que é o nosso cineclube: mídia para promover pertencimento, identidade e tal. (Beth de Oxum, primeira entrevista) [inserções nossas]

As necessidades reveladas de escrita coerente com os comandos de elaboração de projetos, divulgação em redes sociais e fornecimento de material referem-se ao acesso e à adequação dos grupos às determinações externas. Para captar verbas e promover/propagar seus conhecimentos já constataram ser importante saber dialogar com as ferramentas criadas na atualidade. Eles enxergam na universidade, com seus recursos materiais e de pessoal, possibilidades de realizar essas tarefas com sucesso.

No início desta pesquisa tivemos contato com uma liderança cultural em Belo Horizonte, e ela nos contou que, após alguns anos de contato com pesquisadores, passou a também “aproveitar” das benesses dessa relação e começou a levá-los para resolver demandas em bancos e órgãos públicos, por exemplo. Uma forma direta de demonstrar que a crítica cultural deve considerar as necessidades materiais, entendendo-as como tão importantes como o simbólico, impregnadas nas manifestações culturais, focando na organização do todo e na práxis enquanto atuação na realidade:

Então, toda quarta-feira a gente tem aqui um encontro do núcleo digital do game e a gente recebe as universidades. Recebe a Católica, Universidade Católica de Pernambuco, e a gente recebe a universidade Barros Melo, que é a Eso [Faculdades Integradas Barros Melo], estudante do curso de Jogos Digitais e de Web Design e às vezes de Cinema também, mas, principalmente, esses dois cursos. E já veio a turma de Jornalismo também, às vezes vem a turma de Jornalismo, mas é mais perene a turma de Jogos Digitais e de Web Design pra entender como é que está se dando a construção do game nesse laboratório, por exemplo. Então é um outro formato, né, que eles tão tendo de conhecimento. Eles vêm, veem como é que os meninos tão trabalhando, o formato, a metodologia. Eles vão em campo, tiram as

fotos. Enfim, programação, uma equipe ligada mais como é que funciona a programação, o próprio web design do jogo. Esse jogo tem uma narrativa, né. A disputa de narrativa tá em tudo, né. Então, a narrativa afro-brasileira, contação de história e tal. Eu acho que esses tipos de iniciativas são bem legais e que possibilitam esse encontro, funcionam, entendesse?! (Beth de Oxum, primeira entrevista) [inserções nossas]

Também, a gente pegou, por exemplo, a gente tem um projeto aqui chamado Ojuran, Observatório de Mídia e Religiosidade [disponível em <<https://ojuran.wordpress.com/>>], onde a gente começa a medir a questão da mídia, né. A intolerância na mídia às religiões de matriz africana e afro-indígenas, né, tipo Umbanda, Jurema, Candomblé e tal. E a gente percebe como a reportagem tá no teor do racismo religioso e tal, porque o racismo religioso ele cresceu muito, né. [...] Então, como é que a gente estuda isso na mídia, porque é um fenômeno de mídia, rádio e TV. Aí a gente também fez uma parceria com estudantes da universidade de Jornalismo da Federal [UFPE] pra gente fazer esse estudo onde a gente conseguiu [...] Aí pronto tem essa relação também com os estudantes. Aí depois a gente parou, não teve mais recurso, bolsa. Acho que esse intercâmbio de bolsa, bolsa também pra trabalhar no movimento é interessante, sabe? Disponibilizar... Aqui mesmo, bolsa pros meninos através da universidade pra poder tá junto aí com o game. Tá vendo isso também, há possibilidades, né. (Beth de Oxum, primeira entrevista) [inserções nossas]

Discussões e trocas de conhecimentos no seu território são possibilidades dadas por elas no diálogo entre universidade e grupos. Delas percebemos o desejo de reconhecimento e valorização dos seus saberes e a real acuidade na apreensão das realidades. Principalmente, merece ter em conta o aspecto de transmissão de conhecimentos por parte deles, o que inverte a lógica da academia de se dirigir a esses espaços para capacitar os integrantes dos grupos ou captar material para pesquisa, numa via de mão única. Interessante também pontuar a ideia de viabilização de bolsas e recursos financeiros, por explicitar um desejo de viabilizar as atividades ali realizadas, para além do aspecto objetivo. Uma integração a florada entre o que acontece efetivamente no território com a produção de conhecimentos.

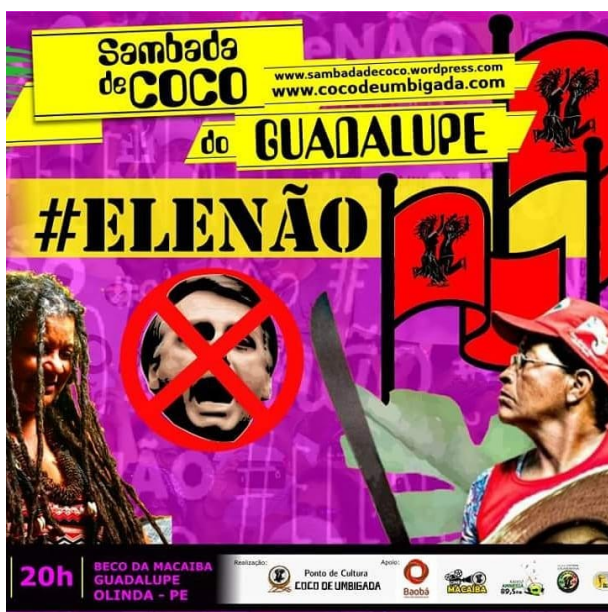
Este estudo repete os padrões acadêmicos de elaboração e execução da pesquisa distante dos interlocutores mesmo que tentamos respeitar seus ritmos e interesses e transcrevemos suas falas na íntegra em trechos ao longo do texto. Propusemos também a elaboração de um produto mais adequado à realidade dos grupos do que a dissertação, que se aproxima mais de uma compensação. Além disso, pelas exigências burocráticas e necessidades materiais, sua feitura será iniciada apenas depois do estudo finalizado. Aceitamos e expomos nossas próprias contradições, afinal “Vítimas da ideologia são aqueles que ocultam a contradição, em vez de acolhê-la” (ADORNO; HORKHEIMER, 2009, p.36).

Expectativas futuras e as afetações dos contextos histórico-políticos

A presente pesquisa se desenrolou nos anos de 2017 e 2018, período conturbado nas esferas político, econômica e social no Brasil. O governo interino de Michel Temer e a atual gestão do país, encabeçada por Jair Bolsonaro, têm demonstrado um irrisório interesse em dar continuidade às políticas culturais conquistadas/estabelecidas nos anos anteriores. Conforme já citado nesse estudo, observamos alterações na coordenação dos Pontos de Cultura e instabilidades nos órgãos destinados à cultura, cujo ápice foi a extinção do Ministério da Cultura, em 2019. As políticas e os quadros técnicos ainda assegurados juridicamente, como o IPHAN e os conselhos, tendem ao acelerado sucateamento.

Em meio a esse perecimento geral, as idas a campo foram realizadas em momentos que se mostraram bastante distintos em função da disputa eleitoral, principalmente, à Presidência da República em 2018: o primeiro campo foi em julho, com a possibilidade em aberto da candidatura do ex-presidente Lula e antes do atentado à facada a Bolsonaro; e o segundo em novembro, após o encerramento das eleições. Durante o período entre o primeiro e o segundo turno, os grupos posicionaram-se de forma enfática nas redes sociais e nas suas comunidades em prol do candidato do PT, Fernando Haddad, contra o candidato do PSL, vencedor do pleito, conforme demonstram as capturas de tela de postagens e os flyers veiculados no Facebook a seguir (Figura 15 e Figura 19):

Figura 15 - Flyer de convite para Sambada de Coco veiculado em rede social em outubro de 2018



Fonte: FACEBOOK (Coco de Umbigada), 2018.

Figura 16 - Flyer de apoio à chapa Haddad e Manuela veiculado em rede social em outubro de 2018



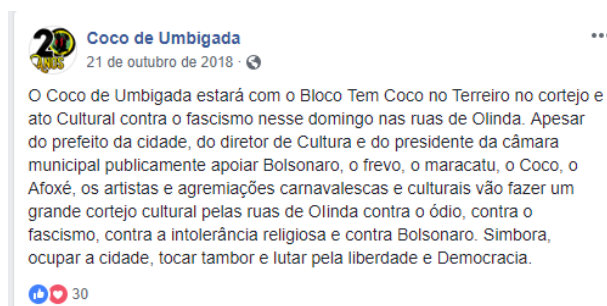
Fonte: FACEBOOK (Wanessa), 2018.

A Sambada de Coco mensal realizada em outubro expôs em seu flyer de divulgação (Figura 15) a adesão do grupo ao movimento #elenão, movimento feminista contra o candidato Bolsonaro. Nas cores vemos o roxo do feminismo, o amarelo característico do Coco, em referência a Orixá Oxum, e o vermelho, que provavelmente faz referência ao PT. Há uma brincadeira na alusão ao sinal de trânsito “proibido” em vermelho com o rosto do candidato ao centro. Ainda, a imagem de uma integrante do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) com um facão na mão apontado para o rosto de Bolsonaro remete-nos ao atentado à facada, ocorrido em setembro de 2018. A mulher e os diversos #elenão sobrepostos à imagens de manifestação feminista ao fundo simbolizam o poder dos movimentos sociais e fazem uma espécie de chamado à união de bandeiras. Inclusive, as bandeiras vermelhas com o símbolo do Coco de Umbigada parecem dizer que é a Sambada de Coco o espaço para esta união.

Na Figura 16, temos uma referência clara do apoio do Cambinda Estrela à chapa Fernando Haddad e Manuela D’Ávila (PCdoB). Essa imagem foi produzida por meio de material de campanha online veiculado nas redes sociais e páginas oficiais da chapa para que cada eleitor pudesse personificar a imagem e expor seu posicionamento político. As cores vermelho, amarelo e verde são padronizadas, não possuindo relação com o Maracatu. Notamos nesta imagem que a personificação

foi feita com o nome do grupo “Cambinda é Haddad & Manuela”, mostrando uma coesão política de seus integrantes. Em seguida:

Figura 17 - Postagem com posicionamentos eleitorais do Coco publicadas em rede social em outubro de 2018



Fonte: FACEBOOK (Coco de Umbigada), 2018.

