



*Cores que pintam
Fitas que tecem*

Raquel Lara Rezende

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
FACULDADE DE COMUNICAÇÃO SOCIAL

Cores que Pintam, Fitas que Tecem: O Processo de Negociação Identitária dos Jovens
Congadeiros do Fundão, Viçosa/MG, em Tempos de Mediatização

Juiz de Fora
Abril de 2011

Raquel Lara Rezende Alves Pinto

Cores que Pintam, Fitas que Tecem: O Processo de Negociação Identitária dos Jovens
Congadeiros do Fundão, Viçosa/MG, em Tempos de Mediação

Dissertação de Mestrado
Apresentada como requisito para a obtenção
do título de Mestre em Comunicação Social
na Faculdade de Comunicação Social da
UFJF

Orientador: Prof. Dr. José Luiz Ribeiro

Juiz de Fora
Abril de 2011

RAQUEL LARA REZENDE ALVES PINTO

Cores que Pintam, Fitas que Tecem: O Processo de Negociação Identitária dos Jovens Congadeiros do Fundão, Viçosa/MG, em Tempos de Mediatização

ORIENTADOR: Prof. Dr. José Luiz Ribeiro

Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação, área de concentração em Comunicação e Sociedade da Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Comunicação.

Aprovado em 14/05/2012

Prof. Dr. José Luiz ribeiro (Orientador – UFJF)

Prof. Dr. Paulo Roberto Figueira Leal (Membro titular interno – UFJF)

Prof^a Dr^a Raquel Paiva Araújo Soares (UFRJ)

*Aos congadeiros e, de modo especial, aos congadeiros do Fundão,
Velhos e jovens, mulheres e homens, por sua sabedoria
A Deus, pela dádiva da vida*

Louva-deus: Agradecimentos

Parece-me, por vezes, que estamos no mundo para, principalmente, aprendermos o sentido da gratidão. Esse sentimento, capaz de nos inundar em paz, também nos move nessas difíceis caminhadas nas quais nos embrenhamos. Quando a calcamos, a gratidão, bem fundo em nosso ser, até as menores coisas passam a ser tocadas por suas delicadas mãos. Neste momento, em que me permito escolher carinhosamente cada palavra, sinto-me inebriada, assim, profundamente grata! A Deus, por minha vida, por esta existência, tão maravilhosamente tocada por pessoas-anjos, seres cheios de luz... Minha família de sangue e as adotivas, meu companheiro amado, cada amiga e amigo, cada professor e professora, cada criança que espalha sorrisos, em dias alegres e tristes, e, de forma especial, minha afilhada, Elis... Sinto-me grata por cada escolha, por cada queda e cada erguimento, cada mudança, cada permanência, cada canto, cada passo, sonho, medo, decepção, acolhida, cada lágrima e cada sorriso. Sinto-me especialmente grata pelo professor José Luiz, meu orientador, pela acolhida; e pelo grupo de congado, por “seu” Dola, “seu” Zeca, dona Regina, Regiane, Pedro, por cada jovem e criança, que me receberam com tanto carinho, cafezinhos e almoços cheios de sabor, conversas cheias de Nossa Senhora do Rosário...

Epígrafe

*Os olhos se voltam para o céu
E se fecham
Os corpos inclinam em devoção
E o passado recai em cada movimento
Renascendo os corações saudosos...
Muito mais que uma dança
Ali nos encontramos com a verdade
Que nos faz sentir a vida
A pulsação, o suor, os pulos, cantos
Percorrem o ar como correntezas num oceano*

*Nos arrepiando
Nos aquecendo
Nos acalentando
Respingam e se lançam
Caem como chuva*

*Nas mãos infantis que tocam um pandeiro imaginário
Nos olhos vidrados que enxergam lembranças inalcançáveis
Que penetram em nosso ser
E passam a reger nossa circulação*

*O sangue parece multicolor
Como se fosse serpenteado pelas tantas fitas
Que com suas finas cores alegam as almas
Em devoção*

*Clamam pela proteção
E as estrelas, a lua e o divino
Param para contemplar e repetir
“Eis aqui tão belo dia! Eis aqui tão bela hora!
Oh bandeira sagrada.
Valei-me Nossa Senhora”!*

Raquel Lara Rezende, maio de 2005

Resumo

Essa dissertação se volta para o ambiente do congado, enquanto cultura popular tradicional, e trata da investigação acerca da negociação identitária dos jovens congadeiros de São José do Triunfo, distrito do município de Viçosa, MG. Considerando a atualidade como um tempo marcado pelo processo de mediatização, trata das estratégias dos jovens para lidar com a dicotomia que se faz presente na vivência de uma tradição calcada na ancestralidade em um contexto que enaltece o novo, que convive com a fragmentação das identidades e que é marcado pela multiplicidade de referências culturais. Contou-se, para tanto, com entrevistas com os guardiões da memória, jovens congadeiros e direção da escola onde estudam, aplicação de questionário aos jovens, e cinco encontros realizados com os mesmos. As reflexões trançadas colocaram em diálogo as questões suscitadas ao longo da investigação com problematizações conceituais, tendo como eixo principal as ideias de *cultura*, *identidade*, *juventude*, *cultura popular* e *tradição*. A interpretação geral da investigação é de que a participação dos jovens no congado mobiliza e é mobilizada pelo desejo de se colocarem no mundo de alguma forma, de se sentirem em pertencimento a um grupo, uma história, que lhes traga sentido e referência identitária.

Palavras-chave

Comunicação. Identidade. Cultura popular tradicional.

Abstract

This dissertation turns to the environment of the congado, while traditional popular culture, and research the negotiation of young Congadeiros, of district São José do Triunfo (Viçosa, MG), identity. Considering the present time as marked by the mediatization, treat of the strategies of young people to deal with the dichotomy that is present in the experience of a tradition characterized by the ancestry, in a context that exalt the new, living with the fragmentation of identities and which is marked by the multiplicity of cultural references. Relied with interviews with the guardians of memory, young Congadeiros, and young congadeiros's school, questionnaire to young people, and five meetings with them. The thoughts put into dialogue the issues raised during the investigation with conceptual problematization, having as main ideas, the *culture, identity, youth, popular culture* and *tradition*. The general interpretation of the research is that young people's participation in congado mobilize and be mobilized by a desire to put the world in, to feel in belonging to a group, a story that brings meaning and identity reference.

Key-Words

Communication. Identity. Tradicional Popular Culture.

Apresentação

Foi em um dia de outubro de 2004 que re-conheci nas batidas dos tambores da banda de Nossa Senhora do Rosário, Viçosa/MG, um universo sensual de conhecimentos e saberes, de lembranças e de esperança. Inicialmente, não era esse o objetivo. O objetivo era simplesmente ajudar na documentação dos passos, das cores, dos movimentos, dos giros, que comporiam a didática da disciplina de danças brasileiras, lecionada pela professora Carla Ávila do curso de Dança da UFV – Universidade Federal de Viçosa. Mas, de forma inesperada, aquela visita técnica se transformou e transformou nossas vidas; a minha, a da professora Carla e de mais quatro meninas, corpo esse fundador do grupo interdisciplinar de pesquisa sobre cultura popular, *Gengibre*, ainda em vigência.

A partir de sua criação, iniciamos um processo de criação de laços com o grupo de congado, partilhando de muitos cafés da tarde, conversas, algumas documentadas, outras não, e acompanhando as festas que se seguiram. A partir dessa convivência fui tomada por vários questionamentos e reflexões que me instigaram a propor um trabalho a ser realizado com essa comunidade. Esse trabalho, por sua vez, deu forma a essa dissertação que aqui segue.

Minha principal preocupação, ao longo dos re-encontros com o grupo e de confecção do texto, foi de trazer as falas dos congadeiros, velhos e jovens, como fonte de saber, e não apenas como frases ilustrativas. Espero que a leitura dessa dissertação seja capaz de trazer aos olhos, ouvidos e corações do leitor um pouco desse universo sagrado, de fé, de luta, de sonhos e realizações.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
I - LINHA PARA A COSTURA: QUESTÕES DESSE ESPAÇO E TEMPO	21
I.1 - CULTURA E IDENTIDADE	23
I.1.1 – Breve genealogia do conceito de Cultura	26
I.1.2 – As tramas que unem cultura e comunicação	37
I.1.3 – Cultura e relações de poder	43
I.1.4 – Para refletir sobre Identidade	49
I.1.5 – Cultura e Identidade cultural	54
I.2 – JUVENTUDE	60
I.2.1 – Juventude enquanto objeto de estudo nas ciências humanas	65
I.2.2– O estudo de Juventude na Comunicação	66
I.3 - TRADIÇÃO E CULTURA POPULAR NAS ÁGUAS DA CONTEMPORANEIDADE	81
I.3.1 – Tradição	82
I.3.2 – Culturas populares	86
I.3.3 – A cultura em categorias	94
I.3.4 – Nas águas da contemporaneidade	98
I.3.5 – Globalização	108
II – OS RETALHOS DA COLCHA	113
II.1 – O CONGADO EM TEMPOS DE MEDIATIZAÇÃO	115
II.1.1 – O congado em São José do Triunfo	123
II.1.2 – Entre dois pontos há sempre um caminho a ser percorrido	127

II.1.3 – Reflexões iniciais	130
II.1.4 – Visadas comunicacionais	134
II.1.5 – No meio do caminho... Outros caminhos	143
II.1.6 – O sagrado no espaço dessacralizado	147
II.2 – REIS, CAPITÃES E JOVENS CONGADEIROS	159
II.2.1 – Os guardiões	162
II.2.2 – Os jovens congadeiros	166
II.3 – NEGOCIAÇÕES	179
II.3.1 – A “emancipação” do Fundão	187
II.3.2 – A Universidade como ausência	190
II.3.3 – A cultura da mídia para os jovens congadeiros	192
II.3.4 – A violência entra em pauta	200
II.3.5 – Nos corredores da escola	206
II.3.6 – Uma questão de gênero	210
III – CORES QUE PINTAM, FITAS QUE TECEM: CONSIDERAÇÕES	216
REFERÊNCIAS	222
APÊNDICES	229

Introdução

Ao tecer esses primeiros dizeres, no que tange à apresentação do tema, à metodologia e às reflexões epistemológicas, acerca da investigação, tocando as escolhas traçadas e as trajetórias percorridas, me colocarei em primeira pessoa do singular e do plural, uma vez que essas são escolhas que cabem aos pesquisadores no encontro com seus observáveis, mas também se dão, algumas delas, a partir de compreensões e elaborações conjuntas.

Como a maior parte dos projetos de pesquisa, a proposta apresentada inicialmente passou por reavaliações e transformações ao longo das disciplinas cursadas e também ao longo do próprio processo investigativo. Elucidarei alguns momentos que considero importantes para a compreensão do olhar que lançamos, das escolhas metodológicas, e para melhor visualização do leitor de algumas posturas minhas que sustentam essa investigação.

A partir do Programa Nacional de Cooperação Acadêmica – PROCAD –, cursei o segundo semestre de 2010 na Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS –, onde fui supervisionada pelo prof. Dr. José Luiz Braga, e onde cursei as disciplinas *Estudos Empíricos em midiatização* e *Midiatização: aportes metodológicos*, que abordaram mais longamente discussões metodológicas e epistemológicas voltadas para o campo da comunicação. As vivências possíveis pelo programa trouxeram interrogações com relação ao projeto e me instigaram a revisitar minhas questões, bem como o material de que dispunha acerca do grupo de congado, como entrevistas, e as próprias memórias e lembranças da convivência com o mesmo.

Algumas questões colocadas foram especialmente importantes nesse movimento de revisão, como: *O que a manifestação comunica, ou tenta comunicar, e para quem comunica?* Esta pergunta não foi possível de ser respondida prontamente e estimulou

diferentes respostas, o que me fez pensar melhor sobre ela. As diferentes possibilidades de respostas surgiram na medida em que percebi a presença dos diferentes dispositivos sociais¹ que se envolvem na manifestação, mais especificamente, no momento da festa. Apontei naquele momento a Igreja, a escola, a mídia local, a Universidade e representantes das políticas públicas culturais.

Ficou perceptível, a partir desse exercício, que diferentes aspectos da festa são centralizados nos discursos e nos olhares lançados pelos dispositivos. A Igreja ressalta o caráter religioso/católico da manifestação, enquanto a mídia procura destacar os aspectos mais populares da festa, como a dança, os cantos e a comida, principalmente. Os pesquisadores, geralmente, se voltam para outros momentos constitutivos do congado, como a preparação e a noite dos mistérios que acontece na madrugada que antecede a festa. Ao se preocuparem mais com esse momento, os pesquisadores tentam investigar aspectos sincréticos da manifestação, aguçando seu olhar para os elementos de origem afrodescendente. A escola local produz sentido tanto quando se silencia como quando aborda o congado enquanto folclore ou quando chama os jovens congadeiros para darem maiores explicações aos colegas. Também nos deparamos com um movimento recente nas políticas culturais do governo que a partir de editais estimulam a produção de material documental de manifestações populares brasileiras, entre outras ações. Desde então, a festa também tem sido documentada por diferentes grupos de produtores e gestores culturais.

Permeados por esses discursos, os congadeiros também negociam com os diferentes dispositivos sociais, elencando aquilo que se mostra importante para a continuação da festa e,

¹ Faz-se importante, aqui, esclarecer o uso do termo *dispositivo social* que se encontra presente ao longo da dissertação. Como explica Braga (2010), o termo surgiu por volta de 1970, a partir dos trabalhos de Michel Foucault, principalmente, que estabeleceu seu uso se referindo ao sistema de relações estabelecido por um conjunto de heterogêneo constituído de discursos, instituições, leis, declarações científicas, etc.. Entretanto, o historiador se voltava para os *dispositivos de controle*, movimento que recebeu algumas ponderações, como a de Michel de Certeau, para quem o conceito não produz apenas controle e restrições, mas também possibilidades de contato, participação, troca, experiências lúdicas e criativas. Nos guiaremos, assim, pelas contribuições de Certeau quanto ao uso desse conceito.

talvez mais que isso, para a sua legitimação, enquanto manifestação cultural e religiosa. Acontece que cada um desses dispositivos, que se fazem presentes no momento da festa, com seus diferentes olhares e interesses, produzem discursos, alguns midiáticos, que circulam na sociedade e tentam tecer um sentido para a manifestação. Perguntei-me, então, como esses sentidos produzidos chegavam à comunidade, como eles dialogavam entre si e como o congado dialogava e negociava com os mesmos. Essas perguntas me encaminharam para o problema: Como os congadeiros negociam com os dispositivos sociais o sentido da festa? Para a investigação dessa questão, pensei, inicialmente, na realização de atividades com todo o grupo do congado.

Lembrei-me, entretanto, do primeiro contato estabelecido com o grupo, no contexto do mestrado, em julho de 2010, quando apresentei o desejo de realização de um trabalho com todo o grupo, aos “seu” Zeca e “seu” Dola, capitão da banda e rei congo. O fato de já nos conhecermos e a confiança que possuem no grupo de pesquisa sobre cultura popular *Gengibre*² foram importantes nessa primeira conversa. Mostraram-se interessados pelas atividades que realizaria com os jovens. Comentaram sobre o desinteresse dos mesmos pelas reuniões, em que são passados os passos, os cantos e os sentidos da festa. A preocupação deles não era com relação aos passos, mas com a compreensão dos sentidos mais caros à manifestação que os jovens ainda não possuíam. Essa conversa, lembrada nesse momento de reencontro com o projeto, reorientou meu olhar para os jovens.

A ausência dos jovens nas reuniões poderia ser compreendida como desinteresse mais generalizado deles pela manifestação, entretanto não me pareceu, naquele momento, ser essa a questão, uma vez que o número de jovens na Irmandade não é pequeno; e que há, como afirmaram “seu” Zeca e “seu” Dola, outros jovens da comunidade que pedem para integrar o grupo. Pareceu-me importante, nesse momento, então, aprofundar a compreensão acerca das

² Ver mais informações sobre o grupo *Gengibre* na Apresentação.

processualidades e dos critérios de diferenciação contextuais dos jovens da comunidade, e da sociedade, hoje, para, assim, nos aproximarmos do sentido da manifestação compartilhado por eles.

Até o momento do início das atividades de investigação no congado, o objetivo geral traçado foi o de perceber de que formas as mudanças no cenário das culturas populares tradicionais, no que diz respeito à sua relação com a sociedade e suas instituições e dispositivos sociais, interferiam na compreensão que os jovens têm da manifestação e na sua construção identitária. Visualizamos, também, o que se colocou como hipótese de partida: o desinteresse dos jovens se mostra mais em relação ao processo de aproximação com o universo simbólico e sócio da manifestação, e menos pela *ação*, ou pelo momento em que se vive o universo do espetáculo, a festa.

Entretanto, ao longo dos encontros com os jovens, a sua construção identitária foi sublinhada enquanto questão mais problemática, o que me fez trazer a atenção para essa questão, modificando, o objetivo geral, que passou a ser: investigar o processo de negociação identitária dos jovens congadeiros, em tempos de mediatização, apontando suas estratégias e elementos que se mostram relevantes em seu processo. Circunscrevemos, então, o problema central da investigação: como se dá o processo de negociação identitária dos jovens congadeiros, estando eles inseridos em dois processos antagônicos, da vivência da tradição e de um processo de mediatização, pelo qual a sociedade tem passado? Podemos perceber, assim, dois importantes deslocamentos: da negociação de sentido da festa de todo o grupo para a negociação de sentido da festa dos jovens; e da negociação de sentido da festa para a negociação identitária dos mesmos.

A escolha de pensar a dinâmica dos jovens, nesse movimento de negociação identitária, foi guiada pela preocupação compartilhada pelo capitão e pelo rei congo. Colocar essa preocupação como questão importante na construção do trabalho implicou, para mim,

uma atitude de coerência com a perspectiva pretendida. A partir do desejo de pensar o lugar (tempo/espaço) da manifestação na contemporaneidade, me vi com a necessidade de estar mais próxima dos conflitos e preocupações centrais que paralisam ou/e mobilizam a comunidade para outros movimentos na tentativa de se localizar neste tempo/espaço compartilhado hoje.

