



As alegorias periféricas¹

Edson José de Gouveia Bezerra²

RESUMO:

Paralelamente à cultura da violência, que historicamente vem se disseminando nas últimas décadas pelos bairros periféricos da cidade de Maceió, também vem se disseminando uma explosão das culturas populares, notadamente as de matriz afro-alagoana, determinando na cidade uma emergente formação discursiva, as quais, em suas proliferações, têm rasurado a dominância das representações culturais dominantes. Este ensaio é reflexão sobre essas emergências.

PALAVRAS CHAVES: Cultura popular; Cultura da violência; *Apartheid*; Margens

RESUME

Paralelo to the culture of violence that has historically been spreading in recent decades by The peripheral neighborhoods of the city of Maceió, It has also spread an explosion of popular cultures, notably as an Afro-Alagoas culture matrix, determining in the city an emerging discursive formation , which, in it's development, has erased the ruling of dominant cultural representations . This essay is a reflection on these cultural emergencies.

Keywords: popular culture, culture of violence, partheid, margins

No queria então nem futurismo, nem maluqueiras. Eu queria era o clássico. A tradição. O que era nosso. E o que era humano. Eu queria a terra do Brasil. As coisas de Alagoas. O Nordeste. A nossa Imperfeição. (Jorge de Lima, ao justificar as suas escolhas pelo popular depois de ser execrado pelas elites locais).

¹ Agradecemos ao professor Bruno César Cavalcanti e ao Professor Golbery Lessa. Ao primeiro, pelo convite à redação do ensaio e fornecimento de material bibliográfico; ao segundo, agradeço pelos dados fornecidos e por suas cuidadosas observações que ajudaram decisivamente à melhoria do presente artigo.

² Professor da UNEAL (Universidade Estadual de Alagoas), mestre em Antropologia e doutor em Sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco, atuando na linha temática de estudos e pesquisas sobre Cultura e Modernidade.



INTRODUÇÃO

De um modo geral, com raras exceções, os bairros periféricos situados nos arredores de Maceió aparecem na mídia enquanto lugares de morte e violência. Na verdade, os dados assustam.

Todavia, com o presente ensaio, argumentaremos no sentido de demonstrarmos que, ao contrário da visibilidade dominante para a concretude de uma *cultura da violência* naqueles bairros, existem outras formas de sociabilidades, as quais, em meio à galvanização da violência, têm encontrado – para além ou em meio às manifestações da cultura pop, tais como, forró eletrônico, arrocha ou de outras manifestações e vivências articuladas a partir dos eflúvios emanados da cultura de massa - os seus movimentos articulatórios nas proliferações das *culturas populares*, e têm sido eles, que, a contrapelo das representações da violência, têm se deslocado das representações culturais dominantes e aos poucos vêm emergindo. Entre as duas, então, - a *cultura da violência*, a proliferação e invasão das *culturas populares* – existe uma relação de antagonismo, com uma diferença que se acrescenta: se a representação da violência, desde muito, rasura o imaginário das representações culturais alagoanas, a segunda, a invasão das culturas populares, no geral, tem sido de pouca visibilidade e dizibilidade.

Refletindo sobre essa problemática, o presente ensaio está dividido em três partes. Na primeira, uma etnografia da violência. Na segunda, uma genealogia do que estamos identificando como geografia do apartheid, onde argumentaremos no sentido de que a onda de marginalidade e violência, que atualmente se prolifera nos bairros periféricos, é, em grande parte, uma decorrência da divisão da cidade em duas metades e da ausência de políticas públicas. Finalmente, uma terceira, na qual, tentaremos esmiuçar em que medida a rica proliferação das culturas populares nos bairros periféricos, além de uma alternativa de práticas identitárias que vêm se articulando ao redor do espaço central da cidade, também vem se configurando enquanto uma



possibilidade para uma (re)invenção de uma identidade cultural alagoana a partir de suas margens, sobretudo, das manifestações das culturas populares de matriz africana³.

ETNOGRAFIA DA VIOLÊNCIA

Realmente assusta a violência dos crimes de morte em Maceió. As estatísticas indicam que, de um total de mortes de 1.998 homicídios ocorridos em Alagoas no ano de 2009⁴, 857 das mortes ocorreram em nossa capital⁵. Números que equivalem a 43,77% do total de homicídios no Estado. Deste total, 600 homicídios ocorreram nos doze bairros mais violentos - Tabuleiro dos Martins, Benedito Bentes, Vergel do Lago, Jacintinho, Cidade Universitária, Trapiche da Barra, Levada, Clima Bom, Chá da Jaqueira, Farol e Bom Parto – número que, em relação à percentagem de homicídios da cidade de Maceió, equivalem a 70%. Se esmiuçarmos as quantidades entre a região metropolitana e a capital, teremos a seguinte montagem:

Localidade	Nº. de homicídios
Interior	941
Capital	857
Região Metropolitana	200
Total	1.998

Uma das particularidades do somatório da violência fica por conta de uma geografia perversa, quando os dados constatarem que dos 857 crimes de morte, ocorridos

³ Diante do exposto, é em razão da última problemática identificada – de uma (re)invenção de uma identidade cultural alagoana a partir das manifestações das culturas populares de matriz africana – que excluímos, do presente ensaio, as amplas manifestações culturais pop (arrocha, forró eletrônico, etc.), de resto, diga-se, bastante vivenciadas nos bairros periféricos enquanto formas de sociabilidades e, também, como vivências redutoras da violência.

⁴ O ano de 2009 está sendo tomado como referência de corte, em virtude de ter sido um marco no sentido de uma exponencial explosão da violência em Alagoas como um todo, e em particular, na cidade de Maceió.

⁵<http://seguranca.al.gov.br/estatisticas/>



nos cinquenta bairros da cidade de Maceió, 383 deles ocorreram em apenas cinco dos bairros periféricos: Tabuleiro dos Martins, Benedito Bentes, Cidade Universitária⁶, Vergel do Lago⁷ e Jacintinho⁸. Comparados ao total dos crimes de morte ocorridos em Maceió, estes números ocupam uma percentagem equivalente a 44,69% de mortes.

Se, na mesma sequência e critério de escalonamento, mensurarmos abaixo daqueles os outros bairros – Trapiche da Barra, Levada, Clima Bom⁹, Chã da Jaqueira, Farol, Bom Parto e Centro¹⁰ – o total de mortes que ali ocorreram corresponde a 227 homicídios, dados comparados ao número de mortos da cidade de Maceió em 2009 (857) equivalem ao total de 26,48%. Ao somarmos o total dos dez bairros mais violentos, teremos um total de 610, o que equivale a 71,17% das mortes ocorridas na cidade de Maceió.

Uma das principais características destas mortes é serem os jovens suas maiores vítimas, particularmente os situados em uma faixa etária entre 12 a 17 e entre 18 a 24 anos, sendo estes jovens, em sua maioria, negros, pobres e periféricos. Em sua esmagadora maioria as mortes foram praticadas por armas de fogo, entre às 12:00 e 17:59 e entre às 18:00 e 23:59 horas. Em todos os meses de 2009 – com exceção de maio - constatamos que mais de 60% dos crimes foram praticados nesses entretempos, ou seja, nos horários de maior necessidade de sociabilidade e de contatos humanos. As ausências de políticas públicas, de áreas de lazer e das raras alternativas de socialização voltadas para a juventude têm tornado as culturas da violência uma perversa alternativa de identidades e práticas de sociabilidades violentas.

Em parte, esta situação se deve à extrema vulnerabilidade social a que estão submetidos os moradores dos bairros periféricos, uma situação que pode ser melhor

⁶Estes três bairros situam-se na parte alta da cidade, com a diferença de estar o primeiro em um território urbano ainda mais afastado do centro da cidade.

⁷Bairro lacustre e situado nos entornos da Lagoa Mundaú.

⁸Território urbano próximo do centro da cidade.

⁹Levada e Clima Bom aparecem em sétimo lugar, ambos somando 88 mortes no ano de 2009. O mesmo critério de classificação equivale para os bairros de Farol e Bom Parto, ambos com 22 mortes, as quais somadas perfazem um total de 44 mortes.

¹⁰O Farol e o Centro não são bairros periféricos. Todavia, os elevados números dos crimes de morte que neles acontecem são decorrentes não da situação de vulnerabilidade social de seus moradores, mas de serem bairros de encontro e de passagem.



contextualizada quando observamos que dados do IBGE (2000) identificaram que, no ano 2000, o município de Maceió possuía um total de 199.734 domicílios, nos quais 26.593 chefes de família, já naquela data, não possuíam nenhuma renda. Ainda segundo os dados daquele ano, em 46.949 domicílios, os chefes de família possuíam apenas uma renda que variava entre menos de ¼ até 01 salário mínimo. Realidades que totalizavam 73.542 domicílios¹¹.