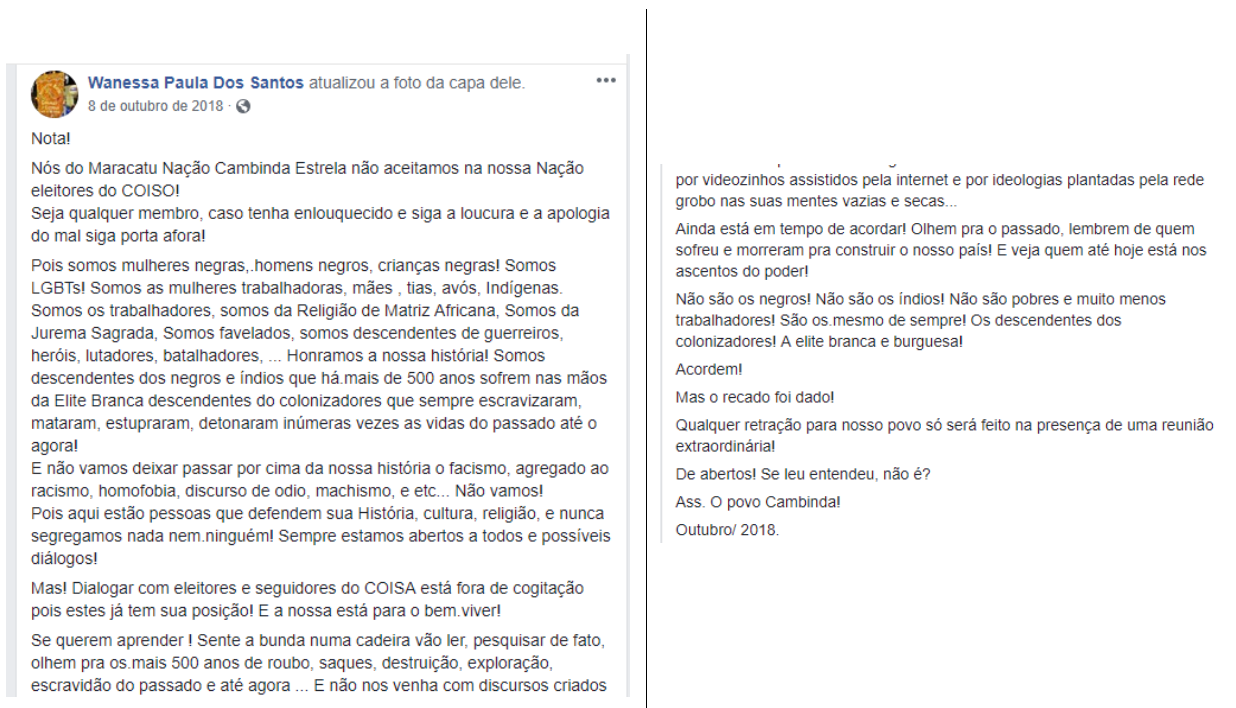
Figura 18 - Postagem com posicionamentos eleitorais de Beth publicadas em rede social em outubro de 2018



Fonte: FACEBOOK (Beth de Oxum), 2018.

Na Figura 17, acima, verificamos também o posicionamento do Coco como um todo. No texto, o grupo se coloca contra o fascismo, o ódio, a intolerância religiosa, o Bolsonaro, questiona a postura dos governantes olindenses e se alinha às demais manifestações culturais locais. Convida para *ocupar, tocar e lutar* confluindo insurgência, cultura e mobilização. Nas palavras e na foto da Figura 18 percebemos a exposição de Beth como liderança cultural com a intenção de legitimar sua posição no contexto eleitoral do país. Ela se coloca como *Iyalorixá, brincante do Coco, juremeira* (praticante de Jurema Sagrada) e *comunicadora* e, a partir disso, afirma ser contra o fascismo e a favor da democracia. Interessante a exposição de sua localização geográfica, *em Recife na beira do Capibaribe*, pois, em tempos de ataques e ameaças à integridade das pessoas, soa como uma medida de segurança e legitimidade de que é ela mesma que está na foto.

Figura 19 – Nota com posicionamento eleitoral do Maracatu publicadas em rede social em outubro de 2018



Wanessa Paula Dos Santos atualizou a foto da capa dele. 8 de outubro de 2018 · 3

Nota!

Nós do Maracatu Nação Cambinda Estrela não aceitamos na nossa Nação eleitores do COISO!

Seja qualquer membro, caso tenha enlouquecido e siga a loucura e a apologia do mal siga porta afora!

Pois somos mulheres negras, homens negros, crianças negras! Somos LGBTQTs! Somos as mulheres trabalhadoras, mães, tias, avós, Indígenas. Somos os trabalhadores, somos da Religião de Matriz Africana, Somos da Jurema Sagrada, Somos favelados, somos descendentes de guerreiros, heróis, lutadores, batalhadores, ... Honramos a nossa história! Somos descendentes dos negros e índios que há mais de 500 anos sofrem nas mãos da Elite Branca descendentes do colonizadores que sempre escravizaram, mataram, estupraram, detonaram inúmeras vezes as vidas do passado até o agora!

E não vamos deixar passar por cima da nossa história o facismo, agregado ao racismo, homofobia, discurso de ódio, machismo, e etc... Não vamos!

Pois aqui estão pessoas que defendem sua História, cultura, religião, e nunca segregamos nada nem ninguém! Sempre estamos abertos a todos e possíveis diálogos!

Mas! Dialogar com eleitores e seguidores do COISA está fora de cogitação pois estes já tem sua posição! E a nossa está para o bem viver!

Se querem aprender! Sente a bunda numa cadeira vão ler, pesquisar de fato, olhem pra os mais 500 anos de roubo, saques, destruição, exploração, escravidão do passado e até agora ... E não nos venha com discursos criados

por videozinhos assistidos pela internet e por ideologias plantadas pela rede grobo nas suas mentes vazias e secas...

Ainda está em tempo de acordar! Olhem pra o passado, lembrem de quem sofreu e morreram pra construir o nosso país! E veja quem até hoje está nos ascensos do poder!

Não são os negros! Não são os índios! Não são pobres e muito menos trabalhadores! São os mesmo de sempre! Os descendentes dos colonizadores! A elite branca e burguesa!

Acordem!

Mas o recado foi dado!

Qualquer retração para nosso povo só será feito na presença de uma reunião extraordinária!

De abertos! Se leu entendeu, não é?

Ass. O povo Cambinda!

Outubro/ 2018.

Fonte: FACEBOOK (Wanessa), 2018.

Enquanto Wanessa (Figura 19, acima), assumindo a fala do grupo, afirma serem dentre outros: negros, LGBTQTs, trabalhadores, indígenas, de religião de matiz africana, da Jurema Sagrada, favelados, descendentes de guerreiros. Para ela e seu grupo, o posicionamento se dá em defesa da própria existência. Ser conivente ao discurso de intolerância, ódio e segregação proferido pelos apoiadores e pelo próprio candidato Bolsonaro, o *coiso* ou *coisa*, vai contra sua constituição social, cultural e simbólica. Nesta nota, percebemos que os integrantes do Maracatu se dizem *abertos a todos e possíveis diálogos*, exceto com eleitores do candidato do PSL. Ilustra a confusão do momento, pois não querendo segregar, segregam; mostrando-se tolerantes às diferenças, são intolerantes a um segmento específico da população. A miscelânea de medo, violência e ódio do último período eleitoral do país está presente nessas palavras do grupo, em defesa ao que consideram importante e em apelo à sanidade e ao bem.

Os termos usados para se definirem são importantes para demonstrar de onde exatamente estão falando em momento eleitoral tão conturbado. Porém, a base da posição que assumem na sociedade seria a da cultura. Ela significa a inserção dos grupos no contexto mais amplo, dá sustentação para a manutenção da união interna e promove redes com parceiros de interesses e receios similares. A defesa da democracia também aparece como argumento, na perspectiva “de um

Estado no qual o governo esteja o mais possível nas mãos dos cidadãos”, dentre aquilo que o filósofo Norberto Bobbio (2000, p.97) afirma ser entendido como *liberdade positiva*. Contra o estabelecimento de um regime fascista, alinhado a anseios de menor intervenção do Estado e à ideia de uma *liberdade negativa*, geralmente defendida por aqueles que estão *no alto* da pirâmide social.

Em função dos diferentes contextos, percebemos que as entrevistas realizadas foram afetadas. O próprio tempo a elas dedicado foi diferente: no primeiro contato, as conversas duraram entre uma hora e 10 minutos e duas horas; enquanto que no segundo, entorno de 40 minutos. Claro que na primeira entrevista havia o estabelecimento dos contatos e a demanda de conhecimentos/informações e, portanto, abordamos mais temas do que na segunda. Avidéz que influenciou nas durações das entrevistas, mas notamos também uma redução das respostas, mais curtas e objetivas. Além disso, o tom das conversas foi bastante distinto, sendo: esperançoso e alegre na primeira e desanimado e sóbrio na segunda. Essas características e sensações podem ser percebidas nas falas transcritas ao longo do texto e, nitidamente, nas respostas acerca das expectativas futuras, ainda a serem apresentadas.