O processo de construção do problema foi, assim, possível pelo estímulo a uma maior aproximação com o empírico e a percepção de como essa aproximação poderia caminhar para um movimento de pesquisa mais *abductivo*. Compreendemos e partilhamos a ideia de que o processo de escolha metodológica e teórica precisa ser consciente e mobilizado pelas inferências possíveis no contato empírico, e não o contrário, quando forçamos os objetos de pesquisa a caberem nas teorias e métodos escolhidos *a priori*.

Compreendemos, também, que cada questão e preocupação, em seus contextos específicos, mobilizam visadas diferentes que são escolhidas de acordo com o olhar de quem observa e questiona. Por isso acreditamos não existir um marco epistêmico mais correto, ou menos correto, mas, sim, posturas que mobilizam mais questões que outras de acordo com as perguntas que fazemos. Dessa forma, procuramos colocar em movimento e em diálogo, teorias e metodologias que, na singularidade do processo de investigação que desenhamos aqui, nos trouxeram possibilidades de articulações que nos interessaram. Consideramos, assim, que uma elaboração teórica pode ser derivada do conhecimento empírico, avançando na observação dos fenômenos para o desenvolvimento e aprofundamento de reflexões. Acreditamos também que a pesquisa empírica amplia o contato com processos que se mostram imprescindíveis para a compreensão de certas especificidades essenciais para a construção da base do conhecimento comunicacional.

Também a tentativa de construir o observável sob a perspectiva comunicacional, caminha com alguns perigos. Como campo ainda em construção, alguns pesquisadores da

comunicação têm se esforçado em delimitar, minimamente, o que seria o objeto comunicacional. Nesse esforço, percebemos uma tendência em marginalizar discussões contextuais, como questões sociais, históricas, culturais e etc., na construção do objeto e da problematização. Acredito, porém, que os fenômenos existem como um emaranhado de relações e elementos que chamamos de sociais, antropológicos, históricos, educacionais, comunicacionais, econômicos, psicológicos e assim por diante; mas que lançar um olhar que dê conta de toda essa complexidade é tarefa no mínimo difícil, se não impossível. Por isso, acabamos por privilegiar alguns olhares, cuja conformação se dá de acordo com nossa formação ou preocupações, mas precisamos não ignorar a existência das demais relações. Como nos diz Geertz (2008), um objeto de estudo é uma coisa e o estudo é outra coisa.

Em abril de 2011, voltei em São José do Triunfo para explicar como se daria o trabalho que realizaria apenas com os jovens de 13 a 19 anos. Conversei também com dois netos do rei congo, Thiago e Túlio, de 19 e 17 anos, que se dispuseram a me acompanhar nas casas dos dezesseis jovens na faixa etária estabelecida. Ficou combinado também que os encontros aconteceriam na casa do rei, um sábado por mês, de junho a novembro, excetuando o mês de outubro, quando acontece a festa, totalizando cinco encontros.

Na visita aos jovens, convidei cada um a participar dos encontros e aproveitei para conversar alguns minutos com eles, e ter informações gerais sobre o contexto familiar, escolaridade, atividades de lazer, idade, entre outras coisas. Ao final de cada conversa, perguntei se tinham interesse em participar do trabalho, e todos responderam positivamente, confirmando suas presenças no primeiro encontro que seria em junho. Dos dezesseis jovens, compareceram sete. Desses sete, dois estiveram em todos os encontros; três não voltaram mais; e outros dois estiveram presentes em mais um encontro; outro compareceu em todos a partir do segundo encontro; outro participou de três dos cinco encontros; e um outro jovem participou dos últimos dois encontros. Dessa forma, tivemos uma média de cinco

participantes em cada encontro; e a participação de um total de dez jovens que estiveram presentes em pelo menos um encontro.

Em função da ausência da maior parte dos jovens nos encontros, organizamos um questionário que foi distribuído a todos os dezesseis jovens, no mês de outubro, no contexto da festa. No mês seguinte, novembro, apenas um jovem havia respondido o questionário. Pedi, então, aos que foram no encontro daquele sábado para responderem e me ajudarem a recolher de que não havia entregado. Na segunda-feira, fui à escola para conversar com a diretoria e a supervisão, e enquanto isso, os meninos recolheram os questionários e pediram àqueles que não tinham respondido, que respondessem. Dos dezesseis jovens, conseguimos, então, onze questionários respondidos.

Essa dificuldade de participação dos jovens já era prevista, uma vez que os guardiões já haviam comentado sobre o “desinteresse” dos mesmos e sua ausência nas reuniões do grupo. Outra situação agravante foi a greve das escolas estaduais mineiras que acabou apenas em agosto, tendo reposição de aula aos sábados. Dessa forma, dois dos jovens que começaram participando, pararam de ir. A mudança do encontro para domingo, por sua vez, ficava inviável, uma vez que os meninos tinham outras atividades das quais dificilmente abririam mão³.

Enquanto material investigativo, contamos com a primeira entrevista com dezesseis jovens, os cinco encontros mensais, sendo que quatro deles foram gravados, os questionários, duas conversas com os guardiões – rei congo e capitão da guarda –, uma realizada por mim em setembro de 2011 e outra realizada pelo grupo *Gengibre* em 2009, e uma conversa com a diretoria e supervisão da escola.

Os cinco encontros foram pensados a partir, não apenas dos objetivos traçados, mas de uma perspectiva acessada a partir da ideia de *cosmologia*, trabalhada por Maria Aparecida

³ Refletiremos mais profundamente sobre a ausência dos jovens, no sub-capítulo “Reis, Capitães e Jovens Congadeiros”.

Bergameschi e Ana Luisa Teixeira de Menezes. Compreendemos, por sua leitura, que o termo se refere a uma forma de ordenar o caos a partir do cosmos, palavra de origem grega – *kosmos* – que significa o universo, a ordem, a estrutura; e conferir um significado ao mundo como totalidade. Cosmologia é, assim, a imagem de mundo que uma sociedade ou comunidade produz para se orientar nos conhecimentos. Acreditamos que cada sociedade e comunidade possuem uma cosmologia, uma ordem que dá conta de seus medos e indagações frente ao mundo, marcado, por sua vez, pela experiência do caos e da desordem, que produzem os movimentos que caracterizam as sociedades e a vida. Visto com o lugar da sociabilidade e de constituição de laços, nos voltamos, então, para o cotidiano dos jovens congadeiros e planejamos os encontros, tendo como motes questões e situações que estivessem ligadas ou que suscitasse experiências vivenciadas em suas rotinas e suas fabricações diárias.

Guiamo-nos, nesse sentido, pelas contribuições de Certeau (1994) que se volta, em suas pesquisas, para as práticas cotidianas, dotadas de singular conhecimento, e que reinventam o cotidiano, permitindo, assim, que esse abrace a criatividade, permitindo que a vida siga diferentes fluxos que lhe perpassam. Beatriz Bretas (GUIMARÃES e FRANÇA, 2006) acredita que a investigação do conhecimento comum, ou ordinário, faz necessária uma metodologia que preveja um exame mais minucioso e “uma atitude compreensiva” da vida social (pg. 34). A partir desse pensamento, podemos elencar inúmeros elementos e situações possíveis de serem apreendidas e observadas, que digam respeito aos “processos de negociação que são empreendidos na construção de sentido” (pg. 36), como as narrativas dos jovens e suas famílias, dos guardiões, da mídia e da escola. Além disso, também contamos com a percepção de ações, gestos, entre outras pequenas concretudes que nos ajudam a apreender a vida cotidiana dos nossos sujeitos de pesquisa.

Mesmo nossa investigação não sendo etnográfica, também nos guiamos por algumas perspectivas mais caras a essa metodologia antropológica, uma vez que compartilhamos não

apenas com os jovens congadeiros, mas com a família de “seu” Dola, rei congo, convivências que, certamente, influenciaram minha escuta e considerações. Falamos da vivência sensível, do “estar-junto” (MENEZES e BERGAMESCHI, 2009) e da alteridade enquanto eixos direcionadores.

No primeiro encontro, realizado em junho de 2011, a partir das atividades realizadas que pretenderam iniciar um movimento de aproximação dos valores basais dos jovens, pude, também, elencar com mais clareza algumas instâncias, ou dispositivos sociais, centrais para a investigação. Compreendendo seu estabelecimento mais como estratégia investigativa, tracei a família, o congado, a mídia, a escola e o bairro/rua, enquanto espaços que se mostraram presentes nas falas dos congadeiros, nesse primeiro momento.

Partindo das inquietações empíricas, surgiram as inquietações conceituais que me instigaram a investigar alguns termos que seriam centrais na produção textual da dissertação. A organização dos capítulos caracteriza, assim, o caminho de esclarecimentos teóricos que seguiram as vivências junto ao congado. No primeiro capítulo tratamos dos conceitos mais centrais nas discussões que travamos: *cultura e identidade; juventude; e tradição e cultura popular na contemporaneidade*. No segundo capítulo, trazemos os ambientes aos quais nos voltamos: o *congado*, as mudanças implicadas pelo processo de *mediatização*; o congado de São José do Triunfo, ou Fundão, e seus *velhos e jovens congadeiros*; e o processo de *negociação identitária* dos jovens; no último, trazemos nossas considerações em cores e fitas, fazendo alusão não apenas a dois elementos estéticos centrais do congado, mas também à capacidade dos jovens de manusear essas texturas, assim como manuseiam suas referências culturais e identitárias.

I – Linha para a costura: Questões desse espaço e tempo

Qualquer investigação que se pretenda voltar a aspectos da realidade, compartilhada no tempo atual, necessita pensar as peculiaridades que marcam esse tempo e lhe imprimem suas singularidades. Refletir sobre esses elementos próprios da atualidade que perpassam nossa investigação, nos levou a longos processos de elucubrações acerca de algumas temáticas, como as discussões sobre cultura, identidade, juventude, tradição, cultura popular e o desenrolar das mesmas na contemporaneidade. A preocupação acerca dessas discussões é suscitada também pelo entendimento da relevância de visualizarmos melhor algumas abordagens e percebermos que contribuições trazem para o debate em torno do nosso observável, o congado. Buscamos, assim, nesse primeiro movimento textual, elaborar conceitualmente algumas questões que surgiram ao longo da investigação.

Dividimos esse capítulo em três subcapítulos principais, sendo que no primeiro elucidaremos as discussões em torno de cultura e identidade; no segundo pensaremos acerca da juventude; e no terceiro abordaremos as questões da tradição e da cultura popular na contemporaneidade.

Faz-se importante esclarecermos que esses conceitos não foram escolhidos e tensionados *a priori*, mas sublinhados ao longo e após o processo de investigação junto aos congadeiros. Acreditamos que os diálogos conceituais que realizamos nesse trabalho não são os únicos possíveis, tampouco os *melhores*, ou mais *corretos*, mas são parte, inexorável e imprescindível, desse caminho que percorremos desde a elaboração do projeto até esse momento de articulação textual. E, nesse sentido, se fazem tão importantes como a linha que une e costura retalhos, dando forma a belas colchas coloridas e únicas.



Fotografia de Carla Ávila, Outubro de 2004

I.1 - Cultura e Identidade

Vivemos um momento em que a palavra *cultura* encontra-se difundida e disseminada, sendo proclamada, questionada, reivindicada, por toda parte, algumas vezes, sem que seus propagadores tenham claro discernimento de seu significado, ou de seus possíveis significados. Dizemos possíveis, porque seu conceito é, assim como tantos outros, por vezes confuso e obscuro, demasiado geral, o que nos dificulta a percepção de seu fenômeno. Deparamo-nos não mais somente com as clássicas e problemáticas generalizações, ou categorias, “cultura erudita”, “cultura popular” e “cultura de massa”; mas com outras abstrações como “culturas urbanas”, que ainda se ramificam em subculturas juvenis, entre tantas outras que tentam se referir a uma infinidade de produções culturais que, por sua vez, desejam, algumas delas, algum grau de diferenciação.

Concordamos com Michel de Certeau (1995), quando constata que a relação da cultura com a sociedade está mudada. Percebemos claramente que o reconhecimento de sua existência não está mais vinculado a *um* grupo social. Além disso, sua temática e sua discussão, tampouco são privilégios de acadêmicos e artistas. Como afirma o teórico, “ela não é mais estável e definida por um código aceito por todos” (pg. 104). Assistimos a uma *multiplicação da cultura*, que transborda os espaços escolares, antes detentores de monopólio cultural, o que instaura maior liberdade na articulação de referências, repertórios e conteúdos. Nesse movimento, de maior movimentação cultural, a questão da *identidade* se alastra, passando a ser uma preocupação generalizada das pessoas, que buscam, cada vez mais, não apenas ter maior autonomia em suas construções identitárias, como também apresentar claramente suas identidades à sociedade e percebê-las legitimadas socialmente.

Denys Cuche (2002) nos lembra que a aceitação do termo *cultura*, pelo menos no meio acadêmico, não existiu sempre. Desde seu surgimento no século XVIII, a ideia moderna da palavra motivou debates e desacordos. Nas diferentes concepções que surgiram em torno de seu sentido, existiram dúvidas, ambiguidades e incertezas quanto à sua validade para se pensar acerca das diferentes realidades que eram observadas. E por se referir justamente à ordem simbólica, é compreensível que tenha havido e ainda haja tantos desacordos.

Nessa trajetória para a aceitação conceitual, a cultura é colocada como questão-chave na análise da sociedade pelos Estudos Culturais, com ênfase para a produção ativa da sociedade ao invés de seu consumo passivo. As contribuições trazidas pelos estudiosos desse campo de estudo “fragmentado, inter/trans ou antidisciplinar”, como diz Ana Carolina Escosteguy (2001), nos permite trançar relevantes reflexões com nossa investigação junto aos jovens congadeiros de São José do Triunfo.

Escolhemos iniciar nosso trabalho a partir das discussões sobre cultura e identidade não apenas por sua complexidade, em termos de construção conceitual. Acreditamos que esses debates constituem questões centrais em nossa investigação, não apenas por tratarmos de sujeitos que se encontram intimamente ligados a uma cultura popular tradicional⁴, o congado; mas também por considerarmos as produções dos meios de comunicação, ou da “cultura da mídia”⁵, como preferimos nos referir, parte inalienável, hoje, dessas temáticas. Como defende Jesus Martín-Barbero (in MORAES, 2006) precisamos pensar a hegemonia comunicacional na sociedade, na sua conversão em inserção das culturas no espaço/tempo do mercado e das tecnologias, bem como nos novos desenhos que essas tensões imprimem, como a expansão das identidades e as reconfigurações políticas das heterogeneidades.

Da mesma forma, a educação, tema que também se faz central na investigação, sempre esteve, desde seu surgimento, entrelaçada à cultura, uma vez que se colocava, e ainda tenta se

⁴ Discutiremos essa questão no capítulo *Tradição e cultura popular na contemporaneidade*”.

⁵ Termo cunhado por Douglas Kellner (2001).

colocar, como o espaço institucionalizado e legitimado socialmente de seu fenômeno. E, hoje, vive intensa reverberação das novas sonoridades que a mídia lança diariamente nos ares sociais, o que descentralizou seu espaço como lugar da circulação de saber, como também aponta Barbero.

Tocando um pouco mais na discussão sobre cultura e educação, nos reportamos a Alfredo Bosi (1992), para problematizarmos o papel exercido pela escola enquanto referência cultural dos sujeitos. A educação formal brasileira tem se esforçado para continuar sendo o lugar da *cultura erudita*, o que sinaliza, na percepção de Bosi, que o projeto educacional não é realmente democrático. Se, por sua vez, houvesse a intenção de penetrar, de fato, na riqueza da sociedade civil, se a escola se debruçasse sobre a vida e a expressão cultural dos educandos, e acolhesse as manifestações populares; e, também, estimulasse a crítica, ou, orientasse a recepção das mensagens veiculadas pelos meios de comunicação, teríamos maior possibilidade de alcançarmos uma prática educativa libertadora, como propõe o pedagogo Paulo Freire.

Bosi acredita que a principal ação de um projeto educador é guiar o indivíduo à “*consciência de si, do outro, da natureza*”. Percebemos esse ponto como crucial para podermos nos equilibrar no mundo atribulado de estímulos, apelos e palavras vazias, e não cairmos no universo “do receituário e da manipulação” (pg. 338). O estudioso lança duas questões instigantes: “*educar, sim, mas para qual cultura?*” e “*estamos educando e sendo educados em qual cultura?*”. Consideramos bastante férteis essas perguntas para as reflexões que pretendemos elucidar nesse subcapítulo, por acreditarmos no ativo papel da mídia enquanto, também, detentora do dedo que aponta para esse lugar, essa cultura na qual somos educados. Aprofundaremos essa afirmação ao longo do texto, mas adiantamos que consideramos, aqui, que os meios de comunicação também exercem importante papel pedagógico, o que muitas vezes não é claramente percebido pela sociedade.

Elucidaremos nesse capítulo: a própria ideia de cultura, passando pela genealogia do termo; a diversidade cultural e como se dá a sua diferenciação; como, mais especificamente, se dá a trama entre cultura e comunicação; e porque essas discussões se fazem relevantes na compreensão do processo de construção identitária dos jovens congadeiros.

I.1.1 – Breve genealogia do conceito de Cultura

A obra do sociólogo e antropólogo Denys Cuche (2002), *A noção de cultura nas ciências sociais*, norteará esse primeiro momento, de localização da construção conceitual de cultura, por fazer referência a importantes obras e trabalhos, na Europa e nos Estados Unidos, acerca do tema. Não poderemos nos ater mais minuciosamente, como gostaríamos, no conteúdo de boa parte desses trabalhos, que precisariam ser consultados diretamente. Mas nos disporemos das contribuições de Cuche para localizarmos historicamente essa discussão, o que acreditamos ser relevante para contextualizarmos não apenas o surgimento do conceito de cultura, mas sua relevância para os estudos comunicacionais. Entendemos que os conceitos são pensados, construídos e defendidos a partir de interesses que, por sua vez, nem sempre são levados em conta, apesar de fazerem toda diferença em sua compreensão. Além disso, as ponderações de Cuche nos trouxeram contribuições importantes também para a discussão acerca da identidade, temática central em nosso trabalho, e que o localiza conceitualmente, uma vez que nossa investigação se volta, justamente, para o processo de construção identitária dos jovens.