É nesse contexto que se coloca a questão da violência na cidade de Maceió, quando o relatório do Índice de Vulnerabilidade Juvenil (IVJ)¹², elaborado pelo Governo Federal, apontou que, tomando por base o ano de 2006 – data base para a construção do referido relatório, se as circunstâncias não mudarem nos municípios com mais de 100.000 habitantes, num período de sete anos, o total de adolescentes assassinados, vidas que seriam perdidas, somariam a 33.000. Tem sido sobre este vasto substrato de vulnerabilidade e exclusão social, somado à conjuntura da dificuldade de mobilidade social das camadas menos favorecidas, que se acrescenta uma cidade apartada em duas metades. Neste contexto que deve ser entendido o somatório das práticas e das vivências da violência, enquanto uma consequência do atual modelo excludente de modernidade e modernização implantado, sobretudo, na cidade de Maceió.

A GEOGRAFIA DO APARTHEID:

Todo este cenário de violência tem o enredamento de sua teia em Maceió enquanto uma capital dividida em dois espaços: um central e um periférico. O espaço

¹¹A gravidade da atual situação de vulnerabilidade social na cidade de Maceió é enfatizada pelos dados da Semas (Secretaria Municipal de Ação Social), em seu relatório de ação social de 2009, que atestam: Conforme os dados do CadÚnico, 61,5% dos chefes de família encontram-se na faixa etária de 21 a 40 anos, ou seja, na população economicamente ativa. Ao compararmos essa informação com inserção no mercado de trabalho, 41,2% referem-se a autônomos sem previdência social, seguido de 32,6% de chefes que não trabalham.

¹²Composto por sete indicadores de vulnerabilidade juvenil, o índice varia entre 0 e 100, medida através do qual pode-se identificar os territórios da cidade nos quais os jovens estão em maior ou menor situação de vulnerabilidade.

ARTÍFICES

central está localizado nos bairros litorâneos, situados na zona sul da cidade¹³ (principalmente os bairros de Pajuçara, Ponta Verde, Stela Maris, Jatiúca) e nos condomínios de luxo. Os periféricos, espalhados e disseminados, se encontram fragmentados em dois: os periféricos lacustres e os periféricos urbanos.



Figura 1: O catador de sururu. Foto de Lula Castelo Branco

Aprofundando o antagonismo entre as duas metades, a consolidação de dois imaginários antagônicos: enquanto, na percepção dos moradores dos espaços centrais, os bairros periféricos são lugares violentos, feios e sujos; os moradores dos bairros periféricos

desenvolvem, para com aqueles espaços, uma percepção a partir de sentimentos ambíguos, na qual se misturam inveja e fascínio por aquelas paisagens, estilos de vida, conforto e segurança.

Diante das precárias qualidades de vida, vulnerabilidade e da ausência e ordenamento urbano, os bairros periféricos se enquadram na identificação feita por Fanon quando, ao etnografar o apartheid decorrente do processo de colonização dos países africanos, vai identificar ser o mundo do colonizado “um mundo cindido em dois, sendo a fronteira entre os dois, indicada pelos quartéis e delegados de polícia” (FANON, 1968, p. 28), e prosseguindo, ele vai especificar que:

A zona habitada pelos colonizados não é complementar da zona habitada pelos colonos. Estas duas zonas se opõem, mas não em função de uma unidade superior. Regidas por uma lógica puramente aristotélica, obedecem ao princípio da exclusão recíproca: não há conciliação possível, um dos termos é demais. A cidade do colono é uma cidade sólida, toda de pedra e ferro. É uma cidade iluminada, asfaltada, onde os caixotes de lixo regurgitam de sobras desconhecidas, jamais vistas, nem mesmo sondadas. Os pés do colono nunca estão a amostra, salvo talvez

¹³Basta verificarmos os nomes dos edifícios que por ali se proliferam para se ter uma compreensão do imaginário de seus habitantes: *Patmos, Jacques Lacan, Jacques Lafont, Saint Thomaz, Belize, Van Gogh, Matisse etc.*



no mar, mas nunca ninguém está bastante próximo deles. Pés protegidos por calçados fortes, enquanto que as ruas de sua cidade são limpas, lisas, sem buracos, sem seixos. A cidade do colono é uma cidade saciada, indolente, cujo ventre está permanentemente repleto de boas coisas. A cidade do colono é uma cidade de brancos, de estrangeiros (Idem, p. 28).

E aprofundando os detalhes sobre os territórios habitados pelos colonizados, ele acentua:

Morre-se não importa onde, não importa de quê. É um mundo sem intervalos, onde os homens estão sobre uns outros, as casas umas sobre as outras. A cidade do colono é uma cidade faminta, faminta de pão, de carne, de sapatos, de carvão, de luz. A cidade do colonizado é uma cidade acorada, uma cidade ajoelhada, uma cidade acuada. É uma cidade de negros (Idem, p. 29).

Situando a problemática esmiuçada por Fanon (1968) em nosso contexto, a fragmentação da cidade de Maceió em duas metades se deve ao tipo de modernização que tem se implantado em Alagoas, no qual a cidade de Maceió tem sido exemplar. Se toda modernidade é seletiva, o atual modelo de implantação dos processos de modernidade e modernização na cidade de Maceió tem, como uma de suas características, a geografia dos pobres da cidade¹⁴. É nesse contexto que se compreende a exclusão dos pobres do centro da cidade, mediante a consolidação de três fatores, os quais, ao longo das décadas, vêm se solidificando através de três processos determinados:

- a. O preço das passagens;
- b. O tempo de deslocamento centro-periferia;
- c. A solidificação das relações sociais face-a-face nos bairros periféricos.

Se os dois primeiros fatores, como que “naturalmente” apartam as populações dos bairros periféricos do centro, o último – a solidificação das relações sociais face-a-face nos bairros periféricos – tem propiciado, ao longo das últimas décadas, o

¹⁴ Não obstante ser também esta uma problemática comum a todas as cidades, em Maceió, essa situação encontra-se profundamente agravada. Entre os muitos fatores que poderiam ser apontados, a falta de um planejamento urbano e a precariedade dos transportes públicos têm se configurado enquanto realidades estruturais e estruturantes das relações sociais, sobretudo, do que estamos identificando de apartheid a partir de particularidades locais. Neste particular, sendo a solidificação do imaginário das águas marinhas um enunciado determinante na construção do nosso antagonismo nativo entre centro e suas periferias.



desenvolvimento de uma sociabilidade violenta enquanto umas das consequências do atual modelo de uma modernização altamente seletiva e excludente.

Além dos tradicionais bairros lacustres, Ponta Grossa, Levada, Pontal da Barra e adjacências, lugares das moradas dos pobres ao redor da Grande Maceió¹⁵, em consequência da segregação e esquadramento do espaço urbano, também tem se desenvolvido uma desordenada mancha urbana que vem se avolumando nas últimas décadas: *Dique Estrada* às margens da lagoa Mundaú, o gigantesco bairro do *Jacintinho*, o *Benedito Bentes*, (quase uma cidade), o *Vale do Reginaldo* e as dezenas de favelas. E ainda por detrás delas, o precipício das grotas, um verdadeiro labirinto através do qual se disseminam o inferno da miséria e o labirinto da violência.

É com base na compreensão desses bairros enquanto enclaves da pobreza que têm se articulado geografias e práticas do que estamos configurando de *apartheid*¹⁶, e neles, a construção de uma identidade periférica¹⁷. Sociologicamente situado o nosso

¹⁵ A Grande Maceió, que compreende o conglomerado de cidades situadas aos seus arredores: Barra de Santo Antônio, Paripueira, Satuba, Rio Largo, Santa Luzia do Norte, Coqueiro Seco, Marechal Deodoro, Barra de São Miguel, Pilar e Messias.

¹⁶ Inicialmente deve ficar claro que a identificação em Maceió do que genericamente estamos caracterizando de *apartheid* está partindo de uma percepção sobre a existência de campo de diferenças entre centro/periferia. A partir dele podemos observar tanto o isolamento dos milhares de moradores dos bairros periféricos, bem como o desenvolvimento de manifestações culturais locais isoladas da vida social e cultural do centro da cidade. Todavia, há que se considerar as diferenças entre o nosso *apartheid* local e o modelo clássico de *apartheid* tal como formulado por Franz Fanon. Se no modelo de Fanon (1968), os antagonismos estão explicitamente delimitados, tendo por base a realidade de um *apartheid* definido e amparado legalmente a partir de relações de poder, nas teias de relações identificadas no *apartheid* local, as fronteiras são híbridas e fluídas. Exemplar desta ambiguidade pode ser constatada na invasão dos pobres aos espaços centrais das praias de Pajuçara e Ponta Verde aos domingos e feriados, quando naqueles dias e datas, os ricos que lá habitam, se deslocam para as suas casas de veraneio e praias distantes. Na verdade, são nos detalhes da etnografia das diferenças que há de se observar as singularidades e diferenças de nosso *apartheid* caeté e o modelo clássico de *apartheid*, tal como identificado por Fanon. É isto, tanto a partir dos espaços híbridos de contato – caso dos shoppings – ou nos espaços urbanos onde ocorrem as relações de evitação, como tem sido o caso das praias.