De forma mais direta quanto ao papel das universidades no contexto brasileiro e a relação com os grupos de cultura, Beth fez a seguinte crítica logo no início da segunda entrevista:

Eu acho que inclusive essa universidade tem que fazer um enfrentamento. Muito quieta, muito calada! Não sei pra que tanto estudo, chega na hora e não serve... Tem que fazer, porra! Como é que chega o segundo turno, o juiz manda ocupar as universidades [Ação da Polícia Federal para apreensão de materiais de campanha eleitoral em universidades públicas do país ocorrida em outubro de 2018]? Ocupar, porque a universidade tá discutindo! A universidade é o que? É uma igreja? É doutrinadora? A universidade tem que ser questionadora! Porque a universidade é formação, você tá lidando com informação, com opiniões diversas. Ao mesmo tempo [trecho inaudível] a gente tá respondendo as coisas aqui, parece que não tá adiantando de nada né. (Beth de Oxum, segunda entrevista) [inserções nossas]

A última frase expressa a afetação da crença de Beth nas universidades como lugares possíveis de diálogo, onde haveria de fato preocupações em retratar a realidade na sua inteireza. Se não resolve nada, não traz nenhuma mudança visível, por que continuar a interagir com acadêmicos? Indubitavelmente, sua fala contém a carga de descrença do momento, porém, nem por isso, apresenta-se menos verdadeira. Lembramos que as universidades são espaços de questionamentos, críticas, esclarecimentos e legitimação mas também de aquiescências e omissões⁴⁶. Talvez a crítica de

⁴⁶ Destacamos aqui as mobilizações dos dias 15 de maio e 30 de maio de 2019 em prol da educação, contra os cortes anunciados pelo Ministério da Educação, as declarações do ministro Abraham Weintraub (chamando as universidades de espaços de balbúrdia) e do presidente Jair Bolsonaro (que afirmou serem as manifestações do dia 15 de maio feitas por

Beth deva ser, por nós, levada a um ponto anterior: como fazer das universidades locais peremptórios de insurgência, de questionamento, de subversão? Seria possível uma instituição do Estado ser latente de utopias?

Dado o objetivo principal desse estudo de compreender como a apropriação do elemento cultural pelos grupos atinge as formas de atuação no espaço, gerando territorialidades, as mobilizações ao longo do período eleitoral e as alterações no que esperar do porvir são de grande valia. Nas respostas acerca de suas expectativas, notamos lampejos ou desejos de continuidade de lutas bem como possibilidades de organização, que, mesmo em momentos distintos, têm a cultura como fio tecedor da manutenção dos territórios. Por estarmos também afetadas pelos acontecimentos recentes no país e a fim de preservar a riqueza das respostas decorrente da incerteza do futuro, deste ponto em diante, traremos trechos das entrevistas, respeitando a sua ordem cronológica. Iniciamos por Wanessa:

Pro futuro, as expectativas? Ai meu Deus, é tanta coisa que a gente quer. A gente quer porque, assim, no caso a gente conversa, né, com o povo da Nação. Então, a gente queria primeiramente uma política pública do Estado bem estabelecida, bem distribuída, bem organizada, mas isso é difícil, num é?! [...] Então, assim, a gente pretende continuar batalhando, pretende continuar escrevendo editais [...] A gente pretende dar continuidade a esse salvaguarda, contribuir, né, porque não é só o Cambinda Estrela que tá fazendo sozinho. (Wanessa, primeira entrevista)

O desejo por políticas públicas *bem estabelecidas, bem distribuídas, bem organizadas* mostra que a realidade significaria o contrário: políticas públicas frágeis, concentradas e desorganizadas. O complemento *mas isso é difícil* reforça ainda a realidade, na qual não haveria perspectivas de mudança na implementação das políticas de cultura e sugere um conformismo ou desilusão. A expectativa, na ordem da viabilidade material do grupo, fica limitada a continuar escrevendo projetos para concorrer aos editais, muitas vezes derivados das políticas públicas, e dar continuidade a salvaguarda da manifestação enquanto patrimônio cultural. Por constarem na lista de anseios, já significa que correm

imbecis e “idiotas inúteis”). Foram inicialmente contingenciados R\$7,4 bilhões dos recursos destinados ao Ministério da Educação, atingindo do ensino infantil à pós-graduação. Nas universidades federais, a verba para despesas não obrigatórias foi reduzida em 30%. Uma semana após os primeiros protestos, que ocorreram em 170 cidades do país, o governo anunciou que irá repor R\$1,6 bilhão do corte antes anunciado. Apesar de realizados em momentos já críticos, tais protestos demonstram uma força potente de luta e resistência. Os questionamentos realizados pelos protestos talvez tenham ganhado força justamente por terem ultrapassado os muros das universidades e ganhado apoio da sociedade brasileira e estrangeira. (Dados retirados da reportagem disponível em

<https://www1.folha.uol.com.br/educacao/2019/05/governo-decide-repor-21-da-verba-cortada-na-educacao.shtml>. Acesso em 07 jun. 2019)

riscos de serem interrompidos ou não existirem, pois se fossem vislumbrados como certezas na programação do grupo, a frase seria no sentido do planejamento. Em seguida:

A gente tá se organizando também como centro cultural, né, que atende outras demandas, tanto do Coco, como do Afoxé, como do Maracatu Mirim, como do próprio terreiro, de, como é que isso chama, criar outras oportunidades né. Pensar outras coisas, a gente não pensa em parar, a gente pensa em continuar, mas a gente pensa em continuar vendo caminhos. É difícil? É! [...] Então a gente tem que quebrar muitas coisas, né, muitos paradigmas também, né, têm que ser quebrados né. (Wanessa, primeira entrevista)

Relembramos aqui a relação entre prazer e dor percebida em trecho transcrito no início do primeiro capítulo (p.34). O aspecto positivo trazido pela perspectiva de *criar outras oportunidades, continuar vendo caminhos* se confronta com a ideia de parar as atividades do grupo e a necessidade de quebrar paradigmas. Vemos a tensão entre felicidade e sofrimento própria da paixão (LARROSA, 2002), que movimenta os integrantes do grupo na continuidade das ações e permite sonhar:

O meu sonho, que isso também tá no futuro, espero um dia realizar, é comprar a casa do lado, num é, pra poder fazer uma creche. Lógico, ali ser ligada, mas a creche vai funcionar independente da totalidade da sede. Que a sede eu quero que ela continue com cursos, com seminários, com cineclube, com reforço escolar, com alfabetização, tudo que a gente faz. [...] Quando eu digo que eu vou brigar com o Estado, com o município, porque eu vou querer que o Estado e o município apoiem a causa, entendeu, porque não é a minha causa, né, é a causa de uma comunidade gigantesca, num é, e que abraça diversas adjacências, né. [...] Esse lado cultural, esse lado da cultura popular, né, da festa como eu disse, ele é muito importante, mas ele não vive sem o outro lado, né, porque senão as pessoas vão virar pó, vão desaparecer. Elas precisam desse outro lado muito forte, né, já que o Estado e município, já que o país não oferece à gente, né. Então, esse é meu sonho. (Wanessa, primeira entrevista)

O sonho, possibilidade distante da realidade, seria/estaria lançado ainda na ordem da infraestrutura: a criação de uma creche. Por ser sonho evidencia-se a desesperança em ver resolvidas, na atualidade, lacunas no campo da educação das crianças (os adultos de amanhã), do suporte às mães trabalhadoras (a questão das mulheres chefe de família como pessoas), da possibilidade de expansão do Centro Cultural (com mais espaço, atividades e adeptos). Ao mesmo tempo, enquanto sonho consta como fruto do vivido, nível no qual, segundo a geógrafa Odette Seabra (1996, p.75), em releitura da obra lefebvrina, “os sentidos da existência propriamente humana, não se deixando aniquilar, podem se insurgir. Possibilidade que se funda nas particularidades”.

A fala de Wanessa confirma a visão já percebida neste estudo sobre o Estado, de descrença e embate, pois indica a necessidade de brigar com as instituições governamentais para provar a existência de demandas legítimas da comunidade, além dos limites do grupo. Para ela, o Maracatu deve extrapolar a festa para garantir a própria existência dos sujeitos envolvidos, sua resistência nas

condições de negligência do Estado. Percebemos maior sobriedade na compreensão de que o sonho será realidade se realizado por eles mesmos, enquanto insurgência às condições postas, que os remetem a precarização e dificultam o seu viver e reproduzir.

Já para Beth, na primeira entrevista, o futuro compreendia as seguintes expectativas:

A gente vai começar a desenvolver agora curso de inteligência artificial aqui no laboratório, curso de desenvolvimento de software, desenvolvimento de aplicativo, lojas virtuais. Começar a entender esse lugar que sempre foi muito alijado da gente, foi muito alijado do nosso processo de conhecimento, né. Programação, a inteligência artificial e tal. Uma chave também que a gente pode rodar com o controle nas nossas mãos disso aqui. (Beth de Oxum, primeira entrevista)

Nesse trecho, o tom é de planejamento. Apropriar-se das tecnologias da comunicação e da informação é algo factível para o grupo, de certa forma independente das ferramentas externas. Para o futuro, interessa a prática vinculada à crítica da realidade: desenvolver inteligência artificial, realizar cursos e criar lojas virtuais. Mais uma vez, a conexão com as novas tecnologias e a práxis da cultura como potência de insurgir se mostram como marcas do Coco de Umbigada. No âmbito do sonho, ela nos conta que:

O que a gente espera? Eu espero que a gente possa caminhar com menos racismo, que o racismo pudesse ser banido da Terra, sabe? A homofobia, o preconceito, a intolerância. [...] Então eu acho que um sonho é ter uma sociedade mais plural, mais diversa, mais afetiva. Acho inclusive que tá na mão das mulheres essa sociedade, que a comunicação tá na mão dos homens, a política tá na mão dos homens, a economia tá na mão dos homens, o conhecimento tá na mão dos homens. Mas, a mudança pra uma sociedade mais diversa, mais plural, mais afetiva, mais afro na diáspora necessariamente passa pela mão das mulheres. É isso. Espero que as mulheres possam, de fato, serem mais protagonistas, tomarem a linha de frente né. (Beth de Oxum, primeira entrevista)

A perspectiva de uma *sociedade mais plural, mais diversa, mais efetiva*, em que não haja opressões sociais, necessitaria mudanças profundas, estruturais na condução da própria sociedade: a mulher seria protagonista desse devir. A utopia estaria na inversão, afinal, como se apresenta, a estrutura desfavorece a igualdade e a pluralidade. Ela demonstra a compreensão de que a transformação real passe pela constituição de uma outra estrutura juntamente com a carga das suas experiências enquanto mulher liderança de um grupo. Relembrando, quando abordamos as redes em que o grupo se organiza, apareceram redes de mulheres. A projeção de uma sociedade diferente pela *mão das mulheres* implica que as experiências de Beth nessas redes foram positivas e germinaram possibilidades de pensar outras realidades.