Cuche nos chama a atenção para o fato de que a definição de cultura passa por um processo onde encontramos muitos desacordos sociais e nacionais; sendo que a luta por sua

definição é na verdade uma luta social, que revela questões essenciais referentes a mudanças na estrutura das relações de poder entre grupos sociais de uma mesma sociedade e entre sociedades.

É interessante pensar no fato de que na maior parte das línguas orais não encontramos expressão ou palavra correspondente. Entendemos que isso não significa, em absoluto, que as sociedades não tivessem cultura, mas que elas não colocaram em questão a sua existência ou buscaram uma definição para ela. As culturas eram vivenciadas cotidianamente e compreendidas em seus contextos, mas fica claro que o distanciamento necessário para se pensar acerca de sua existência não era um movimento comum. Entendemos que esse movimento é possível pela racionalidade, aspecto das inteligências humanas que foi colocado, no iluminismo, como ponto central da existência humana. Foi, então, o desejo de compreender o mundo e as coisas pela razão que levou o “ocidental” a racionalizar todas as coisas, inclusive seus conteúdos simbólicos, suas crenças, sua fé, sua dimensão ontológica. Essa tentativa, entretanto, não conseguiu chegar a compreensões concretas e fechadas como foi pretendido; e hoje, nos encontramos às voltas com vários conceitos que dizem tanto e ao mesmo tempo parecem não dizer muito.

O século XVIII é considerado o período de formação do sentido moderno da palavra, porém, em 1700, “cultura” já era um termo antigo no vocabulário francês. Vinda do latim *cultura* que significa “o cuidado dispensado ao campo ou ao gado” (pg. 19), ela aparece nos fins do século XIII para se referir a uma parcela de terra cultivada. No começo do século XVI, ela passa a significar uma ação, o próprio ato de cultivar a terra, e não mais um estado (da coisa cultivada). Somente no meio do século XVI o termo é usado em um sentido figurado, designando uma faculdade. Mas este sentido, até a metade do século XVII, obteve pouco reconhecimento acadêmico além de não ser mencionado na maior parte dos dicionários da época.

É possível percebermos, assim, que até o século XVIII, as mudanças do conteúdo semântico da palavra se deveram muito mais pelo movimento natural da língua do que pelo movimento das ideias, “(...) que procede, por um lado pela metonímia (da cultura como estado à cultura como ação), por outro lado pela metáfora (da cultura da terra à cultura do espírito) (...)” (CUCHE, 2002: 19). Assim, “cultura” em seu sentido figurado começa a se impor no século XVIII. Começa-se a falar de cultura das artes, cultura das ciências, etc. Progressivamente, passa a ser empregada para designar a “formação”, a “educação do espírito”. Em um movimento inverso, então, passa-se da “cultura” como ação para “cultura” como estado (estado do espírito cultivado pela instrução, estado do indivíduo que tem cultura).

Este uso é consagrado, no fim do século, pelo Dicionário da Academia (edição de 1798) que estigmatiza “um espírito natural e sem cultura”, sublinhando com esta expressão a oposição conceitual entre “natureza” e “cultura”. Esta oposição é fundamental para os pensadores do iluminismo que concebem a cultura como um caráter distintivo da espécie humana. A cultura para eles, é a soma dos saberes acumulados e transmitidos pela humanidade, considerada como totalidade, ao longo de sua história (CUCHE, 2002: 20/21).

Cuche salienta que no século XVIII a palavra é sempre empregada no singular, o que reflete o universalismo e o humanismo dos filósofos, para quem a cultura é própria do Homem. Temos, então, um encaixe adequado à ideologia do Iluminismo, com o entrelaçamento com as ideias de progresso, evolução, educação, razão que se encontram no centro do pensamento da época. Nesse caminho, cultura se aproxima do termo ‘civilização’, presente no vocabulário francês do século XVIII. As duas palavras pertencem ao mesmo campo semântico e refletem as mesmas concepções fundamentais, mas quando associadas, nem sempre são equivalentes. Cultura evoca principalmente os progressos individuais, civilização, os progressos coletivos.

Civilização, por sua vez, designa o afinamento de costumes e se refere a um processo que tira a humanidade da ignorância e da irracionalidade.

A civilização é então definida como um processo de melhoria das instituições, da legislação, da educação. A civilização é um movimento longe de ter acabado, que é preciso apoiar e que afeta a sociedade como um todo, começando pelo Estado, que deve se liberar de tudo o que é ainda irracional em seu funcionamento. Finalmente a civilização pode e deve se estender a todos os povos que compõem a humanidade. Se alguns povos estão mais avançados que outros nesse movimento, se alguns (a França particularmente) estão tão avançados que já podem ser considerados como “civilizados”, todos os povos, mesmo os mais “selvagens”, têm vocação para entrar no mesmo movimento de civilização, e os mais avançados têm o dever de ajudar os mais atrasados a diminuir essa defasagem (CUCHE, 2002: 22).

Nesse momento, paralelamente, na língua alemã, surge a palavra *kultur*, notadamente importada, uma vez que o uso do francês na Alemanha, nesse contexto, indicava prestígio e boa condição social. Entretanto, *kultur* evoluiu rapidamente para um sentido mais restrito que a homóloga francesa e vai obter na segunda metade do século XVIII maior adesão que *cultura*, já que a palavra *civilização* era mais usada e discutida pelos pensadores franceses. Cuche explica a partir de Norbert Elias (1939), que o sucesso do termo se deve à sua adoção pela burguesia intelectual alemã e ao uso que ela faz na sua oposição à aristocracia da corte, uma vez que, contrariamente à situação francesa, burguesia e aristocracia não têm laços estreitos na Alemanha. Os intelectuais criticavam os príncipes de seus Estados por abandonarem as artes e a literatura e se dedicarem aos cerimoniais da corte. Eles atribuíam, assim, à cultura tudo o que é autêntico e que contribui para o enriquecimento intelectual e espiritual, enquanto o que é propriamente superficial, leviano e refinado pertencia à civilização.

Essa camada social ascende progressivamente, consegue se fazer porta-voz da consciência nacional alemã e evidencia a antítese cultura – civilização. Às vésperas da revolução francesa, o termo civilização, na Alemanha, evoca a própria França, e as potências ocidentais. Dentro desse processo, Norbert Elias entende que há questões importantes como o desejo por parte desses alemães de encontrar uma forma de legitimidade, em um contexto em que se sentem inferiorizados e não possuem unidade política. Essa noção explica porque a noção de *kultur* vai tender, cada vez mais, a partir do século XIX, a delimitar as diferenças

nacionais. Trata-se de uma noção particularista que se opõe à noção francesa universalista de civilização, que é a expressão de uma nação cuja unidade nacional está conquistada há tempos.

Depois da derrota na batalha de Iena, em 1806, e a ocupação das tropas de Napoleão, o esforço de definir o caráter alemão se intensifica. A ideia alemã de cultura se estreita cada vez mais ao conceito de nação.

A nação cultural precede e chama a nação política. A cultura aparece como um conjunto de conquistas artísticas, intelectuais e morais que constituem o patrimônio de uma nação, considerado como adquirido definitivamente e fundador de sua unidade (CUCHE, 2002: 28).

Nesse contexto, cultura é entendida como expressão da alma profunda de um povo; e civilização como progresso material e desenvolvimento técnico e econômico. Na França, o termo tem seu sentido ampliado, de forma que não se refere mais somente ao desenvolvimento intelectual do indivíduo, mas passa a designar um conjunto de características de uma comunidade, em um sentido impreciso.

No século XIX, surgem a sociologia e a etnologia como disciplinas científicas. Na etnologia a dificuldade será pensar a diversidade na unidade, uma vez que se parte do pressuposto iluminista de que há uma unidade do homem. A reivindicação de uma nova ciência que pense essa diversidade se dá pela compreensão das limitações das respostas biológicas que apontam para a existência de 'raças'. Dois caminhos são trilhados: o que privilegia a unidade, reduzindo a diversidade a uma questão de tempo, dentro do esquema evolucionista; e o que sublinha a importância da diversidade, defendendo que a mesma não é contraditória com a unidade fundamental da humanidade. Nesse contexto, o conceito de cultura emerge como instrumento privilegiado, mas é utilizado de forma descritiva pelos etnólogos. "Não se trata, para eles, assim como para os filósofos, de dizer o que deve ser a

cultura, mas de descrever o que ela é, tal como aparece nas sociedades humanas” (CUCHE, 2002: 34).

Segundo Cuche, a primeira definição etnológica de cultura é do antropólogo britânico Edward Tylor:

Cultura e civilização, tomadas em seu sentido etnológico mais vasto, são um conjunto complexo que inclui o conhecimento, as crenças, a arte, a moral, o direito, os costumes e as outras capacidades ou hábitos adquiridos pelo homem enquanto membro da sociedade (TYLOR, 1871: 11 apud CUCHE, 2002: 35).

Essa concepção pretende-se descritiva e não normativa, ou seja, não pretende definir um lugar comum, um conceito fechado. Segundo Cuche, a hesitação de Tylor entre o uso de cultura e civilização é característica do contexto, e sua escolha por cultura indica a compreensão de que o uso de civilização exclui a possibilidade de uso na referência às sociedades ditas “primitivas”, uma vez que seu significado remetia, principalmente, a realizações materiais, pouco desenvolvidas nessas sociedades. A palavra cultura, assim, permite pensar a humanidade de uma forma geral e romper com a abordagem dos “primitivos”, como seres à parte. Pelo método comparativo, Tylor tentou provar a continuidade entre a cultura primitiva e a cultura mais avançada.

Franz Boas, o primeiro antropólogo a fazer pesquisas *in situ* para observação direta das “culturas primitivas”, também optou pelo conceito de cultura e defendeu que a diferença entre os grupos humanos se estabelecia a partir de uma ordem cultural e não racial. Para o pesquisador, não há diferença de ‘natureza’ (biológica) entre os povos, mas diferenças culturais, adquiridas e não inatas. Opõe-se, assim, às ideias evolucionistas e aos métodos comparativos e tem como objetivo o estudo das culturas e não da Cultura.

O mundo Greco-romano antigo qualifica de ‘bárbaros’ aqueles que não participavam de sua cultura. Mais tarde, na Europa ocidental, o termo ‘selvagem’ é empregado no mesmo sentido, excluindo aqueles que não faziam parte da civilização ocidental. Cuche questiona,

assim, se no final das contas, não estaríamos no direito de pensar, como Lévi-Strauss que ‘o bárbaro é primeiramente o homem que acredita na barbárie’ (1952). Podemos pensar que esse tipo de julgamento está superado hoje, quando tantas culturas convivem e se hibridizam, entretanto sabemos que ainda vivenciamos esse tipo de distinção que enaltece algumas referências culturais e declina outras, como se tivessem menos valor. Visualizamos esse julgamento de valor na mídia e na escola, quando a primeira representa as culturas locais de forma superficializada, como afirma Barbero (in MORAES, 2006), e constrói uma abordagem que, muitas vezes, as impregna de ingenuidade e simplicidade de sentido. A escola, por sua vez, também produz esse tipo de distinção quando desconsidera enquanto fontes de saber as referências culturais dos educandos. Nesse sentido, podemos dizer que ainda não nos desfizemos da barbárie, já que parecemos praticá-la, não no sentido da brutalidade inerente ao uso da palavra, mas nas sutilezas que se fazem presentes nas relações com o *outro*.

O conceito e a ideia de cultura se desenvolvem de formas diferentes nos países em que a etnologia começa a progredir, e recebe uma melhor acolhida nos Estados Unidos e na antropologia americana será aprofundado. Cuche comenta que as razões para tal sucesso se dão pelo contexto nacional americano, considerado um país de imigrantes e que alicerça a máxima defendida de que os Estados Unidos seria uma nação *pluriétnica*. O mito nacional americano é a base de um modelo de integração que admite a formação de comunidades étnicas particulares. Dessa forma, o contexto desse país favoreceu o interesse e a reflexão em torno da diversidade cultural e dos contatos entre as culturas, diferente da França, essas discussões despertaram o interesse dos pesquisadores, somente na segunda metade do século XX, quando se tornou um país de imigração.

O pesquisador agrupa as abordagens culturais americanas em três grandes correntes: A primeira, herdeira direta do ensinamento de Boas, encara a cultura sob a perspectiva da história cultural. A segunda se dedica a elucidar as relações entre cultura (coletiva) e

personalidade (individual), e a terceira considera a cultura como um sistema de *comunicações* entre os indivíduos. Passando rapidamente pelos aspectos mais centrais das três correntes, percebemos que a primeira, expressa uma dimensão possível dos caminhos abertos por Boas, a pesquisa sobre a dimensão histórica dos fenômenos culturais; o que abre as portas para as futuras pesquisas sobre aculturação e as trocas culturais. Os trabalhos revelam a complexidade dos fenômenos de empréstimo e dimensionam a importância tanto do grupo que dá quanto do grupo que recebe. Os autores dessa corrente também formularam a hipótese, que será teorizada mais tarde, de que o empréstimo infere, frequentemente, uma transformação e até recriação do elemento emprestado, pois ele deve se adaptar ao modelo cultural da cultura receptora.

A segunda abordagem proposta pela escola “cultura e personalidade” surgiu como fruto do esforço constante de interpretação das diferenças culturais entre os grupos humanos, que levou, por sua vez, a antropologia americana a se orientar para outro caminho a partir de 1930: para a compreensão do movimento humano de incorporação de sua cultura. Entendem, assim, que a cultura não existe enquanto realidade ‘em si’, fora dos indivíduos, mesmo que todas as culturas tenham uma relativa independência em relação aos indivíduos. Nessa corrente, é possível encontrar pesquisadores mais sensíveis à influência da cultura sobre o indivíduo, e outros que privilegiam as reações do indivíduo à cultura. Além disso, deve-se a essa escola, e principalmente ao trabalho de Margaret Mead, a ênfase na importância da educação no processo de diferenciação cultural.

Margaret Mead afirma que a cultura é uma abstração, ou nas palavras de Cuche, uma ilusão. O que existe, segundo ela, são indivíduos que criam a cultura, que transmitem, que a transformam. O antropólogo não pode fazer uma observação de campo de uma cultura, mas pode traçar uma compreensão das culturas a partir das condutas dos indivíduos que ‘são a cultura’, nas palavras de Mead. A pesquisadora ainda afirma que a cultura não é um ‘dado’

que o indivíduo recebe ao longo de sua educação ou em sua carga genética. O indivíduo ‘se apropria’ de sua cultura progressivamente no curso de sua vida, sem conseguir adquirir toda cultura de seu grupo. Dentro ainda dessa corrente, nos deparamos também com a obra de Lévi-Strauss e sua análise estrutural da cultura. O teórico utiliza a metáfora do “jogo de cartas” para se referir aos elementos *universais* culturais, ou seja, tudo o que é necessário para a vida social.

O homem é como um jogador que tem nas mãos, ao se instalar à mesa, cartas que ele não inventou, pois o jogo de cartas é um dado da história e da civilização (...). Cada repartição das cartas resulta de uma distinção contingente entre os jogadores e se faz à sua revelia. Quando se dão as cartas, cada sociedade assim como cada jogador as interpreta nos termos de diversos sistemas, que podem ser comuns ou particulares: regras de um jogo de uma tática. E sabe-se bem que com as mesmas cartas, jogadores diferentes farão partidas diferentes, ainda que, limitados pelas regras, não possam fazer qualquer partida com determinadas cartas (STRAUSS, 1958 apud CUCHE, 2002: 98/99).

Compreendemos a partir das contribuições de Mead e Lévi-Strauss que dispomos de diferentes sistemas culturais que possuem, por sua vez, diferentes “regras”, valores e etc.; e que essas “cartas” dadas aos indivíduos trazem algumas possibilidades, entretanto também inferem uma certa determinação que limita a amplitude da criação. Essa possibilidade de criação, por sua vez, é inerente aos indivíduos, responsáveis pela existência das culturas.

A terceira abordagem trata a cultura como um sistema de comunicação interindividual. Entendia-se, assim, que o verdadeiro lugar da cultura estava nas interações individuais. A cultura seria um conjunto de significações que são comunicadas pelos indivíduos de um dado grupo através de suas interações. Inspirados por essa intuição surgem os ‘interacionistas’, que a partir da corrente *antropologia da comunicação* levam em conta a comunicação verbal e a não verbal. Essa corrente se estabelece junto a Gregory Bateson e à escola Palo Alto. Aqui, a comunicação não é concebida como uma relação entre emissor e receptor, mas segundo um modelo orquestral – conjunto de indivíduos reunidos para tocar juntos.

(...) Todos participam solidariamente, mas cada um a sua maneira, da execução de uma partitura invisível. A partitura, isto é, a cultura, existe apenas através da ação interativa dos indivíduos. Todos os esforços dos antropólogos da comunicação consistem em analisar os processos de interação que produzem sistemas culturais de troca (CUCHE, 2002:106).

Os interacionistas, entretanto, não desconsideram os contextos das interações, compreendendo a existência de certo conjunto de regras e convenções. A partir dessa abordagem, é possível perceber a possibilidade de se pensar a heterogeneidade de uma cultura e não mais um esforço para encontrar uma homogeneidade ilusória. Acreditamos, ainda, que também permite pensar em uma maior amplitude de possibilidades para os sujeitos que, apesar das determinações postas, podem, na interação, modificar o sistema cultural.

Esse breve passeio por algumas perspectivas importantes no processo de constituição do conceito de cultura, nos remete a uma consideração de Clifford Geertz (2008), quando diz que começando como simples tema de fato empírico, o conhecimento sobre “cultura... culturas... uma cultura...” cresce vertiginosamente. Entretanto esse crescimento não se dá de forma ascendente e retilínea, mas desconexa, cheia de “incursões cada vez mais audaciosas”, se construindo a partir de outros, aprofundando conceitualmente o termo (pg. 18). Toda essa incursão por conta de uma palavra pode parecer a alguns, um tanto quanto despropositada. Entretanto, encontramos uma justificativa muito lúcida para tamanho interesse, e até mesmo necessidade de compreensão dessa abstração tão presente no cotidiano de toda e qualquer sociedade: como nos diz Geertz, precisamos de fontes simbólicas de iluminação para encontrar nossos apoios no mundo, uma vez que nossa experiência possível pelo corpo lança “luz muito difusa”. Considera, ainda, que se não fôssemos guiados por motivos culturais, nosso comportamento seria ingovernável, um conjunto de atos sem sentido e de emoções dispersas. Para o antropólogo, a cultura é pública uma vez que significado também é e constitui condição essencial à existência humana.