¹⁷ Na verdade, com as vivências e as performances pelas culturas populares nos bairros periféricos, nos deparamos com a observação de Canclini (2005) sobre a tentativa das camadas populares preservarem uma identidade diante do sumidouro dos espaços urbanos:

“Perguntar-se pelo sentido da cidade é explorar a estrutura e a desestruturação de formas demográficas, socioeconômicas e culturais que têm uma certa ‘realidade’ objetivável. Mas ao mesmo tempo, exige indagar como os sujeitos representam para si mesmos os atos com os quais habitam essas estruturas. O sentido da cidade se constitui no que a cidade dá e no que não dá, no que os sujeitos podem fazer com sua vida em meio a determinações do hábitat e no que imaginam sobre si e sobre os outros para *suturar as falas, as faltas, os desenganos* com que as estruturas e interações urbanas respondem a suas necessidades e desejos” (CANCLINI, 2005, p. 90, grifo nosso).



apartheid, esta divisão da cidade em duas metades e seus estilos de vida tem sinalizado para o que Durkheim e Mauss (1981) acentuam quando nos apontam para “formas primitivas de classificação” solidificadas mediante práticas de socialização e identidades determinadas por geografias e paisagens excludentes e suas identidades totêmicas a partir da polarização centro-periferia¹⁸.

Os bairros de comércio e vida própria vêm desenvolvendo, ao longo das últimas décadas, formas de socializações específicas, solidificadas na alternância entre características do que Raymond Williams (1979) denominou de arcaicas, residuais e emergentes. Neles sobrevivendo relações sociais face-a-face, experienciadas em vivências que se articulam e ganham densidade nos miúdos das festas, das peladas de futebol aos domingos, das rodas de capoeira, das barraquinhas de churrasco, das feiras, das galeras, das rádios comunitárias, das festas religiosas, das discotecas e associações comunitárias, das performances dos grupos de reggae, da *mise-en-scène* da cena do hip-hop, mas também, dos excludentes processos de socialização atrelados ao miúdo das sociabilidades violentas.

Na prática, é nas entranhas destas teias de relações sociais¹⁹ e nos interstícios de suas geografias urbanas que vem sendo construído um suplemento da imensa pobreza

¹⁸ Em *Consumidores e Cidadãos*, Nestor Canclini (2005), ao abordar as complexas relações entre consumo e cidadania na capital mexicana, constata ser uma tendência generalizada, o afastamento das grandes massas dos centros urbanos. Ele vai identificar como um dos fatores decisivos deste afastamento, não só a dificuldade de acesso aos grandes centros, mas que, somados a estes fatores, as formas caseiras e coloquiais de socialização proporcionada às massas pelos meios de comunicação. É a partir desta constatação que ele indaga: “Por que as massas vão pouco aos espetáculos? Uma explicação é que existe uma tendência internacional para que decresça a participação em instalações públicas (cinemas teatros, salões de dança), enquanto cresce a audiência da cultura a domicílio (rádio, televisão e vídeo). A mesma pesquisa que registra a escassa presença nos espetáculos que pressupõem usos coletivos do espaço urbano aponta que 95% da população do distrito Federal vê habitualmente televisão, 87% escuta rádio e 52% das famílias têm videocassete. Há uma outra explicação que surge do crescimento territorial e demográfico da cidade. Além das desigualdades econômicas e educacionais, que em toda sociedade limitam o acesso das maiorias a muitos bens culturais, (...) bem como a distribuição na equitativa das instalações dificulta a ida a espetáculos públicos. A quase totalidade da oferta cultural ‘clássica’ (livrarias, museus, salas de teatro, música e cinema) concentra-se no centro (,,) e esta segregação residencial reforça a desigualdade de renda e de educação” (CANCLINI, 2005, p. 80). Contextualizando a problemática de Canclini em nossa realidade, esta problemática se torna extremamente complexa em decorrência da geografia do *apartheid* em que se encontram inseridas as populações pobres dos bairros periféricos da cidade de Maceió. Os indicadores sociais identificam ser a cidade de Maceió a pior cidade no que se refere a políticas públicas para a juventude.

¹⁹ A cultura enquanto uma teia (GEERTZ:1978).



na cidade no que se refere, tanto à ausência de políticas públicas voltadas para a juventude, bem como, para a degradação, desprezo e despreparo no que se refere à articulação dos equipamentos públicos²⁰ no desenvolvimento de políticas de sociabilidades. Deve ser nesse contexto – da ausência de políticas públicas voltadas para a juventude, na degradação dos espaços urbanos e nas consequências do *apartheid* - que se colocam tanto as tragédias dos crimes de morte, bem como o avolumado das manifestações das culturas populares que têm se proliferado nos bairros periféricos.

Explicitando em detalhes o que estamos identificando de *emergências das margens* e as suas vivências, podem ser mais bem identificadas diante do empírico das seguintes emergências:

1. **Das dezenas dos grupos de bumba-meu-boi urbanos:** aos arredores da cidade de Maceió, nos bairros periféricos, em um movimento ascendente, existem algo entre setenta a cem grupos de bumba-meu-boi urbanos.
2. **Da emergência dos grupos de coco-de-roda:** segundo a recém criada Liga dos Cocos de Roda, existem atualmente, e em um acelerado processo de articulação, algo em torno de trinta grupos de grupos de coco-de-roda.
3. **Da a proliferação das bandas de reggae:** atualmente existem algo em torno de umas vinte bandas de reggae na cidade de Maceió.
4. **Das emergências dos grupos de hip-hop:** existem algo em torno de cinco grupos de hip-hop na cidade de Maceió.
5. **Das emergências dos grupos percussivos:** emergentes há menos de uma década, atualmente os grupos percussivos já somam algo em torno de uns dez grupos.
6. **Da proliferação dos grupos de danças afro:** também emergentes. Atualmente existem quatro grupos e todos eles atrelados a terreiros de matriz africana.
7. **Dos milhares de grupos de capoeira** espalhados aos arredores dos bairros periféricos de Maceió e pelos interiores. E ainda,

²⁰ Estamos identificando por equipamentos a existência de espaços construídos pelos poderes públicos – praças, quadras, pistas para ciclistas, cinemas etc. – voltados para o bem estar da comunidade na qual foram construídos.



8. **Pela resistência das centenas dos cultos religiosos de matriz africana no período pós-quebra.**

No somatório, todos estes grupos vêm desenvolvendo uma estética híbrida a partir de alegorias alagoanas, definidas por Rogério Dias²¹, de uma *estética do oprimido*. Mas, há de se perguntar: de onde vêm estas emergências?

A GENEALOGIA DA INVASÃO

Na verdade, falar de uma *invasão das margens* só tem sentido se, em contraposição a ela, margem, contextualizarmos a existência de um centro²². O entendimento de centro, da forma tal como estamos situando, tem que ser contextualizado diante da existência e configuração de um território, de um núcleo central²³, o qual, no atual modelo de modernidade construído pelas elites alagoanas, pode ser enquadrado no que identificamos de *modernidade vazia*²⁴, identificando-se também as suas representações e vivências.

²¹ Rogério Dias, ator, articulador, palhaço circense e integrante do Quintal Cultura, situado numa região entre a Vila São Francisco e o Bairro também de emergência recente. Os grupos de danças afro também vêm emergindo, existindo atualmente ali quatro grupos e todos eles atrelados a terreiros de matriz africana em um território que, devido ao seu potencial explosivo de violência, tem sido identificado no senso comum como *Faixa de Gaza*.

²² A compreensão sobre a configuração do que estamos identificando de centro está sendo desenvolvida a partir dos pressupostos desconstrutivistas articulados por Derrida, segundo o qual a existência de um centro somente se torna possível a partir da exclusão de elementos, os quais, uma vez excluídos, são postos nas margens. É a partir deste movimento, que ele vai argumentar a possibilidade do deslocamento de elementos, os quais, a partir de movimentos determinados, podem se deslocar das margens e explodir a configuração de centro de representações. Daí ser impossível a fixação de um centro *ad infinitum*, advindo daí a sua possibilidade de uma explosão de um centro, a partir do momento em que, carências e faltas se articulam e precipitam o deslocamento e a invasão de representações, as quais, até então nas margens, invadem os fluxos das permanências. Segundo ele: “este movimento do jogo, permitido pela falta, pela ausência de centro ou de origem, é o movimento da suplementariedade. Não se pode determinar o centro e esgotar a totalização porque o signo que substitui o centro, que o supre, que ocupa o seu lugar na sua ausência, esse signo acrescenta-se vem a mais, como suplemento. O movimento da significação acrescenta alguma coisa, o que faz sempre haja mais, mas esta adição é flutuante porque vem substituir, suprir uma falta do lado do significado” (DERRIDA, 1995, grifo nosso).