No contexto pré-eleições, notamos as expectativas em torno de condições melhores e mais justas de vida, com a presença do sonho e do desejo enquanto impulsionadores das mobilizações. Planejamento e esperanças passam pela educação e pela viabilidade material, seja na realização de cursos ou no anseio de continuidade e efetividade de políticas públicas. Possibilidades por vezes distantes, mas firmes no discurso das interlocutoras. Antes de adentrarmos as expectativas pós-eleições, passaremos pela compreensão do contexto da segunda entrevista por parte das interlocutoras:

Então, os desafios atuais é resistir pra existir. Essa é a frase, né. É resistir pra existir, porque se a gente não resistir vamos sumir dos mapas, né. Os governantes não têm, já não tinham interesse, é, por esse lado, da [trecho inaudível] a gente defende, imagina agora que já está tudo liberado, entre aspas, pra piorar a educação, piorar a saúde... Então a gente tem que primeiro resistir pra existir, porque a gente tem que lutar muito pra não entrar numa depressão, porque as portas vão se fechando, num é?! [...] A gente tá naquela coisa, na defesa e na espera, né. Mas, a gente sabe que mudanças boas não virão, enfim, pelo menos pra o público que a gente assiste, né. Pelo menos pra gente, melhorias não vem né. E é isso! (Wanessa, segunda entrevista) [inserção nossa]

Segundo Wanessa, *as portas não se fechando* e *Pelo menos pra gente, melhorias não vem*. Pelos levantamentos obtidos neste estudo e pelos trechos anteriores, tendemos a acreditar que serão intensificados os ataques aos direitos conquistados por essa parcela da população e à resistência de culturas de origem negra vinculadas às religiões de matriz africana. A eleição de um presidente cujas pautas atingem de forma ofensiva e segregacionista as constituições sociais dos grupos e as temáticas que defendem gerou sentimentos pendentes para o espectro negativo, como a depressão, melancolia. Portanto, estão *na defesa e na espera*, realistas quanto às possibilidades e na perspectiva de *resistir para existir*. Para Beth:

Então, a gente se sente com medo, a gente se sente amedrontado e tal, mas, vai fazer o que? Vai se jogar debaixo da cama? Vai ter que enfrentar, como já se enfrentou muito! [...] Acho que os desafios atuais passam pela proteção, acho que é [...] Eu acho que os desafios são vários. O desafio é a gente garantir alguns pilares para alguns povos, por exemplo, como é que vai ser a relação dos povos indígenas? Já se mata muito índio, se mata muito índio no Brasil. Como é que vai se dar a relação dos povos indígenas? Como é que vai se dar, de proteção desse povo? Grileiro vai agora oficialmente matar? Então, assim, os povos de terreiro. A Igreja agora tomou uma dimensão de... enorme né. De bancada evangélica tá ditando as regras, né, de como é que tem que ser a educação, a política e tal. E como é que fica os povos tradicionais? Vai exterminar, vai pro cativeiro de novo, vai voltar ao cativeiro? A juventude negra que tá na perifa [periferia] pesada. Já morre 60 mil, vai morrer mais quantos? 120 mil? (Beth de Oxum, segunda entrevista) [inserção nossa]

Há sentimentos semelhantes nas duas falas. Percebemos a necessidade de resistência e proteção, o medo, o descaso, a desesperança, a tristeza (e tais inquietudes procedem dadas as observações efetivadas nos três meses de seu governo). Enquanto lideranças, podemos pensar que representam o (des)ânimo geral dos grupos, em função da posição que ocupam, ao passo que têm medo e descrença, não podem parar, precisam articular a resistência e não desistir. Não notamos estagnação, pois a descrença em dias melhores parece ser complementada pela urgência de defesa e proteção que englobe o todo das manifestações, como explicita Beth: os terreiros, os índios, os negros, a religião, a educação. Pelas mobilizações durante o período eleitoral e pelas falas anteriores, podemos supor que a cultura terá maior função de recuperação das energias dos sujeitos e de manter a união das bandeiras de luta no contexto desanimador que se apresenta.

Perguntamos também se os grupos chegaram a ser ameaçados ou agredidos durante as eleições. Beth nos contou que, devido ao posicionamento político da vizinhança em favor do mesmo candidato, não houve acontecimentos graves. Já Wanessa, relatou alguns ocorridos:

A gente parou aqui pra fazer um, dia de final de semana, até na eleição mesmo, a gente foi. A gente fez uma brincadeira entre a gente, tomar uma cervejinha, conversar, coisa normal, né. E o... o vizinho aqui do lado, eleitor de Bolsonaro, é... veio nos agredir. Agredir mesmo, verbalmente, fisicamente. Só que a gente teve que se defender e também parar a briga, porque a gente não sabe como essas pessoas estão tão doentes que aderiram a selvageria de certa forma e, como a gente tem muita criança, a gente disse 'tá bom, faz o seu que a gente faz o nosso'. (Wanessa, segunda entrevista)

Durante [o período eleitoral] a gente escutava muito, muitas gracinhas, né, muitas ironias, essas coisas. Tanto aqui como fora, né, porque eu saía, eu saía com a camisa de, do Lula, num é, e meu povo também, né. Antes, quando começou logo a eleição, a gente, praticamente todos os dias, a gente tava vestindo roupa, fazendo alusão ao Haddad, né, e ao partido oposto, né, mas a gente escutava muita coisa, né. É favelado, bando de negro, macaco, vão se fuder, essas coisas que a gente já sabe que os eleitores dele, como é que se chama, partem pra isso, né. A violência, é isso. (Wanessa, segunda entrevista) [inserção nossa]

A perversidade se manifesta na ameaça que o outro, o diferente, o excluído representa ao seu modo de vida, em um misto de competitividade e confusão dos espíritos. O vizinho que agride verbalmente e fisicamente um grupo de pessoas, incluindo crianças, por defenderem um pensamento divergente mostra-se confuso do/no mundo e de si mesmo. Não consegue se posicionar respeitando o outro, precisa agredir, repassar seu próprio medo. O acirramento das opressões/agressões transformadas em xingamentos como *favelado*, *bando de negro*, *macaco* também marcam o momento de preconceitos e segregação social, em que se percebe o ódio e a aversão entre dominados, sem perspectivas de transformação real e sim aprofundamento da alienação/violências.

Por fim, chegamos às respostas que nos foram reveladoras das novas expectativas para o futuro:

Então, sonhos a gente tem, né, expectativa a gente tem, porém a gente tem que tá com pé no chão, né. Diante dessa situação do... diante dessa situação de mudança de governo, a gente tá vendo que, que não tem muita perspectiva, né. A gente já tá começando a receber, isso eu falo de todas as formas, como trabalho, como projetos futuros, a gente já tá vendo as dificuldades batendo na porta, né. Então, assim... É, realmente não se deixar abalar, né. Mas, não tenho perspectiva pra muita coisa não, viu?! A ideia é essa, é resistir pra existir, porque senão vai bater a depressão, fecha a porta e vai todo mundo ficar socado dentro de casa. Acho que não tem muito... né. Lógico, a gente torce positivamente para que as coisas melhorem, mas é complicado, né, é complicado. Não... A gente vai continuar fazendo as coisas da gente, igual eu falei, mas perspectiva de alcançar uma creche, uma coisa desse tipo, reforma, só se eu ganhar na Mega Sena, mas meios não existem mais, não tem mais. E agora com tudo sendo cortado, principalmente pra área social, pra área cultural, a gente perde muito com isso, né. (Wanessa, segunda entrevista)

O sonho de construção da creche enquanto possibilidade criada no vivido se desfaz, pois os *meios* que permitiam o desejo deixaram de existir. O agravamento nos cortes de recursos financeiros e o fechamento ou o sucateamento das instituições competentes para a cultura (e *pra área social*) deixam a perspectiva de *resistir para existir*. Afinal, seria inconsequente planejar, prometer, sonhar na ausência de materialidade, seria caminhar para a *depressão* (possibilidade repetida por ela durante a entrevista). Com as portas se fechando e *as dificuldades batendo na porta*, restaria somente *continuar fazendo as coisas da gente*. A continuidade aqui carrega o sentido da resistência. Afinal, existir em condições ainda mais limadas de direitos e acessos do que as verificadas ao longo deste estudo já significa resistir. Para Beth,

A pauta da gente agora também, assim, a gente... primeiro a gente vai entender o processo. [...] Mas eu não tô, eu não acho que agora a gente vai ter que, essa coisa de falar do Bolsonaro, a gente vai ter que criar estratégias, a gente vai ter que conversar, sentar, se acalmar. Dentro do possível, voltar a fazer alguns contatos que tavam rompidos se valer a pena também, se não valer... porque fascista não dá! Então, e ressignificar essa política, porque política é macro, né, e a gente tá no território e o bicho pega no território, então como é que a gente vai se preparar pra isso? Tem que... tem que ver como é que a gente vai fazer isso... [...] Mas passa pelo diálogo e passa eminentemente também pela, por incrível que pareça, pelo brinquedo, pelo encantamento. [...] Entender os brinquedos, entender os elementos simbólicos da natureza, o subjetivo, o... o encantado né. O lúdico como algo importante na luta, porque pra driblar também as adversidades. Trazer a magia, no melhor sentido da palavra. Tem que ser mandingueiro, voltar pras mandinga, vai ser importante na luta a mandinga. É isso! Beleza? (Beth de Oxum, segunda entrevista)

Apesar da conjuntura, a lógica aqui parece a mesma apontada no capítulo anterior: entender o contexto para criar estratégias. *Conversar, sentar, se acalmar*, refazer contatos rompidos, *voltar pras mandinga*. Mandinga significa feitiço, magia, o que sugere atrair outras habilidades de uma outra

dimensão para lidar com a situação que escapa ao visível. Na Capoeira, essa representa a habilidade de surpreender o adversário, saber jogar, ter “malícia” no jogo. Beth acredita que o foco deve ser/estar no território, onde *o bicho pega*, onde se sentem as consequências da escala macro da política (para Lefebvre as ordens próxima e distante). Portanto, seria preciso retomar o território por meio da cultura, já que ela carrega simbologias eficazes para fortalecer a luta, pelo lúdico, e de *driblar as adversidades*, pela mandinga.