Do cultivo em si ao ato de cultivar, à ideia de civilização; do alimento para o espírito e para o intelecto à diferenciação nacional; da cultura singular, iluminista, à percepção das culturas e sua imensa diversidade. Poderíamos desfilarmos mais umas tantas conceituações de cultura, mas, como afirma Geertz, o “ecletismo” pode acabar sendo ou se tornando uma autofrustração, uma vez que há muitos caminhos que podem ser percorridos e todos precisamos escolher. Diante dessa convocação, tomamos a concepção compartilhada por Stuart Hall (2003), que muito dialoga com a perspectiva do Centro de Estudos Culturais, o qual integra, e com os trabalhos desenvolvidos na América Latina. Hall acredita que a cultura é uma produção que depende de um conhecimento possível pela tradição, que nos capacita a “nos produzir a nós mesmos de novo, como novos tipos de sujeitos”, o que desloca a questão acerca do que a tradição, ou a cultura, faz de nós, para o que nós fazemos com nossas tradições. “A cultura não é uma questão de ontologia, de ser, mas de se tornar” (pg. 43).

Juntamente a essa abordagem de Hall, nos guiaremos também pela concepção de Alfredo Bosi (1992), para quem cultura é tudo que está sobre e sob a terra, sendo, então, o cultivo dos alimentos que estão sobre a terra e a forma de cultivar esses alimentos passada pelos ancestrais, mas transformado e ressignificado ao longo das gerações. Percebemos fértil diálogo entre essas duas concepções próximas conceitualmente, que, a nosso ver, se aproxima mais da realidade que nos toca no Brasil, e mais especificamente, em São José do Triunfo, ou Fundão, como é mais conhecido o distrito. Compreendemos cultura, assim, como as ações, as práticas e os ensinamentos que são despertados, principalmente, com a rememoração, possível com os mitos e tradições, e que entram em constante negociação e ressignificação com a realidade contextual e os elementos que chegam a partir da mesma. Como a nossa realidade contextual é inebriada pela presença das tecnologias e da mídia, pensar a comunicação é parte inerente da reflexão cultural.

I.1.2 – As tramas que unem cultura e comunicação

Praticamente todas as teorias até o momento, trazidas a partir da leitura de Cuche, pertencem a um contexto ainda não marcado pelos meios de comunicação. A partir da década de 1950, principalmente, em função do surgimento da Televisão, os bens simbólicos passam a circular também nos meios de comunicação, o que marcou profundamente as experiências culturais das sociedades ocidentais e “ocidentalizadas”. Como nos diz Alfredo Bosi (1992), depois de um momento de entusiasmo e adesão aos meios de comunicação, comum à década de 1960, cresceram, no Brasil, as denúncias à ideologia conformista dos grandes programas de TV. Essa posição de desconfiança não alterou, porém, a popularização da indústria cultural; e a apreciação negativa da cultura de massa, como chamada nesse contexto, formalizada pelos estudiosos da Escola de Frankfurt, como Horkheimer e Adorno, principalmente, é seguida por uns e rechaçada por outros.

Junto a essa “novidade”, o processo de globalização⁶, investido pelos Estados Unidos, toma corpo e em sua fase pós-1970, segundo Stuart Hall (2003), encontra-se profundamente enraizada nas disparidades estruturais de riqueza e poder. Mas também se encontra em momento de facilitação do contato entre culturas. Como nos diz Barbero (in MORAES, 2006), a globalização põe em jogo não somente uma maior circulação de produtos, mas a rearticulação das relações entre culturas e países, “mediante uma descentralização que concentra o poder econômico e uma desterritorialização que hibridiza as culturas” (pg. 64). Essa hibridação penetra também o campo dos relatos, pois a maioria deles sobrevive quando presentes no sistema discursivo da mídia e colonizada pela racionalidade operativa dos

⁶ Aprofundaremos mais essa questão da globalização no capítulo Tradição e Modernidade.

dispositivos e saberes tecnológicos. Entendemos, assim, que o lugar da cultura na sociedade muda quando a mediação tecnológica da comunicação deixa de ser meramente instrumental para se condensar de forma estrutural, estimulando novos modos de percepção e de linguagem, a novas sensibilidades e escritas.

Barbero se refere, aqui, não apenas aos meios de comunicação, impresso, rádio e TV, mas também às novas tecnologias e, mais especificamente à *internet* que imprime na sociedade uma maior exacerbação das possibilidades de deslocamento cultural, de circulação de conhecimento e conteúdo, entre muitas outras possibilidades comunicativas, informativas e culturais. Falar, nesse contexto, de diversidade se torna quase redundante, uma vez que a pluralidade parece gritar por todos os cantos, desejando se fazer presente e reconhecida socialmente. Encontramo-nos, assim, como afirma o filósofo, com a diversidade cultural que se faz presente nos territórios e nas memórias; e também resiste nas redes, enfrentando e interagindo com a globalização, o que caminhará para a transformação dessa última. Esse caminho tem sido percorrido em meio a projeções e buscas de alternativas comunitárias e libertárias que tornem possível reverter o sentido excludente das redes tecnológicas, e, acrescentamos aqui, também dos outros meios. Novamente nos deparamos com a importância da educação e da comunicação na discussão em torno da cultura.

Stuart Hall (2003) acredita que há dois processos antagônicos em curso: um movido pelas forças dominantes de homogeneização cultural, em que a cultura norte-americana ameaça subjugar as demais culturas; e outra que tem gerado o descentramento dos modelos ocidentais e disseminando a diferença em todo o mundo. O teórico pondera, entretanto, que

Essas “outras” tendências não têm (ainda) o poder de confrontar e repelir as anteriores. Mas têm a capacidade, em todo lugar, de subverter e “traduzir”, *negociar* [grifo nosso] e fazer com que se assimile o assalto cultural global sobre as culturas mais fracas. E já que o novo mercado consumidor global depende precisamente de sua assimilação para ser eficaz, há certa vantagem naquilo que possa parecer como meramente “local” (HALL, 2003: 44).

Essas profundas alterações que vêm ocorrendo na vida social contemporânea têm guiado o olhar de alguns intelectuais e os motivado a elaborar análises críticas com inclinações marcadamente políticas. Encontramos esse engajamento nos estudos culturais latino-americanos que os diferencia do momento inicial da vertente britânica e também do seu desenvolvimento em solo norte-americano. Como afirma Ana Carolina Escosteguy (2001), a vertente latino-americana surgiu entrelaçada com um momento conjuntural de redemocratização da sociedade e de intensa observação das ações promovidas pelos movimentos sociais da época. Antes, porém, de trazermos algumas contribuições desses pesquisadores, mais especificamente de Barbero e Nestor Garcia Canclini, elucidaremos rapidamente algumas questões centralizadas pelos Estudos Culturais.

O campo dos estudos culturais sofre a influência marxista em três vetores: os processos culturais estão intimamente conectados com as relações sociais (formação e relações de classe, divisões sexuais e estruturação racial); a cultura desenvolve poder e ajuda a produzir assimetrias nas habilidades dos indivíduos e grupos sociais para definir e perceber suas necessidades; a cultura não é um campo nem autônomo nem externamente determinado, mas um espaço de diferenças e lutas sociais. Assim, ao atribuírem à cultura um papel que não é explicado somente pelas determinações da esfera econômica, os estudos culturais, apontam para o reducionismo do modelo base-superestrutura.

Entretanto, a perspectiva marxista, neste estágio do desenvolvimento dos estudos culturais, contribuiu no sentido de compreender a cultura na sua “autonomia relativa”, isto é, ela não é dependente das relações econômicas, nem reflexo, mas tem influência e sofre consequências das relações político-econômicas. Como Althusser argumentava, existem forças determinantes – econômica, política e cultural –, competindo e em conflito entre si, compondo uma complexa unidade – a sociedade (ESCOSTEGUY, 2001: 60/61).

Como ressalta Escosteguy, enquanto o modelo estruturalista aponta para a natureza relativamente determinada da vida cultural e das formas culturais, o culturalista se interessa pela experiência e valoriza a autonomia relativa da cultura. Dessa forma, entendemos que

cultura, para os estudos culturais, se refere à forma a partir da qual as relações sociais de um grupo são estruturadas e modeladas, mas é, também, o modo que essas formas são experienciadas e compreendidas. Chega-se à convicção da impossibilidade de desconsiderar, nessa análise, as relações de poder e também as estratégias de mudança social. O terreno de investigação dos estudos culturais, assim, conforma temas vinculados às culturas populares, aos meios de comunicação e identidades.

Com relação ao desenvolvimento dos estudos culturais, Escosteguy explica que em solos britânico e norte-americano, a trajetória partiu da análise de textos. Já na América Latina a experiência do popular vinculada ao espaço da comunicação protagonizou a emergência desses estudos. Para a pesquisadora, a escolha latino-americana pelo âmbito do popular, depois de uma fase de concentração nas leituras ideológicas das mensagens dos meios de comunicação, é indicativa de forte compromisso social. Acreditamos que para além disso, ao se voltarem para a cultura popular, os estudiosos se depararam com uma realidade completamente diversa e múltipla, quase desconhecida e desconsiderada, enquanto rico ambiente de pesquisa. É interessante compreendermos o contexto latino-americano profundamente marcado pela vivência popular tradicional, pela efervescência de complexos processos de hibridação que singularizam, por maneira, os espaços das mediações⁷.

A partir dos anos 1980, surgiram novas abordagens dos meios de comunicação, que se voltavam para a recepção. Nesse sentido, a etnografia foi experimentada e assumiu papel de grande importância enquanto aporte metodológico, por reposicionar de acordo com as condições concretas de existência cultural. Esse momento permitiu a visualização de resistências que foram celebradas e apontadas com entusiasmo, o que, depois, precisou ser tensionado no sentido dos estudos culturais não estacionarem nessa excitação, mas de avançarem, estando cientes da presença de ativa negociação das audiências com os textos

⁷ 'Processo estruturante que configura e reconfigura, tanto a interação dos auditórios com os meios quanto a criação pelo auditório do sentido dessa interação' (GÓMES, 1993: 61 apud COGO e GOMES, 2001: 12).

mediáticos e com as tecnologias, e também da presença de conteúdos hegemônicos. Chegou-se, assim, a importante consideração acerca do olhar a ser lançado sobre a realidade, que deveria buscar o encontro contraditório, por vezes inconsciente, do hegemônico com o popular. Nesse sentido, como aponta Escosteguy, os teóricos precisaram esmiuçar junto à realidade essa ideia de hegemonia, que não poderia mais ser apenas uma abstração teórica, mas contextual e etnográfica.

Faz-se importante, nesse momento, esclarecermos o sentido de hegemonia com que trabalham os estudos culturais, e que também adotaremos enquanto referência conceitual. Hall foi se aproximando cada vez mais da perspectiva Gramsciana, e se afastando da de Althusser, apesar de continuar considerando a importância de suas contribuições para os conceitos de hegemonia e de ideologia. Hall chegou à consideração de que *ideologia* se refere às estruturas mentais – linguagens, conceitos, categorias e sistemas de representação – que grupos e classes desenvolvem para dar sentido, definir e simbolizar o funcionamento da sociedade. Como comenta Escosteguy, essa definição nos permite perceber os interesses de diferentes grupos que são representados a partir de diferentes ideologias.

A *hegemonia*, por sua vez, trabalha através da ideologia, mas não consiste em falsas ideias, percepções e definições; se refere à capacidade de uma classe dominante de não somente coagir as classes subordinadas, mas de exercer uma ‘hegemonia’ ou ‘autoridade social total’ sobre as mesmas. O que entra em jogo aqui é o exercício de um “tipo especial de poder” que administra alternativas e oportunidades para alcançar o consentimento, mas de forma que essa legitimidade soe espontânea e natural. Entendemos, assim, que a esfera da cultura se coloca como espaço na luta pela significação, e palco da incorporação e da resistência: um dos locais onde a hegemonia será ganha ou perdida.

A partir dessa compreensão, Stuart Hall percebe os meios de comunicação enquanto dispositivos ideológicos, uma vez que operam dentro do campo da construção social do

sentido, estando, assim, os significados nas estruturas sociais, e não em suas origens. Na perspectiva de Hall, os meios de comunicação definem e não simplesmente produzem a realidade:

Definições de realidade são sustentadas e produzidas através de todas aquelas práticas linguísticas – entendidas num sentido amplo – por meio das quais definições seletivas do ‘real’ são representadas. Mas representação é uma noção muito diferente daquela de reflexão. Implica o trabalho ativo de selecionar e apresentar, de estruturar e dar forma: não simplesmente de transmitir um significado já existente, mas o trabalho mais ativo de *fazer as coisas significarem*. (HALL, 1982: 64 apud ESCOSTEGUY, 2001: 62).

A partir dessa consideração, fica mais fácil compreendermos a proposta teórica latino-americana acerca da comunicação, que a coloca como uma questão de cultura e propõe um olhar que não a reduza a explicações causais e funcionais. Essa proposta parece ser resultado de profundo processo investigativo que tem seu início marcado também por ideias mais estruturalistas, e pelo olhar voltado para os meios de comunicação, ou para o processo de emissão. Em meados da década de 1980, porém, surgem nítidas mudanças na pesquisa em comunicação, que agrega o debate sobre modernidade e globalização e já traz influências mais diretas dos estudos culturais.

Para tanto, porém, percebe-se a necessidade de uma perspectiva multidisciplinar que dê conta de tamanha complexidade. Dentro da temática das culturas populares, os anos 1980 são marcados por investigações que giram em torno de diferentes abordagens da recepção mediática e o consumo cultural. No encontro da comunicação com os estudos culturais, passa a residir, também, grande interesse sobre o papel dos meios de comunicação na constituição das identidades, sendo esta última a principal questão deste campo de estudos na atualidade, segundo afirma Escosteguy.

I.1.3 – Cultura e relações de poder

Hall acredita que elementos culturais diferentes não estabelecem uma relação de igualdade uns com os outros, mas são diferentemente inscritos pelas relações de poder. Compreendemos que essas relações de poder, às quais Hall faz referência, são menos aquelas exercidas pelas instituições mais localizáveis e legais, e mais as inventariadas pelos dispositivos que têm reorganizado o funcionamento do poder.

Certeau, a partir do trabalho de Michel Foucault, em *Vigiar e punir*, sobre os dispositivos que reorganizam o funcionamento do poder, problematiza que a ênfase persiste no aparelho reprodutor. Para o autor é urgente descobrir como uma sociedade inteira não se reduz à vigilância; “que procedimentos populares (também ‘minúsculos’ e cotidianos)” (pg. 34) jogam e negociam com os mecanismos da disciplina e apenas se conformam com ela para alterá-los. O pesquisador também questiona que “maneiras de fazer” constituem as práticas através das quais os indivíduos se reapropriam dos espaços construídos pela técnica e pela produção socio-cultural. Dessa forma, Certeau ressignifica a análise de Foucault, se voltando as pequenas, quase invisíveis, operações que se ramificam nas estruturas e alteram o seu funcionamento, mas enfatizando a criatividade dispersa dos grupos e indivíduos, e não a tecnologia disciplinar, em si.

Entendemos que a posição de Certeau está próxima ao posicionamento tomado pelos estudos culturais em relação à discussão da hegemonia. Essa, por sua vez, se constitui, ou tem a sua legitimidade garantida a partir, justamente, dessas relações de poder que também acontecem em torno da questão hegemônica, em dois sentidos: de formular movimentos contra-hegemônicos e de reafirmar a dominação. Dessa forma, duas questões, colocadas por Hall (ESCOSTEGUY, 2001) se fazem primordiais: entender a cultura em relação à estrutura

social e sua contingência histórica; e assumir que a sociedade capitalista é uma sociedade dividida desigualmente e que a cultura é um dos principais níveis em que a divisão é estabelecida e, também, contestada.

Concordamos com Certeau, quando nos lembra que o rosto da marginalidade deixou de se restringir ao dos pequenos grupos, passando a ser de um grande contingente de pessoas, de uma maioria que se tornou silenciosa. Compreendemos, entretanto, que nesse breve espaço de tempo, entre a pesquisa de Certeau, que se deu em 1974, e hoje, já percebemos importantes movimentações no sentido de rompimento com esse silêncio. Obviamente, é sempre bom frisarmos, que essa dinâmica ainda está em ampliação, e que muitos brasileiros, mesmo alguns com acesso às tecnologias, ainda não chegam a produzir conteúdos, ou a se comunicar socialmente se valendo desses dispositivos e sua linguagem.

Voltando nosso olhar para a América Latina, de uma forma geral, considerar a *relação cultural* é premissa obrigatória para se pensar suas culturas. Nesse sentido, Nestor Garcia Canclini (2005) defende que a latinidade sempre foi uma construção híbrida. O autor trata da questão da hibridação das culturas, fenômeno que entende como antigo, mas que adquiriu importante peso nos dias atuais, tendo modificado o modo de falar sobre identidade, cultura, diferença, desigualdade e multiculturalidade. Canclini entende por hibridação processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma independente, se combinam, gerando novas estruturas, objetos e práticas.

Entendemos que o grande interesse pelo termo tem sido despertado pela intensa possibilidade de visualização desses fenômenos, com o estreitamento das fronteiras culturais, o acesso facilitado a repertórios culturais diferentes e à possibilidade maior de diálogo entre os mesmos. Canclini também chama a atenção para os perigos da tendência em entender a hibridação como um processo de fácil integração e fusão de culturas, sem se considerar as contradições e sem ter atenção ao que não se deixa hibridar. Concordamos com o autor,

também, quando defende a necessidade de concentrarmos mais nos processos de hibridação e menos nos aspectos híbridos.

Es posible que la polémica contra el purismo y el tradicionalismo folclóricos nos haya llevado a privilegiar los casos prósperos e innovadores de hibridación. Sin embargo, en la última década se ha hecho bastante para reconocer el carácter contradictorio de las mezclas interculturales al pasar del simple carácter descriptivo de la noción de hibridación – como fusión de estructuras discretas – a elaborarla como recurso para explicar en que casos las mezclas pueden ser productivas y cuándo los conflictos siguen operando debido a lo que permanece incompatible o inconciliable em las prácticas reunidas (CANCLINI, 2005: 25).