²³ Núcleo central, no qual estão inclusos os bairros da Pajuçara, Ponta Verde, orla da praia de Jatiúca e suas adjacências.

²⁴ Mediante o exposto, podemos falar, não de uma, mas de modernidades como processos situados a partir de conjunturas históricas, econômicas, geográficas através de uma articulação de práticas e saberes que Foucault vai caracterizar de dispositivos estratégicos (FOUCAULT, 1979). Com este entendimento, o que

ARTÍFICES

É no contexto da construção de um centro construído a partir de uma modernidade esvaziada das coisas alagoanas que podemos também identificar o movimento de uma crescente diáspora²⁵ dos interiores



para a capital. De um modo genérico, este deslocamento pode

Figura 2: Ponta Verde: a multidão sem nome. Foto de Lula Castelo Branco

ser historicamente identificado em três momentos:

1. O primeiro tem início no princípio do século XX quando, *pari passu* com a derrocada dos engenhos, o surgimento das usinas e em decorrência da instalação das

estamos designando de *modernidade vazia*, caracterizada por um caráter eminentemente instrumental, tem entre suas características a destruição dos patrimônios ecológicos, o desconhecimento ou desprezo para com os patrimônios culturais, eventos e personagens da cultura local, a colonização dos espaços públicos, o atrelamento do capital local às grandes cadeias de bens e serviços globalizados em detrimento das possibilidades de uma articulação do capital com as possibilidades locais. Esclarecidas essas particularidades, quais seriam as principais características do que estamos apontando de *modernidade situada*? Ao contrário do caráter instrumental da primeira, o que estamos identificando de *modernidade situada*, vai ser caracterizada por seu caráter dialógico a partir do qual o somatório das suas relações vai ser marcado por uma relação dialógica entre o global e o local, mediante uma percepção das características geográficas e reconhecimento dos patrimônios ecológicos, o conhecimento dos patrimônios culturais, eventos e personagens locais, uma ocupação dos espaços públicos respeitando as particularidades e seus localismos, o atrelamento do capital local às grandes cadeias de bens e serviços globalizados a partir das possibilidades de uma articulação voltada para as possibilidades locais, e finalmente, a articulação da identidade cultural a discursos e práticas a partir do localismo das micronarrativas. No contexto de nossa pesquisa e a partir do entendimento do cultural como *um espaço de enunciação*, a articulação do que estamos identificando de *modernidade situada* é o lugar possível para pensar o *local* enquanto uma possibilidade de que nele se realize o desafio da modernidade de resgatar os excluídos da história.

²⁵ Acredito ser cabível e esclarecedor, nesse contexto, situar e compreender esse fenômeno enquanto uma *diáspora*, tal como formulado por Stuart Hall (2005). Com a diferença que, enquanto Hall vai se utilizar daquela noção para dar conta da trajetória dos povos, os quais, sob a violência dos processos de colonização e escravismo, foram transplantados de seus contextos de origem para os países nucleares da modernização ocidental, a nossa apropriação do referido conceito se encaminha no sentido de contextualizar os rastros das diásporas dos pobres alagoanos (negros, mestiços, pardos etc.), os quais têm migrado de suas comunidades nativas para a periferia da cidade de Maceió em decorrência de um acelerado processo de modernização das relações de produção no campo, da extrema pobreza e miséria a que nas últimas décadas eles têm sido submetidos.



primeiras fábricas na cidade de Maceió vai se desenvolver uma migração dos antigos moradores das regiões rurais para a capital;

2. O segundo vai se desenvolver a partir das décadas de 60, 70 e quando, diante do acirrado processo de instalação de novas relações de produção no campo (expropriação da terra e substituição de mão de obra em decorrência do desenvolvimento de novas tecnologias e novas técnicas de fertilização), vão se deslocar para a capital²⁶;

3. E finalmente, a partir dos anos 80²⁷, quando a construção da Ponte Divaldo Suruagy, interligando a cidade de Maceió ao litoral sul com a consequente proliferação de estradas para aquela região, vai facilitar o deslocamento de um grande contingente das populações rurais dos habitantes dos municípios de Barra de São Miguel, Marechal

²⁶ Quanto a isto, a observação de Golbery Lessa – em ensaio ainda inédito - é bastante esclarecedora: “Os novos sistemas de integração espacial de Alagoas, após o sucateamento das ferrovias e sua estagnação, começaram a ser construídos após 1912, nos governos de Costa Rego, Fernandes Lima e Álvaro Paes. O surgimento dos caminhões importados da Europa desbancou o trem, que era caro e sem flexibilidade. Foi construído um sistema de estradas e pontes ligando as principais áreas econômicas a Maceió. Mas, isso não representou um aumento grande no êxodo rural, fenômeno que já era temido nos anos 1920 pelos governadores. Eles temiam, na verdade, o despovoamento dos engenhos e usinas. A população se acelera a partir dos anos 1960, com a introdução das novas tecnologias nos canaviais e o começo da expulsão dos moradores. Esse processo vai apresentando vários momentos, mais intenso no pró-ácool (1975-85), menos intensos depois. A invasão, portanto, das margens rurais sobre Maceió ocorre quando a cana vai aos tabuleiros e as fábricas têxteis junto com o algodão entram em decadência. Essa invasão coincide com os anos de formação da nossa geração e da construção de uma hegemonia canavieira na economia e na política numa abrangência que não havia no passado. A burguesia comercial foi bombardeada por Vargas, com a criação do IAA em 1933. O Estado passou a ser o ‘comerciante’ do açúcar e a planejar o combalido universo canavieiro nordestino com uma atitude quase soviética. Internamente, os usineiros passaram a ser, com a derrocada da indústria têxtil, a única elite dominante com peso para construir uma hegemonia em volta de si”.

²⁷ Uma consequência direta da construção daquela ponte, em 04 de Março de 1979, pode ser verificada segundo dados do IPEA (Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada) do ano 2000, quando o mesmo constatou naquele ano ter sido Maceió a cidade com a maior taxa de crescimento (21% ao ano) de habitantes vivendo em favelas no período 1980-2000. Durante este período, aconteceu um crescimento de 696, para um total de 46.355 habitantes morando em favelas, localizadas em áreas de alto risco, tais como grotas, encostas e palafitas, e, tem sido justamente esta população que, vivendo em uma situação de extrema vulnerabilidade social, vem sendo atraída para a cultura da violência através de todas as formas de criminalidade. Todavia, ainda é ainda Golbery Lessa que nos alerta para a articulação entre a construção daquela ponte e suas implicações econômicas no que se refere tanto ao escoamento da produção de açúcar, bem como para dinamizar o escoamento do polo químico da antiga Salgema. Segundo ele: “A ponte Divaldo Suruagy não será a causa essencial – da invasão das margens, mas a consequência. Ela vai ser construída para dar vazão mais rápida ao açúcar produzido ao Sul de Maceió e para o polo químico. A estrada anterior, pelo labirinto das grotas da BR 101 via São Miguel dos Campos, era muito lenta para os fluxos canavieiros do Sul. A ponte libertou a sociedade e o capital do imperativo da navegação nas lagoas. Nesse sentido, a ponte de Massagueira também foi fundamental, é claro. Nos anos vinte, tinha sido a ponte do Flameguinha e outras que haviam acabado com o isolamento de Maceió via rodovia com o Sul”.

ARTÍFICES

Deodoro, São Miguel dos Campos, Arapiraca, Penedo, Palmeira dos Índios e de seus entornos para a cidade de Maceió²⁸.

Foi, sobretudo em consequência do deslocamento a partir dos anos 80, que se consolidou tanto a transformação de imensos sítios urbanos em novos bairros, bem como ainda a explosão demográfica nos bairros periféricos.

Vai ser justamente através do deslocamento desta população dos interiores, de sua instalação nos arredores dos espaços centrais e nas entranhas dos bairros tradicionais, que vai se consolidando a transposição do rural para o urbano e configuração de socializações híbridas em territórios e paisagens igualmente híbridos,



Figura 3: Oferenda a Iemanjá. Foto de Celso Brandão

onde se misturam elementos do mundo rural e do urbano. Quando estas populações aos poucos vão se instalar, trazendo com elas as suas tradições e reconstruindo nos espaços urbanos os seus vínculos

sociais ritualizados através dos movimentos e performances das culturas populares²⁹, sobretudo as de matriz africana³⁰.