As lutas dos grupos envolvidos neste estudo serão ressignificadas e repensadas estrategicamente pelo contexto. Vale depreender deste estudo, a compreensão do processo da cultura nos territórios, enquanto sustentação da territorialidade, não se limitando às descobertas realizadas. À universidade e aos pesquisadores, acreditamos, cabe repensar o fazer acadêmico, integrar mais, buscando a dialogicidade. Nas palavras de Santos (1982, p.16),

Ora, uma ciência do espaço que não se contente, somente, em constatar o presente e deseje contribuir para a reconstrução social deve, forçosamente, valer-se dos instrumentos cognitivos e teóricos que não só avaliem as virtualidades latentes nos indivíduos mas que através da entrevisão e codificação das possibilidades também acelerem seu encontro consigo mesmos, isto é, com o porvir.

A coalizão de forças que vem se apresentando parece cada vez mais desfavorável à cultura e à educação, as quais carecem de permanecer lado a lado para persistir. Que aprendamos, nesses tempos sombrios, a seduzir e se deixar seduzir sem reiterar a exploração e a opressão, buscando processos dialógicos, e igualmente ler o espaço presente e suas potencialidades sendo, em ocasiões possíveis, talvez também mandingueiros.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tem uma história que diz, que eu canto sempre, sabe, que diz assim ó: Oxum Jarê já me coroou, Oxum Jarê já me coroou, é com seus axé que ela dá gingé, que ela dá owó. É com seus axé que ela dá gingé que ela dá owó. É com seus axé, é com a sua força espiritual, o axé é a força espiritual. E é isso que a gente quer, a gente quer força espiritual. A gente não quer essa força política nociva, podre, apodrecida. É com seus axé, com a força espiritual, que ela dá gingé, que ela dá o alimento, a gente quer alimento pra alma e pro corpo. Um alimento sadio, plantado pelas famílias, não com esses agrotóxicos. Que ela dá gingé, que ela dá owó. Ela dá riqueza, não é o dinheiro. Ela dá água, ela dá o fogo, ela dá terra de Obaluaiyé, ela dá terra, o charco da terra de Nanã, ela dá a água de Iemanjá, a água de Oxum. Ora yê yê ô Karê Oxum fiderioman, ela dá o vento de Iansã, Eparrei Oyá, ela dá a natureza, é disso que a gente precisa, uma natureza. Harmonia com a natureza, plantando pra gente se alimentar em harmonia com a natureza. Não essa sociedade cheia de grileiros, sabe, metendo agrotóxicos na nossa alimentação, matando a gente pela mesa e o que a gente come. É com seus axé que ela dá gingé que ela dá owó [...]. Axé pra você, pro seu trabalho, que você contribua pra que a universidade possa entender a força, o poder, a beleza que o terreiro tem. E aproximar esses dois saberes pra eles caminharem juntos, com todo respeito.

(Beth de Oxum, primeira entrevista)

Assim como nós, muitos tentam e tentaram apreender algo da infinitude do universo da cultura e da cultura universal. Elas, em sua solidez misturadas em fluidez, parecem se divertir com as confusões do sentir e do fazer naqueles que se permitem experimentá-las. Escondem e mostram seus símbolos nus ou disfarçados, em uma espécie de jogo da ilusão. Por isso talvez seja relativamente fácil romantizá-las, pois em nós geram diversas sensações, cuja leitura e compreensão pode se confundir com mistério e excitação.

Captar os sentidos das suas danças, cantos, rodas, vestimentas, cores necessita de olhares atentos e lentes sempre limpas. Mas, será isso possível? Em meio a um mundo que nos distancia de nós mesmos seríamos capazes de manter o embaçado longe das nossas lentes? Entendemos que para tentar enxergar algo tão sumariamente humano como as manifestações culturais, mostra-se fundamental admitir-se também humano, suscetível, sensível, indefinido. Como nos disse Wanessa, *as pessoas são o Maracatu* (p.59). E, portanto, as pessoas são a cultura, bem como as pessoas são os pesquisadores. Pessoas pesquisando pessoas. Imprescindível estar (des)munido de humanidade?

Essa pesquisa partiu de inquietações que foram frutos de experiências vividas com muita intensidade. Aos poucos, para mim, os sentimentos foram se acalmando, tomando assento e parte na elaboração do estudo. A quatro mãos, as questões e as análises foram sendo mais e melhor delineadas, juntando-se a outras vozes que compuseram este texto. As tentativas de empreender um caminho de sucesso também se apresentaram aqui na forma de aprendizado acumulado em nós, refletidas nas análises e nas formas de fazer. Por exemplo, quando nos deparamos com limitações de encontrar em Belo Horizonte, os elementos que buscávamos e partimos para uma realidade desconhecida em sua complexidade. Assumimos a impossibilidade da vivência, que nos proporcionaria uma apreensão mais ampla do cotidiano.

Segundo Lefebvre (1991, p.30), a vida cotidiana “Mostra o lugar dos conflitos entre o racional e o irracional na nossa sociedade e na nossa época. Determina assim o lugar em que se formulam os problemas concretos da produção em sentido amplo: a maneira como é produzida a existência social dos seres humanos”. Portanto, estudá-la facilita captar com mais força e nitidez suas virtualidades, o vivido, a apropriação. À distância, tivemos que lidar distintamente com nosso cotidiano presente de pesquisa e com os relatos das experiências cotidianas dos grupos generosamente partilhados por nossas interlocutoras.

Optamos por uma metodologia composta pela benesse do distanciamento e desprendimento para a análise e pelo ônus da incerteza do desconhecido. Um caminho novo para mim cujas

experiências anteriores de pesquisa foram entre o contato contínuo e a imersão. Demorei a entender como ajustar o grau da lente e, ao final desse processo, assumo que as limitações para encontrar interlocutores em Belo Horizonte e Região Metropolitana foram derivadas das condições circunstanciais descritas na Introdução, mas, principalmente, da afetação que as minhas experiências ainda me causavam. Os elementos encontrados ao longo da análise provavelmente poderiam ter sido verificados em grupos locais, portanto, assumo a responsabilidade da escolha para que não pareça reducionista da cultura realizada nas nossas proximidades físicas.

E aqui reafirmo minha humanidade: elementos que constituem as minhas experiências e a minha história tiveram interferência direta nas escolhas realizadas. No entanto, ao mesmo tempo em que se faz importante dizer que os resultados obtidos na pesquisa poderiam ter sido encontrados também em Belo Horizonte, não deixa de ser uma suposição, e deixo claro também que o caminho não foi isento de tentativas. Pois entendemos como inviável fazer pesquisa com pessoas sem respeitar seus desejos e suas recusas.

Outro ponto que precisa ser elucidado ao final deste estudo consiste na dificuldade de romper com a leitura das culturas baseadas em matriz africana a partir de um olhar colonizador/deformado. Os dois grupos são da mesma nação de Candomblé, a Nagô, é provável que possuam elementos comuns em suas simbologias e códigos internos que não conseguimos captar. Primeiramente por não termos conhecimentos específicos dessa forma de organização social e religiosa e pelas limitações do escopo de um mestrado. Sugerimos que pesquisas com os mesmos objetivos desta possam ser realizadas junto a estes grupos com uma imersão nas simbologias religiosas específicas da nação Nagô, talvez seus resultados sejam distintos e reveladores de elementos que nos escaparam.

Dito isso, tomemos a questão central deste estudo: em qual medida os territórios de grupos culturais interferem nas mobilizações e organizações de lutas por direitos em periferias urbanas? Nos contextos dos grupos escolhidos para interlocução, verificamos condições singulares que continham similaridades como violência relacionada à vulnerabilidade de jovens e crianças e renda média logo acima ou abaixo da Linha da Pobreza. A educação formal têm índices relativamente próximos, variando em torno da média nacional, mas é preciso ir além do que sugerem os índices e qualificar mais e melhor as situações.

Apesar dessas semelhanças, ressaltamos que os contextos locais de cada grupo compõem-se de especificidades, como as lutas anteriores por moradia e a inserção em núcleo histórico tombado. Porém, notamos descontentamentos similares como: a descrença no formato de educação apregoado

nas escolas, a falta ou escassez de recursos destinados à cultura, os relatos de intolerância religiosa e racismo, a insatisfação com o formato de pesquisa realizado pelas universidades e o posicionamento político nítido durante as eleições presidenciais de 2018.

Ambos são grupos de cultura ativos em suas comunidades, articulados às novas tecnologias (mesmo que em intensidades variadas). Não se omitem frente as dificuldades e as opressões vivenciadas por seus integrantes e simpatizantes, tomando a função de porta-vozes locais. Interessante notar que apesar das nossas interlocutoras serem mulheres, as opressões relacionadas ao gênero pouco apareceram nas suas falas. Estiveram presentes nas redes de articulação do Coco e nas atividades realizadas pelo Maracatu, aproximando-se mais da consolidação de uma demanda geral do que de uma questão específica do papel de mulher liderança cultural. Tal faceta não significa dizer que elas não sofrem com o machismo, apenas que seus sentimentos neste tema não se mostraram claros para nós, nem a floraram como tema central/privilegiado.

As culturas do Coco e do Maracatu estabelecem as bases das relações sociais dos grupos: o Coco por meio do LabCoco, da Rádio Amnésia, das atividades na escola local, das Sambadas de Coco, do terreiro religioso; o Maracatu através dos ensaios e produção para o carnaval, das oficinas realizadas no Centro Cultural, da religião. O todo de cada manifestação é compreendido por aqueles que a integram e realizam, conduzindo o compartilhamento e os usos desses espaços ao devir.