Na complexa gama cultural que nos cerca, acreditamos ser importante reforçarmos o esclarecimento, como nos traz Alfredo Bosi (1992), de que as manifestações culturais são grupais e obedecem a uma série de orientações, mas não dispõem da rede do poder econômico, nem de uma força ideológica expansiva como a Universidade e as empresas de comunicação. Encontram-se dispersas no espaço nacional, e, muitas vezes, distantes da cultura oficial, apesar de continuarem ligados, em diferentes medidas, à cultura escolar e aos meios de comunicação de massa.

O pesquisador propõe, enquanto chave analítica, três conjuntos culturais: *cultura erudita* (concentrada nas universidades), *indústria cultural* e *cultura popular*. Propõe acrescentarmos uma quarta faixa: a *cultura criadora individualizada*. Esta última, como explica Bosi, viveria a relação intelectual-sociedade, tendo que dar conta das consequências do *desenraizamento* e do *desencantamento* próprios do sistema de classes e do consumismo que marcam a vida contemporânea.

No sistema de classes regido por um Estado que oscila entre um liberalismo econômico e um autoritarismo político, a sorte das culturas brasileiras parece, à primeira vista, já selada. Estimuladas, reproduzem-se a cultura universitária (tecnicista) e a indústria cultural. Ignoradas, quando não exploradas, as várias formas de cultura popular. Absorvidas, até um limite, as manifestações criadoras individuais (BOSI, 1992: 337).

Entendemos que essas categorias funcionaram, ao longo da segunda metade do século XX, mais, realmente, para fins analíticos, e que seus limites sempre foram complicados de

demarcar, mas tornaram possíveis inúmeras investigações e contribuições reflexivas em relação à cultura de forma geral. Acreditamos, entretanto, na necessidade, hoje, de criarmos outras formas de tornarmos inteligíveis nossas investigações, uma vez que nos deparamos com um universo cultural de grande complexidade, em que as apropriações acontecem o tempo todo, dissolvendo boa parte dessas fronteiras. Dizemos *boa parte*, por compreendermos que, assim como o congado de São José do Triunfo, existem outros grupos e comunidades que não se encontram tão dentro das dinâmicas contemporâneas, o que nos traz uma diversidade de níveis de integração, e conseqüentemente uma certa possibilidade de diferenciação.

Certeau se mostrou bastante otimista no que diz respeito aos fenômenos dispostos a partir do contato dos indivíduos com os conteúdos e produtos culturais ditos eruditos e midiáticos. O autor se volta para o “homem comum”, “heróis anônimos”, e se preocupa com a ‘fabricação’, ou produção poética (do grego *poiein* que significa criar, inventar, gerar) dos sujeitos quando esses assistem televisão, ou “consumem” outros produtos culturais. Certeau considera que esta *outra* produção poética é possível justamente pelo consumo, disperso e silencioso, quase invisível. O autor supõe que à maneira dos povos indígenas, os sujeitos, hoje, produzam uma “bricolagem” com e na economia cultural dominante, metamorfoseando elementos, segundo seus interesses próprios e suas próprias regras. Consideramos importante, dentro do pensamento de Certeau, compreendermos que essas práticas de bricolagem, que são de apropriação e resignificação, não ocorrem sempre com percepção crítica. Essa percepção, por sua vez, tem papel importante na subversividade dessas práticas. Outra questão importante de ser levada em conta, hoje, é o estreitamento da presença das culturas populares tradicionais enquanto fontes de valores, saberes e etc., na construção identitária dos indivíduos. Essa menor presença de outras fontes que não sejam somente as midiáticas e as

dominantes, diminui também o processo de complexificação dos conteúdos e de apropriação segundo outros referenciais.

O pesquisador, entretanto, traz uma perspectiva que nos interessa em nossa investigação junto aos jovens congadeiros, que consiste na preocupação de nos atentarmos para as leituras de imagens e textos que podem parecer, aos mais desatentos, passivas, mas que apresentam traços de uma produção por vezes silenciosa, no entanto não menos importante. Acreditamos, ainda, que essa leitura silenciosa pode ser potencializada seja pelos processos educativos, via escola e via mídia, seja por movimentos de cunho político e social.

Certeau entende também que

Da televisão ao jornal, da publicidade a todas as epifanias mercadológicas, a nossa sociedade canceriza a vista, mede toda realidade por sua capacidade de mostrar e transforma as comunicações em viagens do olhar. É uma epopéia do olho e da pulsão de ler. Até a economia, transformada em “semiocracia”, fomenta uma hipertrofia da leitura (CERTEAU, 1994: 49).

Mas isso não significa que os sujeitos não possam negociar com tais “epifanias” e “cancerizações”, pelo contrário, como acredita Certeau, toda cultura requer uma atividade, um modo de apropriação, uma adoção e uma transformação pessoais, um intercâmbio que é instaurado em um grupo social. E nesse sentido, chegamos à importância do grupo de congado, essa cultura popular marcada pela vivência de uma tradição, nesse processo onde, invariavelmente, os jovens se encontram. Quando elencamos a compreensão de cultura enquanto ação, produção, e negociação, deixamos claro que entendemos que os jovens não são determinados nem pela tradição que compartilham comunitariamente, nem pelos conteúdos que lhes chegam pela mídia e pela escola, principalmente. Para que haja verdadeiramente cultura, não basta ser autor de práticas sociais; é preciso que essas práticas sociais tenham significado para aqueles que as realizam. Eles são dotados de poder de escolha, que por sua vez *pode* ser guiada por diferentes referências. É esse campo do processo de escolhas que nos interessa, como comunicadores, enquanto espaço que pode ser

trabalhado, não no sentido da manipulação, mas da potencialização e da conscientização. Em nossa investigação, voltaremos nosso olhar justamente para essas manifestações dos jovens, que podem estar vinculadas diretamente a escolhas, mas que também se encontram em suas leituras, posicionamentos, e interrogações.

Outra questão colocada por Hall (2003), é que hoje o local se encontra engendrado ao global, uma vez que “um é condição de existência do outro” (pg. 44). Como nos diz Barbero, as novas tecnologias transformam nossa relação com o espaço e com o lugar, e produzem movimentos que são ao mesmo tempo de integração e de exclusão, de desterritorialização e realocização. Nesse nicho, inaugurado pela internet, interagem e se cruzam lógicas e temporalidades diversas, assim como se entrelaçam os elementos da cultura oral com as intertextualidades da escrita e as intermediações do audiovisual. Concomitante, a globalização também inaugura mudanças importantes, como o processo de inclusão/exclusão, e uma separação profunda entre as lógicas do global e a dinâmica do local, imprimindo assim imensa contradição, uma vez que as duas se encontram engendradas.

E nesse difícil processo, nos deparamos com a questão da identidade e de sua construção em meio a relações de poder, de lutas sociais, de legitimação de culturas e identidades, de fragmentação, desterritorialização e reterritorialização, crescimento dos dispositivos interacionais, maior acesso à informação e à produção comunicacional via tecnologias, maior relação entre culturas, crise da educação formal, do trabalho, entre tantas outras experiências que marcam profundamente nossa existência.

I.1.4 – Para refletir sobre Identidade

É no mínimo instigante pensarmos que há apenas algumas décadas, a “identidade” não estava nem perto do centro do nosso debate, permanecendo unicamente um objeto de meditação filosófica. No entanto, hoje, tem se mostrado um assunto de extrema relevância, desde a modernidade, quando a identidade passou a ser encarada como sujeita a mudanças e inovações. Concordamos com Escosteguy (2001), quando afirma que o tema está relacionado com a reflexão sobre o sujeito e sua inserção no mundo, incluindo aqui como se constrói, se percebe, se apresenta para si mesmo e para os outros.

Como vimos, no encontro da comunicação com os estudos culturais, nos deparamos com a preocupação de muitos pesquisadores acerca do papel dos meios de comunicação na constituição das identidades. Isso porque, como afirma Barbero (in MORAES, 2006), vivemos a revitalização das identidades e a revolução das tecnicidades que têm transformado o espaço da cultura. A globalização econômica e informacional trazem à tona a questão das identidades culturais, étnicas, raciais, locais, de gênero e de idade, que, por sua vez, tem se colocado como um dos mais complexos conflitos internacionais dos últimos anos, ao mesmo tempo que reconfigura a força e o sentido dos laços sociais, e as possibilidades de convivência nos âmbitos nacional e local. Talvez pela complexidade da questão, Hall (2005) acredite que o conceito de *identidade* é muito pouco desenvolvido e compreendido na ciência social contemporânea, o que torna inviável procurar afirmações conclusivas ou fazer julgamentos seguros sobre as alegações e proposições teóricas que têm sido levantadas e refletidas.

O nascimento do “indivíduo soberano” entre o Humanismo Renascentista do século XVI e o Iluminismo do século XVIII, representou uma ruptura importante com o passado, sendo o motor que movimentou todo o sistema social da modernidade. O Iluminismo centra-

se na imagem do homem racional, científico, libertado dos dogmas religiosos e fincado na certeza de ser único e indivisível. Grande parte da história da filosofia ocidental consiste de reflexões ou refinamentos dessa concepção do sujeito, seus poderes e suas capacidades. Descartes, algumas vezes visto como o “pai da Filosofia moderna”, viveu a profunda crise do deslocamento de Deus do centro do universo, em que o ceticismo em relação à metafísica era a força-motriz para os pungentes questionamentos.

O sujeito do iluminismo estava baseado numa concepção da pessoa humana como um indivíduo totalmente centrado, dotado das capacidades de razão, de consciência e de ação. O centro essencial do eu tinha como núcleo a identidade de um sujeito, descrito como masculino. O sujeito sociológico nasce a partir da consciência de que o indivíduo não é autônomo, mas formado na relação com o outro. “O sujeito ainda tem um núcleo ou essência interior que é o ‘eu real’, mas este é formado e modificado num diálogo contínuo com os mundos culturais ‘exteriores’ e as identidades que esses mundos oferecem”, (HALL, 2005: 11).

A identidade dentro dessa concepção faria a ligação entre o mundo pessoal e o mundo público. Projetamo-nos nas identidades culturais e internalizamos seus significados e valores; alinhamos nossos sentimentos subjetivos com os lugares objetivos que ocupamos no mundo social e cultural. Assim os mundos culturais tornam os sujeitos não apenas unificados, como também previsíveis, ou nas palavras de Hall, “predizíveis”. No período ao qual se refere como “pós-modernidade”, composto agora por várias identidades, muitas vezes confusas e contraditórias, o sujeito passa a ser fragmentado, e assume diferentes identidades em diferentes momentos, por vezes de forma contraditória.

Ainda era possível, no século XVIII, imaginar os grandes processos da vida moderna como estando centrados no indivíduo “sujeito-da-razão”, ou “sujeito cartesiano”⁸. Mas à medida que as sociedades se complexificaram, adquiriram um formato mais dinâmico e organizado. Agora, as teorias clássicas liberais de governo, baseadas nos direitos e consentimentos individuais teriam que dar conta das estruturas do Estado-nação e das grandes

⁸ Chamamos de “sujeito cartesiano” a concepção de sujeito racional, pensante e consciente, situado no centro do conhecimento.

massas. Emergiu, então, uma concepção pragmática e estrutural do sujeito. O indivíduo passou a ser visto de forma mais definida no interior das grandes estruturas da sociedade moderna.

O surgimento das ciências sociais dá-se aí e provoca transformações: o indivíduo dotado de vontades, desejos e interesses permanece como a figura central nos discursos da economia e da lei modernas. O dualismo do pensamento cartesiano (razão/desejo) é institucionalizado, passando a ser objeto de estudo da psicologia. A sociologia, por sua vez, fornece uma crítica do “individualismo racional” do sujeito cartesiano. Localizou o indivíduo em processos de grupo e se debruçou sobre o modo como os processos e as estruturas são sustentados pelos papéis que os indivíduos internalizam. Esse modelo sociológico é produto da primeira metade do século XX. Quando, nesse mesmo período, o contexto torna-se mais conturbado, concepções de sujeito e identidade começam a emergir de movimentos estéticos e intelectuais, juntamente ao modernismo. Encontramos, então, a imagem do indivíduo exilado, alienado, isolado.

Descenração do sujeito é a denominação que tem sido dada à perda do “sentido de si”. Deparamo-nos com o deslocamento dos indivíduos de seu lugar no mundo social e cultural e ainda de si mesmos. Hall identifica cinco descentramentos importantes como consequências do iluminismo. O primeiro dá-se a partir da leitura das obras de Marx, interpretadas no século XX de forma a gerar o entendimento de que os indivíduos não podem ser agentes da história, já que sua ação é carregada por condições históricas criadas por outros. A partir dos estudos de Freud e a descoberta do inconsciente, o descentramento torna-se mais preponderante, com a afirmativa de que a identidade, a sexualidade e a estrutura dos desejos são formadas em processos psíquicos e simbólicos do inconsciente, o que joga no chão o conceito de sujeito racional provido de identidade fixa e unificada. Mais tarde, com Lacan, surge a ideia do “eu

interativo”, em que a formação se dá de forma consciente, a partir do “eu no ‘olhar’ do Outro” (Hall, 2005: 37).

A identidade passa então a ser concebida como algo formado ao longo do tempo, através de processos inconscientes, e não como um processo natural existente na consciência, no momento do nascimento. A identidade não estaria, dessa forma, em uma plenitude, mas nas lacunas que são preenchidas por elementos externos a nós. Uma vez que não encontramos em nosso interior a completude que tanto buscamos, apelamos para as relações externas que estabelecemos com os outros e o meio. Somos, então, sujeitos em construção. Somos incompletos. A identidade antes considerada estável, desde seu nascimento, agora é percebida como um depósito particular, quase um quarto de despejo, que o próprio dono administra, guiado por forças maiores, psíquicas.

Psicanaliticamente, nós continuamos buscando a “identidade” e construindo biografias que tecem as diferentes partes de nossos eus divididos numa unidade porque procuramos recapturar esse prazer fantasiado da plenitude. (HALL, 2005: 39).

O terceiro descentramento é associado ao trabalho de Saussure, para quem a língua é um sistema social e não individual. Nesse sentido, ao utilizarmos a língua para expressar nossos pensamentos, também ativamos seus inúmeros significados, que nela estão embutidos. O quarto e principal descentramento da identidade e do sujeito, segundo Hall, ocorre a partir do trabalho de Foucault. O filósofo e historiador destaca um novo tipo de poder, o “poder disciplinar”, que se desdobra ao longo do século XIX, e passa a estar intimamente imbricado ao processo de individualização. O quinto e último descentramento se com o impacto do feminismo, tanto enquanto crítica teórica, como movimento social, uma vez que começou como contestação do lugar social das mulheres e se expandiu, abordando temas como a subjetividade e o processo de identificação. O movimento também questionou a distinção entre “público” e “privado”, colocando para dentro das discussões sociais a sexualidade, o trabalho doméstico, o cuidado com as crianças, entre outros fenômenos restritos ao âmbito

privado. “O feminismo questionou a noção de que os homens e as mulheres eram parte da mesma identidade, a “Humanidade”, substituindo-a pela *questão da diferença sexual*”, (HALL, 2005: 46).

O “sujeito” do iluminismo, detentor de uma identidade fixa e estável, é, assim, descentrado. As identidades do sujeito “pós-moderno” tornam-se abertas, inacabadas, fragmentadas. Na medida em que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, entram em circulação uma grande gama de possibilidades de identificação para os sujeitos. Nesse frenesi identitário, muitos pesquisadores adeptos às ideias da corrente “pós-moderna”⁹, compreendem as identidades como algo a ser inventado, sem qualquer compromisso com a manutenção das mesmas. Os processos identitários funcionariam, assim, quase como um jogo de lego, em que podemos montar diferentes desenhos e desmontá-los no momento que nos for conveniente. O argumento de que as identidades modernas estão sendo fragmentadas é sustentado pela afirmação de que o sujeito moderno é, na modernidade tardia, não somente desagregado, como também deslocado do conhecimento moderno.

Com um conceito similar ao de cultura, Hall entende que a identidade articula passado e presente, estando em permanente construção, sendo atravessada tanto pelos discursos formais, como pelas experiências individuais. Trata-se assim, de ‘chegar a ser’ e de ‘ser’, não sendo algo que já existe, mas estando sujeitas ao contínuo jogo entre história, cultura e poder. Compreendemos, assim, que a sua percepção de identidade se difere da perspectiva pós-moderna, uma vez que nega a existência de algo que se difere de fato da condição moderna, apesar de reconhecer que há descentramentos do sujeito (ESCOSTEGUY, 2001: 151).

⁹ Aprofundaremos essa discussão acerca da pós-modernidade no capítulo “Tradição e Modernidade”.

I.1.5 – Cultura e Identidade cultural

Cuche se posiciona ao afirmar que não podemos confundir as noções de cultura e de identidade cultural, ainda que as duas possuam forte ligação. Para ele, a cultura pode existir sem a consciência de identidade, e as estratégias identitárias podem manipular e modificar uma cultura. Afirma, ainda, que a cultura depende, em grande parte, de processos inconscientes, enquanto a identidade se forja dentro de vinculações conscientes de simbolizações.

Nas ciências sociais, o conceito de identidade cultural surgiu nos Estados Unidos, na década de 50 e se caracteriza por sua polissemia e fluidez. O conceito é forjado na psicologia social que analisava os problemas de integração dos imigrantes. Nesse primeiro momento, a questão da identidade aparece como instrumento que permite pensar a articulação do psicológico e do social em um indivíduo.

A identidade social de um indivíduo se caracterizaria pelo conjunto de suas vinculações em um sistema social. A vinculação a uma classe social, a uma nação, etc., permitindo, assim, que o sujeito se localize em um sistema social e seja localizado socialmente. É importante, porém, termos a dimensão de que também os grupos são dotados de uma identidade, e essa definição social é instrumento tanto de inclusão como de exclusão, uma vez que são parte do grupo aqueles que se encaixam naquela definição e excluídos aqueles que não se adequam a essa definição.