²⁸ Vale pontuar também que vai ser a partir desta década, dos anos 80, que vai estar se desenvolvendo em Alagoas o turismo enquanto uma rota de desenvolvimento, o qual a partir de enunciados de Alagoas enquanto o Paraíso das Águas vai ganhar volume e densidade, sendo a partir daí que também vai estar se desenvolvendo uma identidade cultural alagoana, a partir dos enunciados de Sol e Mar.

²⁹ Como já identificamos, estamos excluindo neste processo as vivências das culturas pop advindas da cultura de massa.

³⁰ A exemplo de muitos, em seu *Folclore Negro das Alagoas*, Abelardo Duarte registra do seguinte modo a permanência e enraizamento das manifestações culturais de raiz africana em Alagoas: “culturas afro-negras (...) nos deixaram traços ou marcas de sua existência (...); sobrevivências de diversas culturas se assinalam nas festas tradicionais de Natal, ano bom e Reis em Maceió, Pilar, Alagoas, (...), Fernão Velho, São Miguel, Atalaia, Viçosa, Camaragibe, etc. e ainda nos seus negros de ganho; nas suas negras quitandeiras e vendedoras de tabuleiros de doce; de peixe e mariscos em alguidares e gamelas; nos cultos negro-fetichistas (Xangô), nos seus Maracatus (hoje extintos); nos folks propriamente, dos engenhos (festas de botada ou moagem); canções de eito (vissungos) pagodes de negros, cantigas de almanjarras; nas cantigas, lendas e assombrações e mitos de canoeiros e barqueiros do São Francisco e da Zona dos Canais e Lagoas (Calunga); nas comunidades religiosas com a tradição em São Benedito e N.S.do Rosário; nas orquestras populares de couro (Esquentada Mulher e música de barbeiros). Vários complexos culturais. Muitos complexos culturais” (DUARTE, 1974, p. 19).

ARTÍFICES

O levantamento dos terreiros de Candomblé, realizado por Cavalcanti e Rogério em 2007 através do LACC (Laboratório da Cidade e do Contemporâneo) da UFAL, é esclarecedor quanto ao inequívoco caráter da resistência, ao constatar só na cidade de Maceió a existência de 466 terreiros de cultos religiosos de matriz africana. A persistência das religiões de matriz africana pode ser quase que cartesianamente constatada quando vivificamos que em 1912 existiam em Maceió apenas 12 terreiros³¹. Não obstante todo o massacre e perseguição que se abateu sobre as casas de culto no período pós-quebra, já em 1951 - 39 após aquela data, sempre sob o jugo de uma intermitente humilhação - os levantamentos realizados pelo pesquisador Oséas Rosas em 1951 (ROSAS Apud CAVALCANTI e ROGÉRIO, 2008) já identificavam na cidade de Maceió a existência de 39 terreiros.

Todavia, o somatório de 39 terreiros em 1951 se avoluma e torna-se quase que irrelevante, quando, os números da pesquisa realizada em 2008, 57 anos



Figura 4: Extase. Foto de Siloé Amorim

tomando como ponto de referência o ano de 1951, já atingiam ali um somatório de 466³². Se compararmos (em termos de percentagem) a existência dos 12 terreiros existentes naquela data (1912) com os 466 identificados em 2008 constatamos o seu crescimento de 3.966%.

³¹ Para os não alagoanos, trata-se aqui do fenômeno da quebra dos terreiros de Candomblé ocorrida em Maceió em 1912. Recentemente, através de um minucioso levantamento, o médico e pesquisador Fernando Gomes, contrariando os dados oficiais, que registravam naquela oportunidade terem sido apenas 12 os terreiros destruídos, levantaria a existência de mais 14 terreiros, somando-se ao todo, 26 terreiros.

³² Destacando a resistência dos terreiros em termos de percentagem, teremos então o seguinte quadro: 1912: 12 terreiros; 1951 (trinta e nove anos após a quebra), 39 terreiros, o que em termos de percentagem em relação a 1912, temos um aumento de 325%.



Diante do exposto, não resta dúvida que têm sido justamente as manifestações culturais arcaicas³³ de matriz africana que tem alimentado as dezenas dos grupos de bumba-meu-boi urbanos, a emergência dos grupos de coco-de-roda, a proliferação das bandas de reggae, dos grupos de hip-hop, das emergências dos grupos percussivos, dos grupos de danças afro, e dos milhares de capoeiristas espalhados pelos bairros periféricos.

De todo modo, tem sido justamente o somatório da resistência das culturas de matriz africana, somado ao intenso deslocamento da imensa massa de migrantes que nas últimas décadas vêm se deslocando das áreas rurais para um contexto urbano, que ao tempo em que trazem as suas tradições de vida rural para um contexto de sociabilidades urbanas, também vão estar se instalando em situações de alta vulnerabilidade social, e serão principalmente os jovens, enquanto agentes e herdeiros dos patrimônios culturais dos migrantes, que vão construir as suas agências a partir dos elementos do que estamos identificando de *margens*, e a partir daí, eles vão construir novas identidades, no entendimento de serem identidades híbridas.

Estas *agências*³⁴, na verdade, os mais estruturados diante de uma proliferação de muitos outros que no dia-a-dia vêm se multiplicando e se articulando, se localizam ou nas entranhas³⁵ dos bairros periféricos, ou em territórios ainda mais degradados, como o são as entranhas das dezenas de grotas existentes por dentre as encostas dos bairros periféricos. Em um apanhado ainda preliminar e superficial – sublinhamos - podem ser assim distribuídos: duas delas na vila Brejal e adjacências (Comunidade Vila Brejal e Quintal cultural); quatro no bairro do Vergel do Lago (REvolucionarte, Sururu é Arte, Axé Zumbi, Núcleo Cultura da Zona Sul); duas no Jacintinho (Oju-ominOmerewá, Cepa); três no Benedito Bentes (Cepec, Comunidade Sorriso 1, Centro cultural e Educacional do Benedito Bentes); três em bairros interligados (Sua Majestade O Circo e Guerreiros da Vilas no Vila Emater 2, e a Corte de Ayra, no Sítio São Jorge); uma na

³³ No sentido que nos coloca Williams.

³⁴ Os grupos de hip-hop, as bandas de reggae, os grupos de coco, dos grupos de bumba-meu-boi urbanos etc.

³⁵ Quer dizer, nas grotas, no labirinto da miséria e em um contexto de um total desamparo no que se refere a um mínimo de dignidade humana.

ARTÍFICES

beira da lagoa (Comunidade Sururu de Capote, na Favela Sururu de Capote); uma no Jardim Alagoas (localizada nas entranhas do Sanatório); uma em Jaraguá (Comunidade Vila dos Pescadores); uma no Clima Bom (Grupo Cultural Muzenza); uma na Ponta da Terra (Núcleo Cultural afro-brasileiro IyaOgum-te Casa de Iemanjá); uma no Eustáquio Gomes (Comunidade Santa Maria)³⁶.

Estas agências, localizados nas chamadas *zona hot*³⁷, tem articulado as suas redes de sociabilidades através de grupos de teatro do oprimido, dos grupos de capoeira, de oficinas e performances de hip-hop, de cursos profissionalizantes, de oficinas percussivas, rituais religiosos etc., enquanto formas híbridas de socializações, onde se misturam tanto as manifestações arcaicas das culturas populares como manifestações culturais emergentes da modernidade, fazendo uso das novas tecnologias em rede.



Figura 5: Carnaval em Santa Luzia. Tela de Mestre Zumba. Foto de Airton Cruz

Esses grupos, repetindo, em sua maioria herdeiros das tradições das culturas populares de origem negras e rasurados pelas culturas juvenis da modernidade (hip-hop, reggae etc.), muito além de questões de identidades étnicas, vêm sinalizando para a emergência da pobreza enquanto agentes e agências de novas formas de subjetividades e de identidades

híbridas.

É neste sentido que se colocam as emergências dos grupos percussivos e as danças de matriz afro, as bandas de reggae, as emergências e reinvenção dos grupos de Maracatus, dos grupos de hip-hop, os cantos de evocação a Zumbi pelos capoeiras e as emergências das grafitagens enquanto micronarrativas, pontos de articulação e espaços de reencantamento do mundo. Aos poucos, estes grupos e suas performances vêm produzindo na cidade o que Bhabha (1998) vai identificar de *rumores*, e que vêm

³⁶ De todo modo, destacamos que devido as suas características rizomáticas (DELEUZE/GUATARRI), estas agências estão sempre se proliferando e espalhado as teias de suas sociabilidades.

³⁷ Ou seja, em um contexto de produção de sociabilidades violentas.



produzindo - ainda que de uma forma subliminar - uma nova e emergente *estrutura de sentimentos*³⁸ (WILLIAMS,1979) na cidade de Maceió.