A apropriação do elemento cultural pelos grupos atinge as formas de atuação espacial, significando-os e tecendo relações. A dominância simbólica da cultura se estabelece por meio da vivência e da apropriação dos espaços territorializados fisicamente pela constituição/uso das sedes e simbolicamente pela consolidação/apropriação de relações e conexões entre os sujeitos. A presença dos grupos em suas comunidades gera/incita sentimentos diversos nas vizinhanças: aceitação, identificação, respeito e indiferença, repulsa, violência. Portanto, prova-se como territorialidade percebida por aqueles que compreendem seus símbolos e por aqueles que os rejeitam mesmo sem compreender sua força, tenacidade e solidez.

Entendemos que os territórios de cultura captam e organizam algumas das necessidades locais conjugadas com seus objetivos próprios. Por exemplo, ao absorverem terminologias em voga na atualidade como “Ele não” e as lutas contra as opressões sociais de forma geral (machismo, racismo, LGBTQIfobia) mostram reconhecimento com essas frentes de luta e também adequação aos discursos legitimadores atuais. Desejam se inserir nas redes organizadas para se fortalecer e também a suas comunidades estando por dentro e atualizados nas lutas coletivas hodiernas.

A luta pela valorização e fortalecimento da cultura acontece pela inserção em espaços de discussão e elaboração de propostas formais, como os conselhos, e em coletividades que encampam lutas semelhantes, como as redes. A própria realização das manifestações “colocando o Maracatu na rua” (como dizem informalmente os maracatuzeiros) e rompendo com o calendário imposto ao realizar a Sambada de Coco todos os meses são formas de mobilização e resistência da cultura. Soma-se ainda a existência diária e a busca por viabilização das atividades em um país onde a cultura ainda é entendida como supérflua ou dimensão menor.

Junto a essas lutas estão de forma mais visíveis, as lutas contra as opressões/submissões, por educação de qualidade e oportunidades de emprego e, de formas mais sutis, na atualidade, as lutas por direitos básicos como moradia e alimentação. As lutas se misturam ao cotidiano dos grupos, tomando parte na escolha dos temas abordados e nos direcionamentos de energias desprendidas dos corpos integrantes, como os atos, as reuniões, as ações em conjunto. Elas refletem as necessidades cotidianas locais e dão visibilidade e motivação para a continuidade, a coesão e a solidariedade como repetidamente afirmado por Wanessa na dualidade do prazer e da dor.

Percebemos a confluência das lutas para a identificação enquanto quilombos. Nesse termo cabem a cultura, a educação, a religião e a composição social. Ainda carrega um significado histórico, de memória, união, resistência e força. Enquanto quilombos organizam suas lutas de forma específica, por meio de estratégias adequadas às relações externas e protetoras do que lhes é caro enquanto simbologia. A cultura nesses territórios espalha-se e (re)organiza a vida pela dicotomia da recuperação e da insurgência associada à construção de uma referência local, um espaço onde se pode pedir auxílio e se sentir integrado, acolhido.

O reconhecimento enquanto projeto social e Ponto de Cultura compõe as estratégias entendidas pelos grupos para uma maior abertura ao diálogo externo dentre as opções que julgam compatíveis ao que compreendem enquanto Coco e Maracatu. Esclarecemos que apesar de ser uma espécie de pragmatismo no jogo com o opressor, as estratégias abordadas pelos grupos não são simplesmente escolhas racionais. Elas passam pelo crivo de uma representação que seja jus a subjetividade da cultura para aqueles que o fazem.

A efervescência social desses quilombos que envolvem negros, índios, LGBTQP's, mulheres, homens, crianças, jovens, idosos é significativa da exclusão de uma maioria entendida como minoria pela privação de direitos e da união de forças em prol do fortalecimento. A aglomeração desses sujeitos entorno de manifestações culturais expõe, mais uma vez, a potência de elo encontrada em suas territorialidades. Nas histórias específicas dos grupos presentes neste estudo, observamos a

desativação e a reativação de suas atividades em espaços e datas distintos, o que nos leva a pensar que os elementos carregam força de conformação territorial adaptáveis a temporalidades outras.

Iniciamos este estudo procurando compreender como a cultura atua na organização das lutas em territórios onde há carências da ordem do objetivo e do subjetivo. Desejávamos entender se a cultura poderia extrapolar a condição de distração que muitas vezes lhe é dada e incorporar uma tarefa de desalienação frente ao esmagamento da humanidade e das condições de vida dos sujeitos. Ao longo desta análise fomos percebendo que a educação tem papel central nas organizações dos grupos, enquanto preocupação para a formação de crianças, jovens e adultos para além da formalidade instituída. A educação nesses quilombos passa pela vivência, pela preparação para o mundo, pela absorção da ancestralidade e pela reinvenção da tradição. Ensina-se a viver e a saber jogar para sobreviver, nas palavras de Wanessa:

Você vai ter que, oá, ensinar o menino a ser um Che Guevara da vida, a ter um instinto de um Orixá feito Xangô, da justiça, mas dizer a ele 'oá, tu vai ter que burlar, visse, porque se tu for bater de frente... (Wanessa, primeira entrevista)

Verificamos nos territórios dos grupos a partir das falas das interlocutoras e de nossas observações, a distância e em campo, a potência educativa e de aglomeração da cultura. Encontramos formas de organização que visam a manutenção das manifestações e de seus sujeitos adaptando-se às possibilidades dadas pelo momento. Aprender e ensinar a *burlar para não bater de frente* demonstra conhecimento/lucidez da coalização de forças atuantes, na qual os sujeitos culturais estão do lado oprimido.

Não encontramos elementos imprescindíveis que levem a uma transformação/supressão das condições atuais de exploração e opressão. Entendemos as lutas encampadas como continuidades de mobilizações anteriores e ainda necessárias no sentido de elaboração de políticas que incluam e resolvam pontualmente as demandas. Há um enorme potencial de manutenção da humanidade dos sujeitos, já muito massacrados e destituídos de si mesmos.

A potência da transformação presente nos sonhos de sociedades mais plurais cujas bases sejam outras se encerra com toda força na religião e em sua relação com a natureza. Talvez a possibilidade de quebra efetiva com os modos de produção e reprodução do capitalismo esteja na apropriação de outros conhecimentos, que chamem os sujeitos a outras formas de existir. Apropriação no sentido de uso, de vivido, diferente de consumo e comercialização é uma utopia que

esbarra na necessidade de proteção das estratégias internas dessas formas de organização, escondidas pelo jogo para que se mantenham latentes.

A análise do discurso foi de grande valia nas tentativas de compreender as entrevistas realizadas no contexto e na distância. Engendrou-nos ferramentas para refletir sobre as posições das lideranças culturais, como a interpelação contribui em suas constituições sociais e influencia em seus papéis e como elaboram os discursos. Tentamos ao máximo extrair as possibilidades dessa metodologia de análise e acreditamos que o material aqui captado tem conteúdo para maior aprofundamento e utilização em outros elementos e conceitos dos autores aqui tratados.

Como fechamento, reproduzimos uma resposta dada pelas duas interlocutoras durante o segundo campo quando perguntadas se, frente ao horizonte de um cotidiano com mais cerceamento e agressões no governo que assumiria em 2019, elas gostariam que omitíssemos seus nomes do estudo. Ambas responderam veemente que não haveria porquê. A realidade para elas sempre foi permeada de portas fechadas, preconceitos, violências várias, portanto, poderia sim ser agravada, mais nada que lhes deixassem mais amedrontadas por terem seus nomes expostos na pesquisa.

Faz-se ainda impreterível resgatar a discussão do Capítulo quatro quanto a necessidade de relações mais dialógicas entre os grupos de cultura e a universidade, na figura dos pesquisadores. A parceria de pesquisa carece de ser repensada com urgência, principalmente no contexto pouco propício ao desenvolvimento autêntico da educação e da cultura que vivemos. Em momentos de crise, a universidade deve aprender as mandingas para saber jogar com o opressor e se alinhar aos oprimidos, fortalecendo as resistências.

Assim, gostaríamos de fechar este estudo com a coragem de quem enfrenta condições desfavoráveis todos os dias. Esperamos que a potência da cultura se fortaleça como insurgência e se mantenha como recuperação. As estratégias provavelmente serão outras, mantendo a sedução e o deixar-se seduzir, assim como os sujeitos e as lideranças culturais se reinventarão. Por fim, complementando-se a coragem pernambucana com a esperança mineira nas palavras do Clube da Esquina: “porque se chamavam homens, também se chamavam sonhos, e sonhos não envelhecem”. Desejamos que os sonhos desfeitos entre as duas entrevistas ganhem novos fôlegos, alimentando a alma e a resiliência para perseverar na luta.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W (1949). Crítica cultural e sociedade. In: ADORNO, Theodor. *Indústria cultural e sociedade* (Org. Jorge M. B. de Almeida). São Paulo: Paz e Terra, 2009. p.45-61.

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max (1947). A indústria cultural: O Iluminismo como mistificação das massas. In: ADORNO, Theodor. *Indústria cultural e sociedade* (Org. Jorge M. B. de Almeida). São Paulo: Paz e Terra, 2009. p. 5-44.

ARANTES, Antônio Augusto. *O que é cultura popular*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1998 [Coleção Primeiros Passos, 36].

BASTOS, Dani. *Coco de Umbigada: cultura popular como ferramenta de transformação social*. Recife: Editora Daniela Bastos dos Santos, 2011. 244p.

BENJAMIN, Walter (1933). Experiência e pobreza. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. 3ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1987. p.114-119.

BOBBIO, Norberto (1988). *Liberalismo e democracia*. São Paulo: Brasiliense, 2000. 97p.

BONIN, Luiz Fernando Rolim. Indivíduo, cultura e sociedade. In: STREY, Marlene Neves et AL. *Psicologia social contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2002.

BRASIL. Constituição (1988a). Artigo 215. *Senado Federal*. Disponível em: <http://www.senado.leg.br/atividade/const/con1988/con1988_14.12.2017/art_215_.asp>. Acesso em 21 abr. 2018.

_____. Constituição (1988b). Artigo 216. *Portal do IPHAN*. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/legislacao/Constituicao_Federal_art_216.pdf>. Acesso em 21 abr. 2018.