Nesse movimento inicial das discussões, Cuche cita duas correntes principais, a “objetivista” e “subjetivista”. A concepção objetivista descreve a identidade a partir de critérios determinantes, como “(...) a origem comum (a hereditariedade, a genealogia), a língua, a cultura, a religião, a psicologia coletiva (a “personalidade básica”), o vínculo com

um território, etc” (pg. 180). Dentro dessa ideia, um grupo sem língua própria, sem território próprio, ou mesmo fenótipo próprio, não pode pretender construir um grupo etno-cultural ou reivindicar uma identidade cultural *autêntica*. Nessa corrente, encontramos aqueles que compreendem cultura como algo imutável, e que tendem a compreender a identidade cultural como um conceito ainda mais estático. A ‘origem’ seria o fundamento de toda identidade cultural. Esta representação serve de apoio às ideologias do enraizamento e leva à “naturalização” da vinculação cultural. A identidade seria então preexistente ao indivíduo.

A abordagem culturalista, por sua vez, enfatiza a herança cultural e a socialização do indivíduo no interior de seu grupo. Entretanto, o resultado é quase o mesmo, uma vez que se conclui que o indivíduo é levado a interiorizar os modelos culturais que lhe são impostos, sendo a identidade, nesse caso, também preexistente em relação ao sujeito. Cuche também cita a teoria ‘primordialista’ que considera que a identidade etno-cultural é mais primordial, por ser a fonte das primeiras vinculações sociais. O grupo étnico é encarado como o primeiro lugar onde são partilhadas as emoções e as solidariedades mais profundas e estruturantes. Nesse sentido, a identidade cultural é colocada como essencial, uma vez que é transmitida pelo grupo e no seu interior, sem contar com outras referências. A identificação é automática, pois tudo está definido desde seu começo.

Para os subjetivistas, a identidade etno-cultural não é nada além de um sentimento de vinculação ou uma identificação com a coletividade imaginária, em maior ou menor grau. Para estes analistas importa, então, as representações que os indivíduos fazem da realidade social e de suas divisões. Cuche, porém, alerta que levado ao extremo, o ponto de vista subjetivista reduz a questão da identidade a uma questão de escolha individual arbitrária, em que cada um seria livre para escolher suas identificações. O autor considera que a abordagem tem o mérito de considerar o caráter variável da identidade, porém a ênfase apenas em seu aspecto efêmero, não condiz com a relativa estabilidade das identidades.

A concepção de identidade de cunho relacional, proposta por Frederik Barth, compreende o fenômeno através da ordem das relações entre os grupos sociais. A partir desse olhar, a identidade é encarada como uma construção que se elabora em uma relação que opõe um grupo aos outros grupos com os quais está em contato. Dessa forma, para Barth, os integrantes de um grupo não são vistos como definitivamente determinados por sua vinculação etno-cultural, uma vez que são atores que atribuem uma significação a esta vinculação de acordo com a relação situacional em que se encontram. Assim, o teórico entende também que as identidades se constroem e se reconstroem constantemente no interior das trocas sociais. Não há identidade em si, nem mesmo unicamente para si. A identidade existe sempre em relação a uma outra. Ou seja, identidade e alteridade são ligadas e estão em uma relação dialética.

Erving Goffman (1985) também entende que a construção do *eu*, da nossa identidade, é baseada em diferentes interações e realidades experienciadas em nosso cotidiano. Dessa forma, entendemos que a composição da nossa identidade individual não está desvinculada da realidade social, uma vez que nos assumimos indivíduos socialmente formados e construídos. Nossos valores, ideias, compreensões, linguagem, não são somente *nossos*, mas fazem parte de uma construção anterior que nunca estará acabada, e por isso mesmo, estagnada. Construímos-nos em confluência com *outros eus*, e em função disso, representamos diferentes papéis que nos constituem.

Assim, quando tratamos de uma interação social, em qualquer que seja o espaço, projetamos no ato da conversa nosso próprio eu, formado por diferentes *eus*; e não um *eu* uno, estático, fixo. O que projetamos é um *eu* que é. E isso é inevitável já que, certamente, e como afirma o autor, a apropriação de nós mesmos é coletivamente construída. O autor afirma que nossas ações, em presença imediata de outros indivíduos, apresentarão sempre um caráter

promissório, ou seja, seríamos levados a *representar* de diferentes maneiras de acordo com a situação ou coletividade na qual estamos em interação.

Pela leitura de Simon (1979), compreendemos que a identidade é uma negociação entre uma ‘auto-identidade’ que é definida pelo próprio sujeito, e uma ‘hetero-identidade’, ou ‘exo-identidade’, que é definida pelos outros. Assim, em uma situação de dominação, a “hetero-identidade” pode estigmatizar grupos minoritários, levando a uma identidade negativa.

(...) A identidade negativa aparece então como uma identidade vergonhosa e rejeitada em maior ou menor grau, o que se traduzirá muitas vezes como uma tentativa para eliminar, na medida do possível, os sinais exteriores da diferença negativa (CUCHE, 2002: 184/185).

Podemos compreender que a identidade é o que está em jogo nas lutas sociais. E nessa luta, nem todos os grupos possuem o mesmo ‘poder de identificação’, já que isso depende da posição que se ocupa no sistema de relações que liga os grupos. Apenas alguns grupos têm o poder de se nomear e de nomear, como afirma Bourdieu, no artigo *A identidade e a representação*. Bourdieu também afirma que somente aqueles que estão conferidos por poder podem impor uma definição de si mesmos e dos outros, e se fazer reconhecer como fundamentadas essas categorias. Cuche cita, como exemplo, o grupo dominante dos Estados Unidos *WASP (White Anglo-Saxon Protestant)* que classifica os demais americanos como ‘grupos étnicos’, ou ‘raciais’. Dessa forma, negros, chineses, japoneses, portoriquenhos, mexicanos, entre outros, são considerados étnicos e são identificados, sobretudo, por características culturais de seus grupos mais abrangentes e que são colocadas como quase imutáveis. A questão que salta desse exemplo, é que se os grupos não-brancos são raciais ou étnicos, os brancos também não seriam? Por que um grupo pode dizer aos outros, o que são ou como devem ser chamados?

Cuche contribui, efetivamente, para a reflexão que pretendemos aprofundar nessa pesquisa, quando afirma que não é o cientista que deve nomear as identidades, ou controlá-las, mas explicitar os processos de identificação, e elucidar as lógicas sociais que levam indivíduos e grupos a identificar, rotular, categorizar, etc. Essa fala do pesquisador nos desloca dos fatos em si para seus processos, para os desenhos que conformam. Avançando um pouco mais nessa ideia, pensando o que o olhar comunicacional contribui na compreensão desses processos, retomamos uma pergunta do historiador Peter Burke (2003): “A troca é uma consequência dos encontros: mas quais são as consequências da troca?” (77). Essa pergunta me levou, anteriormente, a pensar que mais que as consequências das trocas, *como* elas se dão, parecia uma pergunta mais pertinente para uma investigação comunicacional. O entrecruzamento, então, dessas duas contribuições tornou visível um espaço muito interessante de investigação, que se localiza dentro dos próprios processos, que se atenta ao seu funcionamento, às estratégias para sua manutenção, para sua transformação, para a sua sabotagem.

Para traçarmos discussões relevantes com relação à construção identitária dos jovens congadeiros, nesse contexto, também se faz necessário pensarmos acerca dos próprios jovens, em geral, que têm se articulado em grupos culturais e reivindicado a legitimação de seu lugar no mundo enquanto sujeitos dotados de capacidade de intervenção no mundo, e não apenas de propagadores de violência e irresponsáveis, como muitas vezes são representados pela mídia e tratados pela sociedade de forma geral. Somos instigados a pensar o que significa ser jovem, hoje, e ainda, ser um jovem congadeiro.



Fotografía de Raquel Lara, Outubro de 2011

I.2 – Juventude

Quando escolhemos trabalhar nessa investigação com os jovens congadeiros, percebemos a necessidade de pensarmos mais profundamente na ideia dos jovens enquanto um construto social que tem, cada vez mais, trazido à tona suas singularidades, seus anseios e necessidades sociais. Esse movimento se faz importante, uma vez que para nos aproximarmos das negociações identitárias das quais os jovens congadeiros participam, precisamos compreender melhor a sua localização no mundo contemporâneo. E essa localização é guiada, também, por referências mais gerais que chegam a eles por diferentes meios, mesmo que não participem de movimentos juvenis específicos.

O pesquisador Alexandre Barbalho (2006) afirma que em diferentes contextos brasileiros, encontramos grupos de jovens que têm se organizado para criar e produzir materiais com diferentes linguagens artísticas que difundem seus olhares para o mundo. Segundo o pesquisador, uma grande parte desses grupos atua institucionalmente, enquanto ONG, principalmente, e compõe o espaço dos movimentos sociais. Esses diferentes grupos apontam, de diferentes formas, questões e preocupações similares, que, por sua vez, quase não reverberam nos espaços midiáticos e educativos. Esse movimento dos jovens de difusão de suas produções culturais e artísticas, e mais que isso, de questionamentos, reivindicações e reflexões, tem sublinhado a importância do seu lugar neste mundo e nesta sociedade. É nesse sentido que vamos travar algumas discussões neste capítulo, procurando destacar algumas perspectivas que ajudaram a guiar o processo investigativo junto aos jovens congadeiros; e com as quais estabelecemos diálogos.

Os jovens são abordados enquanto categoria apenas recentemente, em função, principalmente, da percepção da existência de questões e singularidades próprias desse

segmento. Nessa construção, temos compreendido que a juventude possui formas específicas de estar no mundo e de expressar esse estar. Têm surgido políticas públicas, nesse sentido, para garantir à juventude os meios para sua participação social, política, econômica e cultural na sociedade. Segundo dados do UNICEF – Fundo das Nações Unidas para a Infância – divulgados no relatório *Situação Mundial da Infância 2011*, o Brasil pode ser considerado um país jovem, uma vez que mais de 21 milhões dos seus 191 milhões de habitantes são adolescentes¹⁰. Por esse motivo, o UNICEF defende ser essencial ao Brasil atender as necessidades específicas da adolescência em suas políticas. Outros dados compilados inferem que 38% dos adolescentes brasileiros vivem em situação de pobreza, sendo que as crianças e os adolescentes afrodescendentes são os mais afetados – 56%. Segundo o relatório, crianças e adolescentes negros das regiões Sul e Sudeste, onde a pobreza é considerada menor do que nas demais regiões, têm 70% a mais de chances de ser pobres do que os brancos. A organização enfatiza em seu relatório que

A maioria dos adolescentes brasileiros raramente tem acesso às oportunidades necessárias para desenvolver habilidades, competências, conhecimentos e atitudes essenciais a essa fase da vida. Por isso, mesmo diante de um cenário de escassez de oportunidades, o relatório *Situação Mundial da Infância 2011* reforça a ideia de que este é o momento de investir nos adolescentes, já que precisam desenvolver todo o seu potencial para enfrentar os desafios aqui apresentados (UNICEF, 2011: 6).

Esses desafios dizem respeito, pela perspectiva do UNICEF, principalmente, à questão da pobreza, da violência e da evasão escolar. Acreditamos que existam outros desafios igualmente importantes, mas provavelmente esses considerados no relatório foram capazes de chamar a atenção governamental a ponto de contarmos desde 2005, com a Secretaria Nacional de Juventude. Entendemos, assim, que há muito a ser amadurecido e consolidado nessa discussão, a começar pela própria ideia de juventude. É preciso termos clareza de como temos

¹⁰ O relatório *Situação Mundial da Infância 2011* define adolescência como a fase da vida entre 10 e 19 anos de idade, e o Estatuto da Criança e do Adolescente define como a fase da vida entre 12 e 18 anos incompletos. Entretanto, nos deparamos com discussões, principalmente no campo do Serviço Social, que já consideram a juventude e a adolescência como uma fase que vai dos 12 aos 24.

nos referido aos jovens no nosso cotidiano, na mídia, nos processos educativos e políticos e como os jovens têm negociado nessa construção; há espaços que garantem a sua autonomia na construção das identidades, ou esses espaços acabam sendo apenas aqueles criados por eles mesmos? Nesse caso, há meios que garantam a viabilização e a continuidade desses espaços?

E no caso dos jovens congadeiros e de outros jovens que compartilham referências culturais populares tradicionais, há espaço na escola e na mídia para suas referências? Se há, como essas referências são apresentadas, ou trabalhadas? Faz-se importante, aqui, salientar que os jovens congadeiros moram no bairro rural São José do Triunfo, território onde são plasmados os movimentos do congado. O bairro, afastado do centro urbano do município de Viçosa, ao qual pertence, encontra-se no meio do caminho entre o urbano e o rural. E os jovens acabam transitando também por esses dois universos, uma vez que a maior parte deles frequenta roças localizadas nas proximidades do bairro.

Comprendemos que essa referência territorial traz importantes diferenças, em termos de valores, marcas identitárias, temporalidade, entre outras coisas, em relação a jovens urbanos. Entretanto, encontramos poucas referências teóricas e discussões acerca dessa outra realidade da “juventude rural”. Essa lacuna pode nos comunicar muitas coisas; por exemplo, o pouco interesse acerca da realidade rural, praticamente esquecida não apenas pela comunidade acadêmica, mas também pela administração pública. Também nos comunica a necessidade urgente de nos voltarmos para esse universo, e suas particularidades e necessidades. Por fim, nos instiga a pensar as tantas *juventudes* que na verdade compõem o que chamamos aqui de *juventude brasileira*.

Como argumenta Dubet (1996)¹¹, qualquer análise centrada na categoria juventude não pode ter a ingenuidade de postular sua unidade, sobretudo porque, se o estudo de qualquer grupo social ocorrer apenas a partir da ideia de sua homogeneidade, nenhum conjunto social

¹¹ SPOSITO, 2009.

resistiria a esse critério. Grupos podem ser reais sem serem, no entanto, homogêneos e nesse campo o grupo dos jovens é tão construído como são o dos idosos, das mulheres, entre outros. Nesse sentido, é importante estarmos atentos para o que José Machado Pais (1990) aponta como uma tendência das representações correntes da juventude, de tomar os jovens como parte de uma cultura juvenil homogênea. Para o autor, a questão central que se coloca à sociologia da juventude é perceber não apenas o que aproxima os jovens ou grupos de jovens, mas também o que os diferencia, no que diz respeito a expectativas, aspirações, consumos culturais, entre outras coisas.

É interessante pensarmos que a construção de percepções do mundo interfere nas compreensões não somente em torno da juventude, mas do humano. Na infância, por exemplo, o entendimento de cultura como um sistema simbólico, permitiu que alguns pesquisadores, como Cohn, percebessem que a criança formula um sentido ao mundo que a rodeia, e não apenas incorpora o mundo à medida que aprende. “Portanto, a diferença entre as crianças e os adultos não é quantitativa, mas qualitativa: a criança não sabe menos, sabe outra coisa” (Cohn, 2005: 33 Apud SPOSITO, 2009: 39).

Juarez Dayrell se aproxima dessa perspectiva, quando afirma que o jovem é colocado no meio do caminho entre a infância e o mundo adulto, sendo “(...) visto na perspectiva da falta, da incompletude, da desconfiança; é sempre aquele que deixou de ser ou pode vir a ser, mas nunca *aquele que é*” (in LIMA, 2006: 289). É interessante pensarmos, a partir dessa colocação, como os jovens são constantemente negligenciados nos espaços decisórios e de discussão na sociedade e ao mesmo tempo são interpelados, muitas vezes, enquanto responsáveis pelo futuro do país, pelo aumento da violência e do uso de drogas, entre outras coisas.

Como afirma Raúl Zarzuri Cortés (2008), a opinião pública, principalmente os meios de comunicação, em um contexto marcado pelo sentimento de insegurança, acaba por atribuir

a alguns agrupamentos juvenis as mazelas sociais. Enquanto a sociedade se esquiva de seu quinhão de responsabilidade, e alimenta certas obsessões com relação aos jovens que apresentam por vezes posturas hipócritas e míopes, e não percebem que o problema está menos nos jovens e mais na sociedade que temos construído. Cortés se refere em concordância a uma afirmação de Jesus Martín-Barbero (1998), que diz que mesmo nesse momento, em que a sociedade se volta para os jovens, depois dos mesmos terem abalado a ordem hegemônica, não há, na verdade, preocupação com as transformações e transtornos enfrentados por eles, mas uma preocupação em “restaurar” uma certa ordem, desarticulando o jovem do papel de “agente de la inseguridad” e de questionador da ordem social. Ademais, Cortés assinala que nos deparamos, hoje, com jovens ativos e diversos que não podem ser pensados apenas a partir do rótulo de violentos, mas devemos considerar a proliferação de organizações juvenis que promovem iniciativas e criam laços comunitários em torno da construção de culturas que podemos chamar, inclusive, de juvenis.

Marilia Sposito (2009) lembra que vivemos nos últimos 50 anos um processo de mudanças nas relações entre adultos e jovens, o que tem influenciado as instituições tradicionalmente encarregadas da socialização das novas gerações. As mudanças no mundo do trabalho, no tempo livre e no lazer, o uso das tecnologias de informação e de comunicação, entre outras mudanças, provocam impacto sobre os jovens que experimentam esses processos de formas múltiplas. Esse novo contexto, por sua vez, como coloca Cortés, infere a construção de sujeitos diferentes, uma vez que esses contam com um leque maior de possibilidades identitárias, e porque, nesse momento de mudanças, também as instituições tradicionais, como a família, a escola e a Igreja, começam a perder espaço,

(...) possibilitando um tipo de construção identitária que tem como característica se realizar de forma desorganizada, ou a partir de outros tipos de sociabilidade mais culturais (tribos, grupos de jogos, entre outros) – o que nos leva a perceber as identidades como mais precárias, fragmentadas (CORTES, 2008: 6)¹².

Percebemos que a discussão sobre juventude perpassa e é perpassada por diferentes questões que surgem quando nos propomos compreender os contextos nos quais os jovens estão inseridos. A forma como a sociedade percebe a infância, a juventude ou a velhice está intimamente ligada às lógicas que regem seu olhar sobre o mundo e as coisas. Nesse sentido, construiremos nossas discussões com a preocupação de tecermos com o entorno, reflexões mais complexas, para que possamos ao final dessa tessitura, visualizarmos os caminhos possíveis no amadurecimento da construção de políticas públicas de comunicação para a juventude.