Diante de uma cidade articulada a partir de um real da violência, são estes grupos, herdeiros das culturas populares, inseridos e rasurados pelos movimentos da modernidade que, aos poucos, vêm implantando uma outra realidade a partir da construção e articulação de um outro imaginário, a partir do qual vêm se articulando sujeitos e as agências através dos fragmentos de alegorias enquanto novas formas de *interpelação* (ALTHUSSER,1996). Mas o que são elas? E de onde vêm as *alegorias*? O que estamos especificamente identificando de *alegorias*?

³⁸ Williams vai identificar do seguinte modo uma *estrutura de sentimentos*. Segundo ele: “A consciência prática é quase sempre diferente da consciência oficial, e isso não é apenas uma questão de liberdade relativa ou controle. *A consciência prática é aquilo que esta sendo realmente vivido, e não apenas aquilo que acreditamos estar sendo vivido.* Não obstante, a alternativa real às formas fixas recebidas e produzidas não é o silêncio: não a ausência, o inconsciente, que a cultura burguesa mitificou. *É um tipo de sentimento e pensamento que é realmente social e material, mas em fases embrionárias, antes de se tornar uma troca plenamente articulada e definida. Suas relações como o que já esta articulado e definido são, então, excepcionalmente complexas.*” (WILLIAMS, 1979, p.133, grifo nosso). E prosseguindo: “O que estamos definindo é uma qualidade particular da experiência social e das relações sociais, historicamente diferentes de outras qualidades particulares, que dá o senso de uma geração ou de um período. As relações entre essa qualidade e as outras marcas históricas especificadoras de instituições, formações e crenças mutáveis, e, além destas, as também mutáveis relações sociais e econômicas entre e dentro das classes, são novamente uma questão aberta: isto é, uma série de questões históricas específicas. *A consequência metodológica dessa definição, porém é que as modificações qualitativas específicas não são consideradas como epifenômenos das instituições, formações e crenças modificadas, ou simplesmente evidências secundárias, de novas relações econômicas entre e dentro das classes.* Ao mesmo tempo, são tomadas desde o início, como experiência social e não experiência ‘pessoal’, ou como características incidentais, meramente superficiais da sociedade. *São sociais sob dois aspectos que as distinguem dos sentidos limitados do social como o institucional e formal: primeiro, pelo fato de serem modificações de presenças (enquanto estão sendo vividas, isso é óbvio; quando já foram vivenciadas, essa é ainda a sua característica substancial); segundo, pelo fato de que embora sejam emergentes ou pré-emergentes, não têm de esperar definição, classificação ou racionalização antes de exercerem pressões palpáveis e fixarem limites efetivos à experiência e à ação. Tais modificações podem ser definidas como nas estruturas de sentimento*” (Ibidem, grifo nosso).

ARTÍFICES

AS ALEGORIAS

Ao discorrer sobre as plasticidades das *alegorias*, Benjamin vai nos explicitar que “além das vestes e dos emblemas, sobrevivem as palavras e os nomes, que originam, à medida que vão sendo destacados dos seus caracteres vitais, conceitos nos quais essas palavras adquirem um novo conteúdo adaptável à representação alegórica” (BENJAMIN, 1984, p. 248-249). Todavia, esmiuçando em detalhes, a partir de Walter Benjamin, o que estamos especificamente identificando de *alegorias*?

Tomemos, a título de esclarecimento, um exemplo nativo: a imagem alegórica



Figura 6: Gogó-da-Ema

do gogó-da-ema³⁹. Se segundo Benjamin, toda alegoria somente se torna possível a partir do sumidouro de uma realidade antes existente (como ele bem assinala: “além das vestes e dos emblemas, sobrevivem as palavras e os

nomes, que originam, à medida que vão sendo destacados dos seus caracteres vitais”), a imagem do gogó-da-ema, para além do imaginário das praias, nos remete para um tempo, no qual, ali na Pajuçara, ao invés dos edifícios, o que antes existiam eram imensos e vastos coqueirais em sua fatura de verde e mar a dentro.

Com este entendimento, se, em nosso contexto, as *alegorias* podem ser identificadas no que Levi-Strauss identificou de *significantes flutuantes*⁴⁰, podemos pontuar ter sido

³⁹ Exemplar neste sentido foi a imagem do antigo gogo-da-ema, um coqueiro que se tornaria icônica, por se tratar de um coqueiro aleijado e que se tornaria durante décadas um ícone das representações imagéticas de Alagoas, é exemplar em seu caráter de alegoria, no sentido de que, através de sua imagem, podemos quase que vislumbrar uma natureza antes existente – os espaços ainda primitivos e desertos das praias – em um território que ainda em meados do século passado podia ser vivenciado em meio a vastos sítios e coqueirais, mas que, daqueles espaços, somente apenas restaram seus traços, dos quais, o gogo-da-ema é uma exemplar alegoria.

⁴⁰ Enquanto signos soltos e vagando a deriva, em um determinado momento, podem ser inseridos dentro de uma *cadeia discursiva*. Neste sentido tanto o *sururu* bem como o *chapéu de guerreiro* têm sido exemplar, quando verificamos estarem sendo os mesmos, ao longo das décadas, utilizados tanto nas cadeias discursivas dos discursos oficiais, bem como ainda enquanto marcas de designers.

ARTÍFICES

através de seus *deslocamentos* e *condensações*, que tem se dado as emergências de manifestações culturais, datas, eventos históricos e, todo um somatório de representações, que até então latentes em nosso *inconsciente político*⁴¹, vem aos poucos se tornando manifestas e, a partir das *margens*, produzindo uma *cadeia de significantes*⁴² emergentes. Na verdade, o que estes grupos têm realizado é – heiddegerianamente situado – desentulhar os fenômenos e manifestações, no que Heidegger vai caracterizar de *encobrimento*⁴³.



Figura 7: Tia Marcelina. Tela de Mestre Zumba. Foto Celso Brandão

Com essa compreensão é que identificamos o movimento do que estamos configurando de *invasão das margens* enquanto um somatório de

⁴¹ A formulação lacaniana de inconsciente guarda uma visível analogia com o conceito de *inconsciente político* tal como formulada por Jameson. Segundo Lacan: “O inconsciente é esse capítulo de minha história marcado por um branco ou ocupado por uma mentira: é o capítulo censurado. Mas a verdade pode ser reencontrada; o mais das vezes ela já está escrita em algum lugar. A saber: nos monumentos: e isso é meu corpo, isto é, o núcleo histórico da neurose onde o sistema histórico mostra a estrutura de uma linguagem e se decifra como uma inscrição que, uma vez recolhida, pode sem perda grave, ser destruída; nos documentos de arquivo também; e são as recordações de minha infância, impenetráveis como eles, quando eu não conheço a proveniência; na evolução semântica: e isso responde ao estoque e às acepções do vocabulário que me é particular, como ao estilo de minha vida e a meu caráter; nas tradições também, e mesmo nas lendas que sob a forma heroicizada veiculam minha história” (LACAN, 1978, p. 124).

⁴² Ainda neste sentido – do deslocamento das culturas populares e sua reconfiguração em uma nova cadeia significativa - a explosão e emergência dos bumbas-meus-bois urbanos são reveladoras, quando verificamos que, em 1940, Manoel Diegues Jr (1958) em seu levantamento dos folguedos alagoanos identifica a existência do bumba-meu-boi em apenas dois municípios alagoanos – Maceió e Porto de Pedras. Atualmente, o avolumado de grupos sinaliza algo em torno de aproximadamente cem grupos espalhados em quase toda a totalidade – exceção da Ponta Verde - dos bairros da cidade de Maceió.

⁴³ “Diferentes são os modos possíveis de encobrimento dos fenômenos. *Um fenômeno pode-se manter encoberto por nunca ter sido descoberto*. Dele, pois, não há nem conhecimento nem desconhecimento. Um fenômeno pode estar entulhado. Isto significa: antes tinha sido descoberto, mas, depois, voltou a encobrir-se. Este encobrimento pode ser total ou, como geralmente acontece, o que antes se descobriu ainda se mantém visível, embora como aparência. No entanto, há tanta aparência quanto ‘ser’. Este encobrimento na forma de ‘desfiguração’ é o mais frequente e o mais perigoso, pois as possibilidades de engano e desorientação são particularmente severas e persistentes. As estruturas do ser e seus respectivos conceitos disponíveis, embora entranhados em sua consistência, reivindicam os seus direitos talvez dentro de um ‘sistema’. Mas, em razão do encadeamento construtivo num sistema, eles se apresentam como algo que é ‘claro’ e não carecem de justificações ulteriores, podendo, por isso, servir de ponto de partida para uma dedução contínua” (HEIDEGGER, 1988, p. 67).



manifestações culturais híbridas, arcaicas e emergentes, na produção de espaços de socialização alternativos e na construção de uma emergente identidade cultural alagoana. Diante de uma *modernidade vazia* que tem sistematicamente despedaçado as tradições das culturas populares, são aqueles agentes e agências que, no lastro do soterramento das memórias, através das performances dos bumbas-meu-boi, das capoeiras, da evocação de Zumbi têm transformado estes elementos enquanto alegorias emergentes no composto das representações. No entendimento de que também os nomes são *alegorias*, a presença de uma ausência: a ausência de Tia Marcelina⁴⁴, a sombra de Zumbi e o imaginário de Palmares nas rodas de capoeira e a riqueza de sua cultura banto. No fundo, representações de ausências e de símbolos, os quais aos poucos vêm sendo transformados em representações *alegóricas*, uma vez que segundo Benjamin:

Para que um objeto se transforme em significação alegórica, ele tem de ser privado de sua vida. (...). Esvaziado de todo brilho próprio, incapaz de irradiar qualquer sentido, ele está pronto para significar enquanto alegoria (BENJAMIN, 1985, p. 40).