_____. Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. *Planalto – Presidência da República*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm>. Acesso em: 20 mar. 2019.

_____. Lei nº 11.635, de 27 de dezembro de 2007. Institui o Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa. *Presidência da República. Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2007/Lei/L11635.htm>. Acesso em 28 jan. 2019.

_____. Relatório sobre intolerância e violência religiosa no Brasil (2011-2015): resultados preliminares / Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial, da Juventude e dos Direitos Humanos.

ADAD, Clara Jane Costa; FONSECA, Alexandre Brasil (Org.). Brasília: Secretaria Especial de Direitos Humanos, 2016. 146p.

_____. Lei nº 11.635, de 27 de dezembro de 2007. Institui o Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa. *Presidência da República. Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2007/Lei/L11635.htm>. Acesso em 28 jan. 2019.

_____. Pontos de cultura de todo o País serão mapeados. Diagnóstico da situação permitira melhorias na gestão da Política Nacional de Cultura Viva, publicado em 07 jul. 2018. *Ministério da Cidadania. Secretaria Especial da Cultura*. Disponível em: <<http://cultura.gov.br/pontos-de-cultura-de-todo-o-pais-serao-mapeados/>>. Acesso em 31 jan. 2019.

_____. Medida Provisória nº870, de 1º de janeiro de 2019. Estabelece a organização básica dos órgãos da Presidência da República e dos Ministérios. *Presidência da República. Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2019-2022/2019/Mpv/mpv870.htm>. Acesso em 18 fev. 2019.

CABRAL, Augusto Antonio Campelo. *Reassentamentos de moradias populares: controle social, justiça social-territorial ou produção do espaço de cidadania (1980 a 2012). O Caso da Comunidade de Chão de Estrelas – Recife/PE (Brasil)*. 2013. 359f. Tese (Doutorado em Geografia) - Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal de Pernambuco, 2013.

CALABRE, Lia. O lugar das políticas culturais na contemporaneidade. *Contemporâneos - Revista de Artes e Humanidades*, v. 18, p. 1-19, 2018.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Cultura com Aspas*. São Paulo: Cosac Naify, 2009. 404 pp.

CASA DO PATRIMÔNIO DE PERNAMBUCO. *Olinda Mapas Temáticos*. Disponível em: <<https://casadopatrimoniope.files.wordpress.com/2010/12/bairros-de-olinda.pdf>>. Acesso em 21 fev. 2019.

CASTRIOTA, Leonardo Barci. *Patrimônio cultural: conceitos, políticas, instrumentos*. São Paulo: Annablume, Belo Horizonte: IEDS, 2009. 379p.

CENTRO CULTURAL CAMBINDA ESTRELA. *Um pouco da nossa história*, 2014. Disponível em: <<http://cambindaestrela.blogspot.com/2014/09/um-pouco-da-nossa-historia.html>>. Acesso em 10 jan. 2019.

CERTEAU, Michel de; GIARD, Luce; MAYOL, Pierre (1980). *A invenção do cotidiano: 2. Morar, cozinhar*. Petrópolis: Vozes, 1996.

_____. (1980). *A invenção do cotidiano – 1. Artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1998. 351p.

CHARTIER, Roger (1995). “Cultura popular”: revisitando um conceito historiográfico. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol. 8, nº 16, p.179-192, 1995.

CHAUI, Marilena de Souza. Raízes teológicas do populismo no Brasil: teocracia dos dominantes, messianismo dos dominados. In: DAGNINO, E. (Org). Anos 90: política e sociedade no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 19-30.

_____. *Escritos sobre a universidade*. São Paulo: Editora UNESP, 2001. 205p.

_____. *Simulacro e poder: uma análise da mídia*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2006. 142p.

_____. *Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas*. 12 ed. São Paulo: Cortez, 2007.

_____. Cultura e democracia. *Revista latinoamericana de Ciencias Sociales*, Buenos Aires, Año1, no. 1 jun. 2008 p.54-76.

CHINOY, Saad; RUIZ, Ricardo; SIPOS, Regina. *The Critical Making Movement. How Using critical thinking in technological practice can make a difference*. 35th. Chaos Communication Congress, 2018.

CONTOS DE IFÁ. *Contos de Ifá. Uma aventura afro-brasileira*. Disponível em: <<http://contosdeifa.com>>. Acesso em 19 fev. 2019.

DAVIS, Angela (1981). *Mulheres, raça e classe*. 1ªed. São Paulo: Boitempo, 2016.

DEBORD, Guy (1967). *A sociedade do espetáculo*. São Paulo: Projeto Periferia, 2003. 169p.

DIÁRIO DE PERNAMBUCO. *Herdeiros da Violência*. Disponível em: <<http://hotsites.diariodepernambuco.com.br/local/2014/herdeirosdaviolencia/index.shtml>>. Acesso em 14 jan. 2019.

FACEBOOK. *Perfil de Beth de Oxum*. Disponível em: <<https://www.facebook.com/beth.deoxum/timeline?lst=100003370124272%3A1314734953%3A1553707191>>. Acesso em 2017-2019.

_____. *Perfil de Coco de Umbigada*. Disponível em: <<https://www.facebook.com/cocodeumbigadaolinda/>>. Acesso em 2017-2019.

_____. *Perfil de Wanessa Paula dos Santos*. Disponível em: <<https://www.facebook.com/maracatu.estrela/timeline?lst=100003370124272%3A100000012888343%3A1548608150>>. Acesso em 2017-2019.

FANON, Frantz (1952). *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008. 194p.

FERNANDES, Karla Denise Leite Moury. *A influência da forma urbana e da legislação urbanística na mobilidade urbana: o caso do Plano Diretor de Olinda*, 2008, 307f. Dissertação (Mestrado em Engenharia Civil) – Centro de Tecnologia e Geociências, Universidade Federal de Pernambuco, 2008.

FREIRE, Marcelino. *Contos negreiros*. São Paulo: Editora Record, 2005. p. 21-27.

FREIRE, Paulo (1970). *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. 129p.

FRIEDMANN, A. *A Evolução do brincar*. São Paulo: Abrinq, 1998.

FROTA, Ana Maria Monte Coelho. Diferentes concepções da infância e da adolescência: a importância da historicidade para sua construção. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*. Rio de Janeiro: UERJ, ano 7, nº 1, 1º semestre de 2007. p.144-157.

GRAMSCI, Antonio (1932). *Os intelectuais e a Organização da Cultura*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1979. 244p.

GUILLEN, Isabel. *Cambinda Estrela: 70 anos de cultura*, 2010. Disponível em: <<https://maracatus.wordpress.com/2010/10/06/cambinda-estrela-70-anos-de-cultura/>>. Acesso em: 25 jun. 2018.

GUIMARÃES, César et al. Por uma universidade pluriepistêmica: a inclusão de disciplinas ministradas por mestres dos saberes tradicionais e populares na UFMG. *Tessituras*, Pelotas, v. 4, n. 2, p. 179-201, jul./dez. 2016.

GUTIERREZ, Carolina. *Baobá: comunicação da resistência*, 2009. 113f. Monografia (Graduação em Jornalismo) – Faculdade de Comunicação da Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2009.

HAESBAERT, Rogério. Da desterritorialidade à multiterritorialidade. In: ENCONTRO DE GEÓGRAFOS DA AMÉRICA LATINA, 10., 2005, São Paulo. *Anais...* São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005. p. 6774-6792.

_____. Território e multiterritorialidade: um debate. *Revista GEOgraphia*, ano IX, n.17, p. 19-46, 2007.

HALL, Stuart. *Da diáspora: Identidades e mediações culturais* (Org. Liv Sovik). - Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003. 434p.

HARVEY, David. *Espaços de esperança*. São Paulo: Edições Loyola, 2009. 382p.

_____. *Cidades Rebeldes: do direito à cidade à revolução urbana*. São Paulo: Martins Fontes, 2014. 294p.

HENRIQUE, Viviane V. A.; SILVA, Anita P.; VERARDI, Cláudia. *Campina do Barreto (Bairro, Recife)*, 2017. Disponível em: <http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar/index.php?option=com_content&view=article&id=1145%3Acampina-do-barreto-bairro-recife&catid=38%3Aletra-c&Itemid=1>. Acesso em 15 jan. 2019.

IBERCULTURAVIVA. *O Programa*. Disponível em: <<http://iberculturaviva.org/o-programa>>. Acesso em 21 fev. 2019.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Censo Demográfico 2010. Aglomerados Subnormais – Primeiros Resultados*, 2010. Disponível em:

<https://ww2.ibge.gov.br/english/estatistica/populacao/censo2010/aglomerados_subnormais/agsn2010.pdf>. Acesso em 14 jan. 2019.

_____. *Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (PNAD contínua): Educação 2017*, 2018. Disponível em:
<https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/media/com_mediaibge/arquivos/05dc6273be644304b520efd585434917.pdf>. Acesso em 28 jan. 2019.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA (IPEA). *Texto para discussão – As múltiplas redes do Programa Cultura Viva*, 2017. LABREA, Valéria; SILVA, Frederico Barbosa da. Disponível em: <http://repositorio.ipea.gov.br/bitstream/11058/7441/1/td_2273.PDF>. Acesso em 14 fev. 2019.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA (IPEA); FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA (FBSP). *Atlas da Violência 2018 – Políticas públicas e retratos dos municípios brasileiros*, 2018. Disponível em: <<http://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/download/10/atlas-municipio>>. Acesso em 28 jan. 2019.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN). *INRC do Maracatu Nação – Inventário Nacional de Referências Culturais*, 2014. Disponível em <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/DOSSIE_MARACATU_NA%C3%87%C3%83O.pdf>. Acesso em 10 jan. 2019.

_____. Portal do IPHAN. *Maracatu Nação Cambinda Estrela*. Disponível em:
<http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/cambinda_estrela.pdf>. Acesso em 10 jan. 2019.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTUDOS E PESQUISAS EDUCACIONAIS ANÍSIO TEIXEIRA (INEP). *Índice de Desenvolvimento da Educação Básica (IDEB)*, 2017. Disponível em: <<http://ideb.inep.gov.br/resultado/>>. Acesso em 28 jan. 2019.