I.2.1 – Juventude enquanto objeto de estudo nas ciências humanas

Desde a ciência clássica, no sec. XIX, a construção de conhecimento segue alguns padrões, como dividir e categorizar. Assim, as coisas, os animais e os sujeitos são encaixados em abstrações. Entretanto, alguns pesquisadores e estudiosos vêm apontando que essas abstrações não dão conta de abarcar todos os fenômenos, o que começou a suscitar um olhar de desconfiança para as generalizações. A juventude, ou os jovens, surgiu como categoria que, como diversos outros temas de pesquisa recentes, ainda se encontra em construção, e passa por conflitos em sua conceitualização, principalmente no que se refere à tentativa de alguns pesquisadores em construir uma generalização que dê conta de todas as questões referentes ao tema.

¹² Tradução nossa.

Ao se falar, então, dos jovens como uma ‘unidade social’, como um grupo dotado de ‘interesses comuns’, se cria, ou se constrói, uma categoria manipulável, como nos diz José Machado Pais (1990). Isso porque ao tomar a juventude enquanto categoria susceptível de intervenção administrativa e política se forma no imaginário um grupo com certa unidade dotado de certas necessidades. A questão é até que ponto essas necessidades são realmente reais e se os “problemas” associados aos jovens são percebidos como tais por eles mesmos. Nesse sentido, é preciso termos cuidado, com relação às atividades de pesquisa, para não cairmos em discursos vazios que apenas alimentam e reforçam uma ideia construída de juventude. Para José Pais, nossos esforços precisam se dar no sentido de estabelecer rupturas com essa noção de juventude socialmente construída e desenvolver outra *doxa* mais firme.

Segundo Pais, a adolescência começou a ser abordada como “fase de vida”, na segunda metade do século XIX, quando submergiram dela problemas e tensões que a tornaram objeto de ‘consciência social’. Os jovens começaram a formar grupos de amigos e compartilhar certos comportamentos que foram sendo identificados como parte de uma ‘cultura adolescente’. Essas novas formas de organização e associação juvenis suscitaram preocupações, tanto de educadores como de outros setores da sociedade daquele contexto.

Pais afirma existirem, hoje, duas tendências principais da sociologia da juventude; uma a toma como conjunto social constituído por indivíduos pertencentes a um mesmo momento da vida, prevalecendo a busca dos aspectos mais uniformes e homogêneos; a outra tendência toma a juventude como um conjunto social diversificado, composto por diferentes culturas juvenis, de acordo com o pertencimento a diferentes classes, “diferentes situações econômicas, diferentes parcelas de poder, diferentes interesses, diferentes oportunidades ocupacionais, etc.” (PAIS, 1990: 140).

Na década de 1960, países em vias de desenvolvimento, como Portugal, são marcados pela formação dos contextos urbanos, e pela organização de movimentos juvenis que

indiretamente se colocavam contra as gerações mais velhas e diretamente contra os regimes políticos que não facilitavam a participação dos jovens ao nível institucional. Atualmente, encontramos instituídas algumas possibilidades de participação política dos jovens, no entanto o baixo nível de associação e adesão dos mesmos é uma questão constantemente colocada. Essa é uma questão menos abordada como um “problema” a ser discutido; os “problemas” dos jovens, de uma forma geral, colocados em debate são as dificuldades de inserção profissional, o consumo de drogas, a delinquência, entre outras coisas desta ordem.

De facto, se, nos finais dos anos 60, a juventude era um “problema”, na medida em que era definida como protagonista de uma crise de valores e de um conflito de gerações essencialmente situado sobre o terreno dos comportamentos éticos e culturais, a partir da década de 70, os “problemas” de emprego e de entrada na vida activa tomaram progressivamente a dianteira nos estudos sobre a juventude, que, diria mesmo, quase se transformou numa *categoria económica* (PAIS, 1990: 143).

Assim, hoje, em Portugal e na Europa, de forma geral, a questão trabalhista, o desemprego, mais especificamente, apresenta-se como principal preocupação com relação aos jovens. Além disso, Pais cita a existência de alguns estudos que defendem a passagem de uma ‘socialização de produção’ a uma ‘socialização de consumo’, assim como também indicam a predominância de ‘desencantamento’ e ‘passividade’ entre os jovens. Justamente esses estudos, acabam funcionando como ‘caixas de ressonância’ da mídia, nas palavras de Pais. Para alcançarmos uma abordagem que realmente se aproxime das realidades e das singularidades dos jovens, se faz necessário, como sugere o pesquisador, penetrarmos profundamente no cotidiano dos jovens, em seus diferentes contextos. Assim, poderemos construir outra perspectiva de olhar para a juventude, diferente da que a mídia propõe que, em geral, se volta mais para os aspectos espetaculares das culturas juvenis e para seus fragmentos.

No Brasil, o cenário de construção do conceito de juventude se mostra bastante similar ao cenário descrito por José Pais. Para desenharmos um panorama geral dos estudos

brasileiros em torno da juventude, vamos pontuar algumas reflexões e informações presentes no trabalho organizado por Marília Sposito (2009) e publicado em dois volumes, “O Estado da Arte sobre juventude na Pós-Graduação brasileira” 1 e 2. O trabalho da equipe de pesquisadores teve como corpo de análise as dissertações e teses das áreas de Ciências Sociais (Antropologia, Ciência Política e Sociologia) e Serviço Social, fixando como recorte temporal o período 1999-2006.

No Brasil, segundo Sposito, o tema juventude passou a ter maior visibilidade nos últimos quinze anos como produto da interseção de vários domínios da vida social e da ação de diferentes atores. Os jovens entraram na pauta das políticas públicas como parte da questão social e do crescimento da violência no país, o que instigou a produção de pesquisa acerca da juventude não somente da comunidade acadêmica, mas de Institutos privados de pesquisa, Organizações não-governamentais e Órgãos públicos. Essas produções têm traçado diagnósticos e desenhado retratos da juventude, construindo uma imagem dos jovens brasileiros.

Com a entrada dos jovens na pauta das políticas públicas, surgiram também iniciativas, nesse mesmo período, no âmbito municipal, seguido do federal, de levar os segmentos juvenis para a arena pública. Esses são colocados como atores capazes de ação e de interlocução política, o que cria “uma confluência de demandas e de representações no campo político que se torna uma arena bastante diversificada de iniciativas e de concepções em torno da questão juvenil no país” (SPOSITO, 2009: 17).

Marília Sposito considera que a maior parte das pesquisas está voltada para as condições juvenis urbanas, sobretudo das grandes regiões metropolitanas. A predominância de investigações sobre a vida de jovens em grandes metrópoles não apenas caminha para generalizações apressadas sobre a juventude brasileira, como se distancia e fecha os olhos para as condições de vida das pequenas cidades e, principalmente das zonas rurais.

Assim como na Europa, também a violência é um aspecto constantemente abordado quando se trata de juventude no Brasil, como sendo quase uma questão inexorável. E é sob o registro e destaque da violência que a esfera pública tem construído uma imagem dos jovens brasileiros, mais especificamente da juventude pobre, urbana, negra e masculina. Conseqüentemente, a maior parte das ações políticas é voltada para o controle e contenção de riscos, a partir de programas e projetos educativos, sociais e culturais, por sua vez mais como forma de “combater” a delinqüência do que como política pública para a juventude, compreendendo que esta segunda prescinde de um real interesse em criar, organizar e desenvolver possibilidades e espaços nos quais os sujeitos tomem consciência de si, do mundo e de suas potencialidades.

Na contramão dessa tendência generalizante, a autora observa uma recente diversidade temática na produção discente, o que indica que outras formas de conhecimento da realidade dos jovens em nosso país estão sendo pensadas. E apesar da violência ser uma questão sublinhada no senso comum, Sposito afirma que as relações entre os jovens e as múltiplas violências, sobretudo no ambiente das redes criminosas das periferias ainda são pouco investigadas.

O tema demanda um adensamento teórico ao lado da construção de problemáticas de pesquisa não assentadas em polaridades que, de um lado, reiterem o imaginário popular de uma juventude pobre violenta e perigosa e, de outro, considerem esses segmentos apenas como vítimas de desigualdades, não sendo, nesse caso, atores capazes de produzir orientações e algumas escolhas em suas trajetórias de vida (SPOSITO, 2009: 29).

Outra consideração de Sposito, que nos traz importante contribuição, diz respeito à percepção de uma carência de estudos que tratem de aspectos mais transversais da vida dos jovens e que dialoguem com diferentes âmbitos e espaços de construção identitária, como a família, escola, o trabalho, as relações de amizade, a vida no bairro, entre outros. Essa transversalidade, integrando vários aspectos da experiência cotidiana, pode ter o bairro ou a

cidade como ponto de partida, articulando práticas socializadoras ou da sociabilidade ou mesmo de ambas.

I.2.2– O estudo de Juventude na Comunicação

Denise Cogo e Pedro Gomes (2001) esclarecem que no campo da Comunicação, o interesse pelos estudos sobre a juventude/adolescência é despertado sobretudo a partir dos anos 1950 com o que Edgar Morin denomina *cultura infanto-juvenil*. Os jovens, nos países capitalistas, se encontram com a possibilidade de ter maior autonomia diante da sociedade e da família, e uma relativa independência financeira que lhes permite consumir e criar espaços próprios de encontros e lazer.

No capítulo dedicado à temática *Juventude, Mídias e TIC*, Maria da Graça e Jacintho Setton esclarecem que entre os temas *Novas Mídias, Velhas Mídias, Recursos Pedagógicos e Imagens e Representações*; foram encontrados 74 dissertações e teses. Setton salienta que nos estudos voltados para as *velhas mídias* o jovem ou o adolescente não é abordado como passivo, mas como um receptor com capacidade crítica e de ressignificação das mensagens recebidas. Além disso, a TV é vista com um grande poder socializador, e de transmissão de papéis sociais que são apropriados pelos jovens, principalmente.

Com relação às pesquisas acerca dos usos das novas tecnologias, Graça e Setton ressaltam que, de uma forma geral, os trabalhos analisados desenvolvem uma argumentação positiva; uma abordagem diferente das discussões acerca da TV, uma vez que as reflexões sobre o caráter ideológico da mídia é bem menor nas reflexões acerca das *novas mídias*.

Enquanto a programação televisiva é vista com um poder manipulador muito grande, as TICs são vistas como um recurso pedagógico potencialmente desconhecido, mas prontamente aceito como fonte de acesso ao conhecimento e a novas formas intelectuais, sensitivas e cognitivas (SPOSITO, 2009: 74).

Assim, a discussão sobre o caráter alienante da TV, que não desenvolve potencialidades educativas, não aparece quando se discute o computador e suas possibilidades. O computador e a internet são abordados como espaço de emancipação, de produção e de interatividade. Segundo os pesquisadores, a internet é compreendida, ainda, como um espaço de autonomia, uma vez que provoca estímulos e motiva a criatividade nos jovens, dessa forma, o computador é encarado como um instrumento quase indispensável para a produção e transmissão do saber contemporâneo.

Essa perspectiva muito nos preocupa, visto que se mostra demasiado ingênua e otimista. Não que a internet e o computador não tragam grandes potencialidades e maiores possibilidades de autonomia, interatividade e produção. Entretanto, essas possibilidades ainda não são reais para grande parte dos usuários que se limitam ao uso de redes sociais e bate-papos. Também quase não se sublinha uma questão central na supervalorização da internet, que é a da democratização do acesso ao espaço da cibercultura. Apesar de termos cada vez mais pessoas conectadas, sabemos que essa não é uma realidade tão geral, a ponto de afirmarmos o jovem enquanto sujeito que domina essa tecnologia e faz uso da mesma, de modo que seu cotidiano, seu processo de aprendizagem, socialização e produção subjetiva são profundamente marcados por essa presença. Além disso, não se fala da internet também como espaço onde encontramos conteúdos hegemônicos e orientações nas “navegações”, e não apenas “pura criação” e “autonomia”.

Graça e Setton puderam identificar ainda outro grupo de estudos que se volta para a análise das imagens que as mídias constroem sobre a juventude. Nesses estudos entende-se que a mídia possui um poder informativo e formativo, sendo parte importante da construção perceptiva do receptor. Majoritariamente, os trabalhos concluem que a mídia constrói estereótipos acerca do jovem, reforçando o poder de socialização destes veículos.

É possível considerar que, desta forma, existiria um certo consenso de que as mídias seriam propagadoras de imagens juvenis já cristalizadas no social. Desta feita, a perspectiva do diálogo entre o público e a produção midiática é contemplada, ainda que se enfatize o caráter manipulador dos meios de comunicação de massa. Em outras palavras, as mídias não seriam vistas apenas como construtoras, mas também como difusoras de valores (SPOSITO, 2009: 76).

Os autores também consideram ainda pouco desenvolvida a discussão e a pesquisa em torno da capacidade do receptor de gestar seus processos criativos. Para eles, ainda se enfatiza o caráter manipulador, e em algumas abordagens determinante, da cultura das mídias no universo jovem. Neste sentido, aconselham uma postura que consiga desenvolver novos olhares sobre as diferentes possibilidades de usos dos recursos e conteúdos da cultura da mídia. Segundo Cogo e Gomes, a preocupação sobre os efeitos dos valores e comportamentos difundidos pela cultura de massa concentra-se no jovem enquanto consumidor. Essa questão se mostra central para os teóricos da cultura de massa, cuja produção assume caráter de denúncia sobre a capacidade manipuladora e alienante da cultura de massa.

Contemplada por Morin, essa reelaboração ativa situa-se no bojo do que ele denomina de ambivalência da cultura juvenil, relacionada à aparente contradição que caracteriza, de forma mais ampla, essa etapa da vida, ou seja, a busca da autenticidade e, simultaneamente, a busca da integração na sociedade. A problemática juvenil ou adolescente, assim recolocada em uma perspectiva histórica, articula-se em torno da dupla noção de tendência e contratendência, que explica a trajetória de uma geração que participa da cultura de massa e ao mesmo tempo busca dela diferenciar-se (COGO e GOMES, 2001: 25).

Concordamos com Morin, quando diz que a juventude, de um lado encontra-se economicamente integrada à indústria cultural a partir do consumo de produtos; e, por outro se contrapõe e se revolta, articulando movimentos que expressam de diferentes formas a discordância com os modelos e padrões sociais de consumo e comportamento. Segundo Cogo e Gomes, “Morin compreende essa contratendência como possibilidade de tomada de consciência crítica do público jovem, pondo em discussão seus conteúdos e também sua função e seu modo de participação”, (pg. 25). Dessa forma, percebemos a importância de se incentivar a formação desses grupos e as possibilidades dos mesmos se expressarem, valendo-

se da ampla gama de tecnologias da comunicação e da informação, tão aclamadas e, no entanto ainda tão limitadas em seu acesso.

Juarez Dayrell e Áurea Carolina, em LIMA (2006), afirmam que nos últimos anos, e de forma cada vez mais intensa, os jovens têm encontrado na cultura uma das principais e mais visíveis formas de comunicação, a partir da qual se expressam e se posicionam diante de si mesmos e da sociedade.

O teatro, a dança, a música, o corpo e seu visual, programas em rádios comunitárias, fanzines, vídeos, entre outras formas de expressão, têm sido os mediadores que articulam grupos que se agregam para produzir uma peça teatral ou um “som”, um clip ou um zine, trocar ideias, postar-se diante do mundo e até mesmo realizar projetos de intervenção social (LIMA, 2006: 287).

Pesquisas na Europa e no Brasil apontam que a fruição e a produção cultural, em especial as que ocorrem em torno da música, vêm se tornando processos privilegiados de constituição dos jovens como atores sociais. Essa atuação articula identidades e referências na elaboração de projetos de vida individuais e coletivos, além de ser uma forma de participação social, por meio da qual os jovens buscam intervir na sociedade. Hoje, no Brasil, podemos citar o *hip hop*, o *rap* e o movimento *punk*, como principais grupos que procuram se posicionar socialmente de forma politizada, em diferentes níveis. Esses grupos são formados, majoritariamente, por jovens de periferias urbanas. Para esses grupos, a cultura e a arte se mostram como principais espaços de construção identitária.

Por intermédio da arte que desenvolvem, dos shows que fazem, dos eventos que culturais que promovem, eles colocam em pauta, no cenário social, o lugar do pobre. Eles querem ser reconhecidos, querem visibilidade, desejam ser “alguém” num contexto que os torna “invisíveis” – um ninguém na multidão (LIMA, 2006: 294).

Na opinião de Dayrell e Carolina, a inserção no universo cultural assume uma importância central para a vivência e a formação dos jovens. A arte possibilita o desenvolvimento de práticas, relações e negociações e a criação de seus próprios espaços, de forma mais autônoma. Dessa forma, eles recriam as possibilidades de entrada no mundo

cultural e se deslocam do lugar de espectador passivo, colocando-se como criadores ativos. Os pesquisadores também destacam a criação, no cenário da juventude belo-horizontina, de meios de comunicação de caráter artesanal e efêmero nos processos de mobilização cultural da periferia de Belo Horizonte/MG, o que assinala a grande potencialidade da cultura e das mídias enquanto lugares de produção independente e de formação dos jovens.

Rosa Bueno Fischer (2005) também se volta para essas práticas alternativas midiáticas dos jovens e, a partir de Foucault, tem definido o termo ‘dispositivo pedagógico da mídia’ como aparato discursivo e também não discursivo, uma vez que nele se produzem e circulam saberes e discursos e por estar em jogo nesse aparato uma complexa trama de práticas, produções e consumos.

Para Foucault, não se trata *sempre* de relações de poder, de aprisionamento dos sujeitos, de controle, de disciplinamento e vigilância dos corpos. Ele nos mostrou que, simultaneamente ao reforço de controles, há a produção de resistências, em acordo com estratégias de poder e saber, que podem ser descritas em análises sobre modos de publicização da vida privada e de pedagogização midiática (FISCHER, 2005: 2).

Comprendemos que o sujeito está constantemente submetido a relações de poder e de controle, entretanto essas relações não são absolutas, e, em suas práticas, o indivíduo pode olhar para si mesmo, se conhecer e construir verdades sobre si mesmo. E é essa complexidade, segundo Fischer, que indica possibilidades de ultrapassar o controle.