São justamente estes movimentos de consolidação das alegorias que vêm proporcionando a consolidação de novos marcos de um tempo-espço construído a partir das emergências das identidades híbridas, e produzindo delas, identidades emergentes. Um somatório de representações culturais e práticas que Hobsbawn vai identificar de *invenção das tradições* (HOBSBAWN e RANGER, 1997).

Esclarecedor nesse contexto é situarmos a reflexão destas emergências *alegóricas* a partir da observação de Fredric Jameson, quando ao refletir sobre a consolidação e emergência do *modernismo*, observa ser esta uma construção vivenciada em uma dualidade de contextos geográficos inseridos em um tempo atravessado por estruturas modernas e arcaicas. Segundo ele:

A primeira e a mais importante das oposições ainda não vencidas pelo capitalismo desse período é então a *oposição entre o campo e a cidade*, e

⁴⁴ Para os não iniciados no tema, Tia Marcelina, que devido a sua linhagem tinha sido agraciada com o título honorário de Coroa de Dada, era a matriarca do Candomblé alagoano quando da quebra dos terreiros em 1912, e que morreria meses depois da quebradeira dos terreiros.



os sujeitos ou cidadãos do período do alto modernismo são, em sua maioria, pessoas que viveram em muitos mundos múltiplos e múltiplos tempos – um pays medieval para o qual voltam nas férias com a família e uma aglomeração urbana cujas elites estão, pelos menos nos países mais avançados, tentando ‘viver de acordo com o seu século’ e ser tão ‘absolutamente modernas’ quanto o consigam ser (JAMESSON, 2000, p. 365, Grifos nossos).

Vai ser justamente a partir das performances daquelas agências, as quais situadas em uma situação de pobreza e vulnerabilidade, enquanto um contexto estrutural e estruturante de subcidadanias através de seus traços mnemônicos e *reminiscências*⁴⁵ do mundo rural, vêm, através de suas performances, solidificando o que identificamos de *invasão das margens*. Na prática, são estes sujeitos e agências híbridas, com suas consciências e emergências fragmentadas entre o arcaico e o moderno, o rural e o urbano, que aos poucos vêm redescobrimdo e reinventando os espaços apartados da cidade e redesenhando - ainda que timidamente - os espaços urbanos da cidade.

Então, reside nos cantadores e emboladores das feiras, nos brincantes dos guerreiros, nos tiradores de sururu, nos quilombos urbanos espalhados pelos bairros periféricos, nos terreiros e seus batuques e cantos, nos bumba-meu-boi urbanos a possibilidade de produções de identidades híbridas, articuladas a partir de uma escrita forte alimentada por uma escritura selvagem construída no somatório das nossas mestiçagens. Situadas a partir de uma oposição de imaginários entre universos rurais e urbanos ou, por analogia, também pode ser a partir de um embate dialético entre imaginários arcaicos, residuais e emergentes. A construção de uma identidade cultural a contrapelo dos imaginários das elites alagoanas.

É essa possibilidade da manifestação de uma escrita a partir de sons, de cheiros, de paladar, com gosto e cheiro dos manguezais e dos mariscos das lagoas e praias, e, também de cores muitas e das muitas cores que ressoam das geografias e das periferias que uma identidade cultural alagoana emergem das margens, no entendimento de que, se as vozes não morrem e nem somem as geografias, existe um apelo no ar. As culturas populares, herdeiras das tradições, são vozes silenciadas que não cessam em seus

⁴⁵ No sentido identificado por Benjamin a partir do olhar de Marcel Proust



rumores de vida. É justamente neles que se depositam a herança dos humilhados e das tradições, sendo essa a possibilidade que Benjamin identifica quando nos coloca ser irrecuperável “cada imagem do presente que se dirige ao presente, sem que esse presente se sinta visado por ela” (BENJAMIN, 1985, p.224). Afinal, é ainda ele que nos coloca:

Não somos tocados por um sopro do ar que foi respirado antes? Não existem, nas vozes que escutamos, ecos de vozes que emudeceram? Não têm as mulheres que cortejamos irmãs que elas não chegaram a conhecer? Se assim é, existe um encontro secreto, marcado entre as gerações precedentes e a nossa. Alguém na terra está à nossa espera.

Com esse entendimento e seguindo os rastros imorredouros das tradições, foi e será sempre neles e a partir delas e dos destroços das culturas populares que irão se definir e redefinir os traços identitários de uma alagoanidade a ser construída por uma escritura forte a partir das margens das culturas mestiças e de uma *afro-alagoanidade*, desde sempre negada, massacrada e esquecida pelo poder. É nesse contexto que, cantada por um e diluída no anonimato do popular, alguém para além ou aquém do emblemático das alegorias, um dia cantou:

Adeus minha Alagoas, terra da prosperidade,
Quem nasce nas Alagoas, não passa necessidade⁴⁶.

Romantismos do cancionero dirão uns, ingenuidade dirão outros. Na verdade, diante do somatório das contradições, as emergências das representações continuam herdeiras do sábio enunciado de Dirceu Lindoso (2005, p. 124): Alagoas é o que se ama e dói. Ao que lá do outro lado do mundo um outro reitera: a História é o que fere (JAMESSON, 1992, p. 93). A bem da verdade, sendo legítima a narrativa da travessia de Ulisses adaptada metaforicamente por Horkheimer/Adorno⁴⁷ para expressar o progressivo

⁴⁶ Quadra de um coco de domínio popular alagoano.

⁴⁷ Na íntegra, é esta a citação dos autores: “O caminho da civilização era o da obediência e do trabalho, sobre o qual a satisfação não brilha senão como mera aparência, como a beleza destituída de poder. O pensamento de Ulisses, igualmente hostil à sua própria morte e à sua própria felicidade, sabe disso. Ele conhece apenas duas possibilidades de escapar. Uma é a que ele prescreve aos companheiros. Ele tapa seus ouvidos com cera e obriga-os a remas com todas as forças de seus músculos. Quem quiser vencer a provação não deve ouvidos ao chamado sedutor do irrecuperável e só o conseguirá se conseguir não ouvi-lo. Disso a civilização sempre cuidou. Alertas e concentrados, os trabalhadores têm que olhar para a frente e esquecer o que foi posto de lado. A tendência que impele à distração, eles têm que encarniçar em sublimá-la num esforço suplementar. É assim que se tornam práticos. A outra possibilidade é a escolhida



processo de perda dos sentidos provocados pela racionalização do mundo na modernidade, podemos afirmar serem elas, as culturas populares, nem algo semelhante à vivência de Ulisses - a coisa do ouvir sem pegar – e nem tampouco aos marinheiros das galés – o nem ver e nem ouvir.

Fazendo a crítica da perda de experiência na modernidade, Benjamin evoca a necessidade de uma nova barbárie, a qual, ao contrário da barbárie selvagem da modernidade, possibilitaria a emergência da memória e da experiência⁴⁸, colocando-nos que:

É preferível confessar que essa pobreza de experiência não é mais privada, mas de toda a humanidade. Surge assim uma nova barbárie. Barbárie? Sim. Respondemos afirmativamente para introduzir um conceito novo e positivo de barbárie. Pois o que resulta para o bárbaro dessa pobreza de experiência? Ela o impele a partir para a frente, a começar de novo, a contentar-se com pouco, a construir com pouco, sem olhar nem para a direita e nem para a esquerda. Entre os grandes criadores sempre existiram homens implacáveis que operaram a partir de uma tábula rasa. Queriam uma prancheta: foram construtores (BENJAMIN, 1985, p. 115-116, grifo nosso).