INVENTÁRIO MARACATUS NAÇÃO. *Maracatus-Nação – Cambinda Estrela*, 2012. Disponível em: <<http://inventariomaracatusnacao.blogspot.com/2012/12/maracatus-nacao-cambinda-estrela.html>>. Acesso em 10 jan. 2019.

JORNAL DO COMMERCIÓ. *A felicidade guerreira de Beth de Oxum*, 2013. Disponível em: <<http://jconline.ne10.uol.com.br/canal/cultura/musica/noticia/2013/06/01/a-felicidade-guerreira-de-beth-de-oxum-85090.php>>. Acesso em 26 jun. 2018.

LARROSA, J. B. Notas sobre a experiência e o saber de experiência. *Revista Brasileira de Educação*, n. 19, p. 20-28, jan./fev./mar. 2002.

LEFEBVRE, Henri (1980). *La presencia y la ausencia: contribución a la teoría de las representaciones*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983. 277p.

_____. (1968). *A vida cotidiana no mundo moderno*. São Paulo: Editora Ática, 1991. 216 p.

_____ (1974). *A produção do espaço*. Trad. Doralice Barros Pereira e Sérgio Martins (do original: *La production de l'espace*. 4e éd. Paris: Éditions Anthropos, 2000). Primeira versão: início-fev.2006.

_____ (1972). *Espaço e política*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008. 190p.

LIMA, Ivaldo Marciano De França. Maracatus-Nação e religiões afro-descendentes: uma relação muito além do carnaval. *Diálogos*, Maringá - PR, v. 10, n. 3, p. 167-183, 2006a.

_____. *Maracatu e maracatuzeiros: desconstruindo certezas, batendo afayas e fazendo histórias. Recife, 1930 – 1945*, 2006b. 252f. Dissertação (Mestrado em História) - Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal de Pernambuco, 2006.

LISPECTOR, C. *Uma aprendizagem, ou, O livro dos prazeres: romance*. 19. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

LÖWY, Michael. *Ideologias e ciência social: elementos para uma análise marxista*. São Paulo: Cortez, 2003. 127p.

MARQUES, Carlos; GOMES, Lilian. A Constituição de 1988 e a resignificação dos quilombos contemporâneos: limites e potencialidades. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.28, n.81, fev./2013. p. 137-153.

MARTINS, José de Souza. *Caminhada no chão da noite: Emancipação política e libertação nos movimentos sociais no campo*. São Paulo: Editora Hucitec, 1989. 147p.

MATTOS, Liana Portilho. *A coisa literária como fonte da norma jurídica: o movimento modernista e o patrimônio cultural*, 2018. 258p. Tese (Doutorado em Direito) – Faculdade de Direito. Universidade Federal de Minas Gerais, 2018.

MINISTÉRIO DA CULTURA. Portaria nº 156, de 06 de julho de 2004. Cria o Programa Nacional de Cultura, Educação e Cidadania - CULTURA VIVA. *Cultura Viva*. Disponível em: <<http://culturaviva.gov.br/>>. Acesso em 28 jan. 2019.

MIRANDA, Georgia Cavalcanti Alves de. *Saneamento básico na cidade do Recife: entre a idealidade do planejamento e a realidade da execução*, 2014. 171f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Urbano) – Centro de Artes e Comunicação. Universidade Federal de Pernambuco, 2014.

NOGUEIRA, Maria Luísa Magalhães. *Espaço e subjetividade na cidade privatizada*, 2013. 250f. Tese (Doutorado em Geografia) - Instituto de Geociências. Universidade Federal de Minas Gerais, 2013.

NUNES, Marisa Aparecida Meliani. *Rádios livres. O outro lado da Voz do Brasil*, 1995. 146f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Comunicação) – Departamento de Jornalismo e Editoração da Escola de Comunicações e Artes. Universidade de São Paulo, 1995.

OBSERVATÓRIO DO RECIFE (ODR). *Indicadores do Recife 2016. Juventude*, 2016, 20p. Disponível em: <http://www.observatoriodorecife.org.br/site/wp-content/uploads/2016/09/IndicRecife_Juventude.pdf>. Acesso em 10 jan. 2019.

ORLANDI, Eni (1999). *Análise de discurso: princípios e procedimentos*. 7a Edição, Campinas, SP: Pontes, 2007. 100p.

PÊCHEUX, Michel. (1975). *Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1988. 317p.

_____. O mecanismo do (des)conhecimento ideológico. In: ZIZEK, Slavoj (Org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996. p.143 - 152.

PELUSO, Marília L. O potencial das representações sociais para a compreensão interdisciplinar da realidade: Geografia e Psicologia Ambiental. *Estudos de Psicologia*, Natal, v. 08, n. 02, 2003. p. 321-327.

PEREIRA, Doralice Barros. Os territórios funcional e simbólico na visão de jovens ligados a drogas do aglomerado Santa Lúcia, Belo Horizonte, Minas Gerais. *Acta Scientiarum. Human and Social Sciences*. Maringá - PR, v. 36, n. 1, p. 85-95, jan.-jun. 2014.

PREFEITURA MUNICIPAL DE OLINDA. *Plano de Gestão do Sítio Histórico de Olinda. Documento para debate*, 2016. Disponível em:
<<https://drive.google.com/file/d/0B4xu2hy27vEjeDRZY0hYZZ2ZiNkk/view>>. Acesso em 01 fev. 2019.

PREFEITURA MUNICIPAL DO RECIFE. *Campina do Barreto*. Disponível em:
<<http://www2.recife.pe.gov.br/servico/campina-do-barreto?op=NTI4Mg==>>. Acesso em 10 jan. 2019.

RANCIÈRE, Jacques. O dissenso. In: NOVAES, Adauto (Org.). *A crise da razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. Tradução de Paulo Neves. p.: 367 - 382.

_____. (2001). *O inconsciente estético*. São Paulo: Ed.34, 2009. 80p.

RESENDE, Pedro Henrique de Mendonça. *Fantasmagorias na metrópole: ensaios críticos a partir do circuito cultural Praça da Liberdade em Belo Horizonte*, 2014. 284f. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Instituto de Geociências. Universidade Federal de Minas Gerais, 2014.

RIBEIRO, Hugo Leonardo; BRASIL, Mário Lima (Org.). *Programa Cultura Viva: impactos e transformações sociais*. Brasília: UnB, 2016. 223p.

RUBIM, Antonio Albino Canelas. Veredas abertas da América Latina. *pragMATIZES- Revista Latino Americana de Estudos em Cultura*, Ano 7, n.12, p. 217-224, 2017a.

_____. Desafios e dilemas da institucionalidade cultural no Brasil. *MATRIZES*, v. 11, p. 57-77, São Paulo, 2017b.

SANTOS, Hermílio. *Relatório de Pesquisa. Infância e violência: Cotidiano de crianças pequenas em comunidades do Recife. Chão de Estrelas*, 2013. 213p. Centro de Análises Econômicas e Sociais. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2013.

SANTOS, Milton. Para que a geografia mude sem ficar a mesma coisa. *Boletim Paulista de Geografia*, São Paulo, n.59, p.5-22, out. 1982.

_____. (2000). *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. Rio de Janeiro: Record, 2007. 174p.

SARAMAGO, José. *Ensaio sobre a cegueira: romance*. 2. ed. Lisboa: Caminho, 1995. 310p.

SEABRA, Odette. A Insurreição do Uso. In: MARTINS, José de Souza (Org.). *Henri Lefebvre e o Retorno a Dialética*. São Paulo: Hucitec, 1996. p.71-86.

SECRETARIA EXECUTIVA DE PLANEJAMENTO URBANO. *Revisão da legislação urbanística dos Sítios Históricos de Olinda. Diagnóstico dos instrumentos que incidem sobre o Sítio Histórico de Olinda*, 2015. Disponível em: <<https://pt.slideshare.net/secomolinda/seminrio-diagnostico-dos-instrumentos-normativos-que-incidem-sobre-os-sitios-historicos-de-olinda>>. Acesso em 01 fev. 2019.

SILVA, Josué Pereira. Cidadania e reconhecimento. In: AVRITZER, L.; DOMINGUES, J. M. (Org). *Teoria social e modernidade no Brasil*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, p. 123-135, 2000.

SILVA, Michelle Assunção. *Cultura e comunicação - desafio da política pública para o empoderamento dos grupos da cultura popular*. Repositório Institucional UFBA, Salvador, mai. 2017.

SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Rio de Janeiro: Imago Ed; Salvador, BA: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002. 184p.

SOUZA, Marcelo José Lopes de. O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In: CASTRO, Iná Elias de; CÔRREA, Roberto Lobato; GOMES, Paulo César da Costa (Org.). *Geografia: conceitos e temas*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000. p. 77-116.

THIÈSSE, Anne-Marie. As identidades nacionais : um paradigma transnacional. In: DEL GAUDIO: Rogata Soares; PEREIRA, Doralice Barros (Org.). *Geografias & Ideologias: submeter e qualificar*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014. p.33-65.

THIOLLENT, Michel J. M. *Crítica metodológica, investigação social e enquete operária*. 5ed. São Paulo: Polis, 1987. 270p.

TURINO, Célio. Ponto de cultura: a construção de uma política pública. *Cadernos Cenpec*, n.7, 2010, p.23-31.

_____. O desmonte do programa Cultura Viva e dos Pontos de Cultura sob o governo Dilma. *Portal Fórum*, publicado em 7 jul. 2013. Disponível em: <<http://revistaforum.com.br/brasilvivo/2013/07/07/odesmonte-do-programa-cultura-viva-e-dos-pontos-de-cultura-sob-ogoverno-dilma>>. Acesso em: 31 jan. 2019.

VIEGAS, Maria Ivanice de Andrade. *O enigma do rosário: os mistérios da (r)existência nas correntezas da urbanização*, 2014. 485f. Tese (Doutorado em Geografia) - Instituto de Geociências. Universidade Federal de Minas Gerais, 2014.