E presenciamos então uma lenta emergência dos bárbaros, recriando as teias de uma identidade alagoana que vem se redefinindo a partir das margens e de seus suplementos emergentes, pois que se a história é uma cena aberta, ela é também:

pelo próprio Ulisses, o senhor das terras que faz os outros trabalhos para ele. Ele escuta, mas amarrado impotente ao mastro, e quanto maior se torna a sedução, tanto mais fortemente ele se deixa atar, exatamente como, muito depois, os burgueses, que recusavam a si mesmos a felicidade com tanto maior obstinação quanto mais acessível ela se tornava com o aumento de seu poderio. O que ele escuta não tem consequências para ele, a única coisa que consegue fazer é acenar com a cabeça para que o desatem; mas é tarde demais, os companheiros – que nada escutam – só sabem do perigo da canção, não de sua beleza – e o deixam no mastro para salvar a ele e a si mesmos” (ADORNO/HOKRKHEIMER, 1985, p. 45).

⁴⁸ Eis a passagem completa: “Pois qual o valor de todo o nosso patrimônio cultural, se a experiência não mais o vincula a nós? A horrível mixórdia de estilos e concepções do mundo do século passado mostrou-nos com tanta clareza aonde esses valores culturais podem nos conduzir, quando a experiência nos é subtraída, hipócrita ou sorrateiramente, que é hoje em dia uma prova de honradez confessar nossa pobreza. Sim, é preferível confessar que essa pobreza de experiência não é mais privada, mas de toda a humanidade. Surge assim uma nova barbárie. Barbárie? Sim. Respondemos afirmativamente para introduzir um conceito novo e positivo de barbárie. Pois o que resulta para o bárbaro dessa pobreza de experiência? Ela o impele a partir para a frente, a começar de novo, a contentar-se com pouco, a construir com pouco, sem olhar nem para a direita e nem para a esquerda. Entre os grandes criadores sempre existiram homens implacáveis que operaram a partir de uma tábula rasa. Queriam uma prancheta: foram construtores. A essa estirpe de construtores pertenceu Descartes (...) (BENJAMIN, 1985, p. 115-116).



A tarefa nunca concluída, que toda geração precisa assumir, de libertar o futuro do passado, isto é, de retomar as possibilidades malogradas do passado, daquilo que poderia ter ganhado vida, mas que foi soterrado nas ruínas do continuum da história. (MURICI,1988, p. 16, grifo nosso).

Temos então, que os cantadores e emboladores, os brincantes, os guerreiros, os quilombos, os terreiros e seus cantos, os bumba-meu-boi urbanos, os grupos de hip-hop, as bandas de reggae e os grupos percussivos e os emergentes espaços alternativos dos bairros periféricos são os recantos da experiência, os fragmentos da memória possível, os repositórios das tradições e espaços de recriação e permanência de uma escritura selvagem.

E então, reside neles, nas performances e articulações, a emergência das culturas populares e de todos os hibridismos, a esperança e as possibilidades de resgatar a tradição do conformismo, pois sendo possível a explosiva utopia que nos coloca Murici ao comentar Benjamin de que:

Se o passado pode mudar o futuro é porque pode transformar o passado deste futuro, ou seja, se for realmente novo, isto é, capaz de impor uma ruptura na continuidade opressiva do tempo (Idem: 1998: 63).

É justamente neles que se colocam as possibilidades de uma emergência das *margens*. Ao discorrer sobre o sentido da tragédia, Benjamin indaga: “onde deve ser procurado esse caráter? Que tendência está contida no trágico? Por que morre o herói” (BENJAMIN, 1984, p. 129) e prosseguindo esclarece que:

o sacrifício trágico difere do seu objeto – o herói – de qualquer outro, e é ao mesmo tempo um sacrifício inaugural e terminal. Terminal, porque é uma expiação (...); inaugural, porque é uma ação que anuncia novos conteúdos de vida popular, e em nome dela é praticada (Idem, p.139, grifo nosso).

Sobre a Tia Marcelina, a mãe de santo morta no Quebra, dizem que ao ser espancada a golpes de sabre e coturno, ao tempo em que chamava por Xangô seu Orixá, ela dizia: bate, bate, vocês matam o corpo, mas não a sabedoria, e tem sido justamente essa sabedorias e desdobrando em dobras e dobras que aos poucos vêm se deslocando e assinalando em meio a profusão de discursos sobre o que seria alagoanidade: uma outra



cena que até o presente se encontra mergulhada nos movimentos de uma lenta e agônica *liminaridade*.

Então é isso: quem viver, verá.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. ADORNO/HORKHEIMER. **Dialética do Esclarecimento**. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.
2. ALTHUSSER, Louis. “Aparelhos Ideológicos de Estado”. Tradução de Vera Ribeiro, In: Slavov Zizik (Org.) Um Mapa da Ideologia. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996. pp:105-143.
3. ANDRADE, Fernando Antônio Gomes. Legba, à Guerra contra o Xangô em 1912. Edições do Senado Federal, Volume 207.2014.
4. BENJAMIN, Walter. **A origem do Drama Barroco Alemão**. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Ed Brasiliense, 1984.
5. _____ **Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985 (Obras Escolhidas, v. I).
6. _____ In: CANTINHO, Maria João. *Modernidade e Alegoria em Walter Benjamin*. <http://www.ucm.es/info/especulo/numero24/benjamin.html>
7. BHABHA, Homi K. **O Local da Cultura**. Tradução de Myriam Alves, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: ED. UFMG, 1998.
8. CAVALCANTI, Bruno Cesar e ROGÉRIO, Janecleia Pereira "Mapeando o Xangô – notas sobre mobilidade espacial e dinâmica simbólica nos terreiros afro-brasileiros em Maceió". In: Bruno Cesar Cavalcanti; Clara Suassuna Fernandes e Rachel Rocha de A. Barros (orgs.) Kulé-Kulé - Religiões Afro-brasileiras. Maceió: Edufal, 2008, pp.9-30.
9. CANCLINI, Néstor Garcia. **Culturas Híbridas**. Tradução de Ana Regina Lessa e Heloisa Pezzo Cintrão, São Paulo: Edusp, 1998.



10. _____ **Consumidores e Cidadãos**. Tradução de Maurício Santana Dias. Rio de Janeiro; Ed. UFRJ, 2005.
11. DELEUZE, Giles. GUATTARI, Felix. *Mil Platôs*. Vol. I, Editora 34 São Paulo Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. São Paulo.
12. DERRIDA, Jacques. *A Escritura e a Diferença*. Tradução de Maria Beatriz Marques da Silva, São Paulo Ed. Perspectiva, 1995.
13. DIEGUES JR. Manuel. “Distribuição Geográfica dos Folgedos Populares nas Alagoas”. In: Boletim do Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais. Recife, 1958, pp: 50-53
14. DUARTE, Abelardo. **Folclore Negro das Alagoas**. DAC, Maceió, 1974.
15. _____ Catalogo ilustrado da Coleção Perseverança. Maceió: DAC/SENEC, 1974.
16. DURKHEIM, Emile. sociologia/organizador [da coletânea] José Albertino Rodrigues. Ed. Ática, São Paulo, 1981. *Algumas Formas Primitivas de Classificação*. Tradução: Joaquim Pereira Neto São Paulo: Ed. Ática, 1981.
17. FANON, Franz. **Os Condenados da Terra**. 9ª ed. Tradução de José Laurentinoi de Melo. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1968.
18. FOUCAULT, Michael. **Microfísica do Poder**. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1979.
19. GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das culturas*. Tradução de Fanny Wrobel. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
20. HALL, Stuart. **Da Diáspora: Identidades e mediações culturais**. Tradução de Adelaine La Guardiã Resende, Ana Carolina Escosteguy, Cláudia Álvares, Francisco Rudiger e Sayonara Amaral, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005
21. HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Tradução: Márcia de Sá Cavalcanti, Rio de Janeiro, Petrópolis: Editora Vozes, 1988



22. HOBBSBAWN, Eric, RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. Tradução: Celine Cardin Cavalcante, São Paulo: Paz e Terra, 1997.
23. JAMESSON, Fredric. **O inconsciente político. A narrativa como ato socialmente simbólico**. Tradução de Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Ed. Ática, 1992.
24. _____. **Pós-Modernismo. A Lógica Cultural do Capitalismo Tardio**. Tradução de Maria Elisa Cevasco. São Paulo: Editora Ática, 2000.
25. LACAN, Jacques. “A Fase do Espelho como Estágio de Formação do Eu”. In Slavov Zizik. (Org.) **Um Mapa da Ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996, pp: 97/103.
26. _____. **Escritos**. Tradução de Inês Oseki-Depré. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1978.
27. MURICI Kátia. *Alegorias da Dialética: imagem e pensamento em Walter Benjamin*. Rio de Janeiro: RelumeDumará, 1999.
28. STRAUSS, Levi. **O pensamento Selvagem**. 3ª edição. Tradução de Tânia Pelegrine. Campinas: Papyrus, 2002.
29. _____. Introdução à Obra de Marcel Mauss. (1974), São Paulo, EDUSP, 1974.
30. WILLIAMS, Raymond. **Marxismo e Literatura**. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.