Ao lermos em Soligo (2005)¹³ a constatação de que os adolescentes acabam se distanciando do universo cultural escolar e se conectam, através das mídias, às culturas juvenis, na busca de identidades culturais diferentes daquelas oferecidas pela escola e pela família, percebemos não apenas a indicação da incompatibilidade pedagógica da educação formal com a juventude atual, mas também a existência de inúmeras estratégias e articulações construídas pelos jovens, para a garantia da construção de seus repertórios de identificação identitária. Como também nos diz Jesús Martín-Barbero (in MORAES, 2006), a escola está

¹³ SPOSITO, 2009.

deixando o posto de único lugar de legitimação do saber, diante à variedade de saberes que circulam em outros espaços e por outros meios, de forma difusa e descentralizada. Esse, segundo Barbero, é o maior desafio que a comunicação contemporânea propõe ao sistema educativo.

Lembramo-nos aqui das contribuições de Beatriz Sarlo (2000) quando afirma que os jovens não encontram mais nos espaços tradicionais, como a escola, onde anteriormente a juventude reconhecia marcas culturais, quase nenhuma identificação cultural, o que inviabiliza a possibilidade de transmissão cultural. A autora coloca algumas questões centrais na discussão sobre a escola que, para ela, não é apenas um instrumento de dominação. Sarlo nos diz que a escola eliminou perfis culturais muito ricos, mas essa imposição também converteu os imigrantes em “(...) cidadãos e não em membros de guetos étnicos onde as diferenças culturais permaneciam inatas, assim como a desigualdade entre nacionais e estrangeiros, entre membros de diferentes religiões ou diferentes etnias” (pg. 117).

Entretanto, o processo educativo pelo qual passaram os imigrantes e nativos (indígenas) não justifica de forma alguma a “eliminação” de perfis culturais. Na verdade, o processo de socialização e de consolidação das identidades nacionais ocorreu de forma tão pouco, ou quase nada, respeitosa, porque a humanidade parece ainda hoje não compreender a alteridade e muito menos praticá-la. E esse se delinea um dos maiores desafios contemporâneos, quando nos deparamos com a possibilidade de acesso e de divulgação de tantas culturas, pensamentos e costumes. Não importa quão amplo é o acesso, se a sociedade não está preparada para conviver com ele.

A escola, sem dúvida, não ensinava a combater a dominação simbólica, mas proporcionava as ferramentas necessárias à afirmação da cultura popular sobre bases distintas, mais variadas e mais modernas que a da experiência cotidiana e os saberes tradicionais (SARLO, 2000: 118).

É certo que a escola possibilita o acesso a certas ferramentas cognitivas importantes no encontro das culturas populares com caminhos de independência e de legitimação. Entretanto o encontro com esse caminho não é facilitado, ao contrário, é muitas vezes desencorajado pela escola que se prende à sua didática oficial distanciada das vivências cotidianas e profundamente comprometida com os objetivos padronizantes do Estado e, mais tarde, do mercado. A escola mostra-se, sim, um espaço potencial de transformação social, no entanto é preciso ser revisitado, resignificado e também transformado pela sociedade. E somente realicerçada na alteridade, a escola poderá ser um espaço de real transformação.

As potencialidades e, ao mesmo tempo, as amarras que acompanham os processos educativos formais, possui muitas semelhanças com os espaços midiáticos que também se mostram espaços privilegiados de construção de conhecimento e produção de expressividades, mas que, no entanto, são limitados por padronizações e regras ditadas por um grupo privilegiado socialmente e politicamente.

Fischer (1986)¹⁴ considera que a audiência infanto-juvenil toma frequentemente a televisão como ponto de partida para falar do que lhe é mais caro de suas próprias vidas, seus sentimentos, a repressão que sofrem, a violência cotidiana de muitas vezes não serem ouvidos e de viverem a imposição de normas e valores que não sabem de onde vieram.

A associação de momentos de suas vidas com o fenômeno televisivo conduz os espectadores infanto-juvenis a explicitarem, por exemplo, que a televisão, assim como a sociedade, não atendem suas necessidades ou expectativas. Principalmente os adolescentes chegam a relacionar a indiferença da TV à indiferença de outros setores da sociedade no entendimento de seus anseios e projetos de vida (COGO e GOMES, 2001: 27).

Fischer observou o quanto grupos jovens são interpelados por discursos dominantes que estimulam um excessivo narcisismo. Os jovens, assim como os demais públicos, são constantemente convidados pelas diferentes mídias a voltar-se para si mesmos, para seu

¹⁴ COGO e GOMES (2001).

corpo, para suas preocupações mínimas e cotidianas, bem mais do que para qualquer outra questão mais ampla, do ponto de vista político e social. E nesse sentido, Fischer questiona:

Como pensar em práticas coletivas de existência, se a ordem é a competitividade acirrada, generalizada, a qual, por sua vez, coloca no centro a disputa pelo corpo mais belo, mais jovem e mais “trabalhado”? Como incentivar o olhar generoso sobre o outro, a escuta do outro, quando todo o investimento se faz no sentido de apresentar aquilo que é da ordem do público como um fardo indesejável (FISCHER, 2005:45)?

Como nos diz a autora, o curioso é que em nossa sociedade alimentamos a necessidade de sermos ouvidos e vistos no espaço público (da mídia), uma vez que acreditamos que isso irá nos garantir uma espécie de realidade. E nessa forma de integração com o mundo, principalmente agora com a cibercultura, tenta-se estar todo o tempo *online*, visível enquanto indivíduo. Para isso, os internautas disponibilizam informações do âmbito privado, acerca de seus gostos, afazeres e consumos; como uma forma de se perceber representado e inserido na mídia.

Essa ansiedade em se sentir inserido, talvez se dê por ser a mídia ainda muito pouco plural e democrática, sem espaços em sua programação e pautas para os grupos e referências culturais que compõem as identidades dos sujeitos e cidadãos. A mídia, em geral, oferece alguns padrões, modelos e estereótipos que acabam constituindo as únicas opções de identificação para muitas pessoas que não acessam outras referências e que ainda sofrem com a discriminação e a deslegitimação de referências culturais locais e de âmbito familiar. Se de um lado começamos a encarar uma crise antagônica entre local e global, por outro lado nos deparamos com inúmeras possibilidades diferentes que parecem se deslocar de um extremo a outro. Parece que quanto mais conhecemos o “outro”, ou o “altero”, mais sentimos necessidade de aprofundarmos em nossa própria história, em nossas próprias referências.

Jésus Martin Barbero nos fala que

(...) não é possível habitar no mundo sem algum tipo de ancoragem territorial, de inserção no local, já que é no lugar, no território, que se desenrola a corporeidade da

vida cotidiana e a temporalidade – a história – da ação coletiva, base da heterogeneidade humana e da reciprocidade, características fundadoras da comunicação humana, pois, mesmo atravessado pelas redes do global, o lugar segue feito do tecido das proximidades e das solidariedades (BARBERO, 2003: 58/59).

Barbero também nos fala que os processos e práticas da comunicação coletiva põem em jogo não unicamente os deslocamentos do capital e as inovações tecnológicas, mas também profundas transformações na cultura cotidiana das maiorias: nos modos de se estar junto e tecer laços sociais, nas identidades que plasam tais mudanças e nos discursos que socialmente os expressam e legitimam. Dessa forma, a comunicação é percebida como cenário cotidiano do reconhecimento social, da constituição e expressão dos imaginários a partir dos quais as pessoas representam aquilo que temem ou que têm direito de esperar, seus medos e suas esperanças. Assim, nos meios de comunicação não apenas se reproduz ideologia, mas também se faz e refaz a cultura, se recria narrativas.

A participação é encarada como um exercício de fortalecimento da cidadania e de inserção social. Sendo assim, entendemos também a necessidade de termos clareza da diversidade existente quando tratamos de juventude. Os jovens se diferenciam por gênero, raça/etnia, orientação sexual, regionalidade, religiosidade, aspectos socioeconômicos e territoriais; e essas diferenças precisam ser contempladas pelas políticas públicas.

No que se refere à formulação de políticas públicas para a juventude, vale ressaltar que se trata de uma ação que demanda, em primeiro lugar, ampliar a compreensão que se tem acerca dos jovens, principalmente aqueles da periferia. Torna-se necessário escutá-los, ver nas práticas culturais e nas formas de sociabilidade que desenvolvem traços de uma luta pela sua humanização, diante de uma realidade que insiste em desumanizá-los. Na perspectiva do protagonismo juvenil, torna-se fundamental tomá-los como parceiros na definição de ações que possam potencializar o que já trazem de experiências de vida, e isso será tão mais produtivo e legítimo quanto mais envolvimento e participação autônoma dos jovens houver em espaços de interlocução e construção coletiva. Os jovens formam um grupo especialmente

atingido pelas ligeiras transformações nos cenários da sociedade contemporânea e torna-se urgente, cada vez mais, compreender seus códigos e suas formas de vida cotidiana.

Nesse contexto, em nossa investigação nos voltamos para a realidade de um grupo de dezesseis jovens que integram a Irmandade da Banda de Nossa Senhora do Rosário, ou o congado do Fundão, como é conhecido, e buscamos perceber estratégias de negociação dos jovens no processo de sua construção identitária. Contamos, aqui, com, principalmente, uma situação-chave que é sua vivência comunitária em um grupo da cultura popular tradicional. Para além, então, das estigmatizações e estereótipos construídos acerca do jovem, esses congadeiros precisam enfrentar essas simplificações em torno da manifestação que lhes traz importantes referências identitárias.

I.3 - Tradição e Cultura popular nas águas da Contemporaneidade¹⁵

Nesse momento, vislumbramos grandes e importantes interrogações no ambiente das culturas populares tradicionais. Dentro das manifestações, além da preocupação dos *guardiões da memória*¹⁶ com a continuidade das tradições e com o menor interesse dos jovens, de uma forma geral, percebemos também a mudança de postura de alguns grupos que têm se inserido em espaços sociais e políticos. Essas mudanças parecem ser reações às políticas culturais de governo que tem se preocupado com as discussões em torno do patrimônio histórico imaterial, incentivando a pesquisa, o apoio e a documentação das diversas manifestações culturais dos territórios brasileiros. Nesse movimento, a academia e grupos artísticos também têm se voltado mais para tradições culturais, despertados por interesses específicos às suas linguagens.

Acontece que esse interesse e preocupação generalizados pelas manifestações tradicionais têm interferido direta e indiretamente nos cenários desses grupos, que começam a ocupar outros espaços que não o do ritual, o que também interfere na compreensão do próprio ritual e de seu significado para a comunidade. Também vislumbramos o começo de uma mudança significativa na compreensão da sociedade acerca dessas manifestações, de forma especial as afrodescendentes e as indígenas, alvos de maiores preconceitos.

¹⁵ Referência ao I Encontro MORINGA *Bebendo da tradição nas águas da contemporaneidade*, organizado pelo grupo Interdisciplinar de Pesquisa sobre cultura popular, Gengibre (21 a 25 de agosto de 2006).

¹⁶ Entendemos os *guardiões da memória*, como chama Olga Von Simson (1997), uma das cuidadosas pesquisadoras da memória, como importante elo entre passado e presente. Segundo ela, nas sociedades primitivas toda a sabedoria e a detenção do conhecimento estavam sobre estes que passavam suas memórias adiante por meio dos contos, mitos, cantos, danças, rituais e crenças transmitidas a eles por seus antepassados. Acredita-se que ao repassar essa memória os anciãos geram uma *memória coletiva* e garantem a perpetuação de sua cultura. Eles têm a missão de formar discípulos que valorizem e preservem a cultura popular e a memória de sua região. Assim as tradições populares brasileiras se perpetuam através das memórias subterrâneas, das memórias coletivas da comunidade ou através da memória individual de um ancião da memória, detentor dos saberes ancestrais.

Assim o cenário das culturas populares tradicionais se redesenha, de forma não consensual, envolvendo e sendo envolvido por questões construídas por diferentes grupos que, por sua vez, possuem diferentes perspectivas e objetivos com relação às manifestações. Dentro dessa polifonia, os próprios grupos se veem obrigados a refletir acerca de seus rituais, de seus papéis na sociedade e em suas próprias comunidades, além do papel da sociedade nas manifestações.

No cenário da cultura brasileira, encontramos diversas manifestações populares, cujas origens estão fundadas na época da colônia. Essas manifestações possuem sentido profundo que é compartilhado pela comunidade que as vivencia, e em seus caminhos, precisaram e precisam, ainda hoje, encontrar meios para cuidar de sua base, a partir da qual resistem e cultivam sua identidade, sua solidariedade, sua tradição.

I.3.1 – Tradição

Foucault (1992) esclarece que, até o fim do século XVI, a semelhança desempenhou um papel construtor no saber da cultura ocidental. A partir dela se conduziram a interpretação dos textos e a organização do jogo dos símbolos. A partir dela, também, foi possível o conhecimento das coisas visíveis e invisíveis e sua representação. Dessa forma, o saber era constituído e alcançado a partir de práticas, em que a “magia das similitudes” traçava as curvas da compreensão dos mundos tangível e intangível. Esse conhecimento era transmitido como herança cultural através da tradição.

Ao fim desse século e início do século XVII, a dependência do saber para com a semelhança se desfaz. O fim da magia das similitudes, entretanto, não significa que deixamos

de produzir saber e conceber o mundo a partir do jogo de símbolos, tampouco que deixamos de transmitir e vivenciar as tradições. Ao contrário, temos nos despertado ainda mais para discussões em torno da tradição, principalmente nesse momento de transição da modernidade para outro momento ainda obscuro e incerto, mas que entendemos se mostrar marcado por potencialidades que podem inferir grandes transformações.

O geógrafo Patrício Pereira Alves de Souza (2011), em sua dissertação de mestrado “Corpos em Drama, Lugares em Trama: gênero, negritude e ficção política nos Congados de São Benedito (Minas Novas) e São José do Triunfo (Viçosa) – MG”, fala sobre o destaque que a temática da tradição tem alcançado, na atualidade, dentro das ciências sociais. Na opinião do geógrafo, esse fenômeno dá-se, provavelmente, porque ela envolve questões que ainda precisam ser percebidas e pensadas; e devido à aceleração das transformações que os processos sociais têm vivenciado no que diz respeito à configuração da realidade.

É claro que as relações sociais sempre passaram por mudanças, entretanto é perceptível que o mundo moderno se instaurou junto a importantes reconfigurações que trazem o sentimento ambíguo de desejar o novo e ao mesmo tempo reivindicar e a segurança das tradições. Esse sentimento, como acredita Eric Hobsbawm (1997), despertou e ainda tem despertado a necessidade de invenção de novas tradições e de reinvenção das já existentes.

A palavra tradição vem do latim *traditio*; o verbo *tradire*, significa entregar, passar algo a outra pessoa, ou de geração para geração, podendo ser compreendida como o conjunto de valores dentro dos quais se estabelecem as comunidades. A partir da leitura de Doralice Maia (2001), Souza (2011) nos diz, ainda, que o termo faz referência ao ato de transmissão. E voltando-nos, ainda, para o uso do termo no senso comum, percebemos ser recorrente a noção de costume, ou hábito.

Entretanto, compreendemos como aponta Eric Hobsbawm (1997), que a tradição se distingue das convenções e da rotina, uma vez que não possui o sentido pragmático do

costume, mas um sentido ideológico. Assim, uma tradição, mesmo quando inventada, tem como base seus rituais, o que confere maior complexidade. Compreendemos, por fim, como afirma Sousa, que as tradições são processos de ritualização que constituem aos grupos envolvidos um sentimento comum alicerçado no passado correlato. Essas ritualizações, por sua vez, possuem nos símbolos os elementos que carregam e exprimem um tom histórico justificador de práticas, disposições, motivações e sentidos para a existência coletiva. E enquanto experiência cíclica, a tradição, mesmo que faça referência ao passado, se realiza no presente e, por isso, se aproxima dos elementos da memória e da identidade.

O estado de Minas Gerais é difundido como um estado tipicamente tradicional e conservador. O interior do estado, e mais especificamente, as pequenas cidades, é ainda mais referenciado a partir dessa ideia. Como nos diz Edmilson Pereira e Núbia Gomes (1992), o conservadorismo em Minas Gerais, comumente, faz referência à metáfora das montanhas. Circula, assim, no imaginário brasileiro, de uma forma geral, a ideia de que o mineiro permanece como as montanhas que o circunda: Isolados em suas terras cercadas por montanhas e serras, sem saída para o mar, os mineiros manteriam suas tradições.

Também é perceptível a forte ligação com tradições ibéricas e negro-africanas. Segundo os autores, a ligação com a religiosidade no período colonial, contribuiu para a construção de uma memória e de uma tradição que hoje são reconhecidamente mineiras. Entretanto, os pesquisadores nos lembram que esse processo se estabeleceu em um contexto que foi perpassado, também, pelo movimento progressista.

Embora o intercurso se tenha estabelecido com o progresso – quando as estradas fazem os caminhos do homem, o rádio e a televisão eliminam as distâncias – a força secular de uma resistência às inovações faz barreira contra as mudanças. O conservadorismo da linguagem – mesmo quando se desdobra em neologismos motivados pelo contexto sócio-cultural – reflete a visão de um modelo cultural dos antepassados (PEREIRA e GOMES, 1992: 235).

O modelo cultural dominante encontra-se ligado diretamente com os valores progressistas, positivistas e modernos, e, hoje, apresenta um perfil voltado para o

desenvolvimento tecnológico e o mercado de bens de consumo. O crescimento das áreas urbano-industriais atesta a existência de um Brasil moderno, real, embora limitado, ainda, a parcelas da população. Simultaneamente, estabelece-se um contraponto com um Brasil de valores arcaicos, também real, que atinge grande contingente populacional das áreas rurais e periferias urbanas.

Os autores relatam, na obra “Mundo encaixado” – de onde citamos o trecho acima –, por meio de ensaios, considerações acerca do Projeto *Minas & Mineiros*, que atingiu 222 municípios em Minas Gerais. Com a leitura desses ensaios compreendemos melhor as nuances identitárias dos mineiros, de forma geral, entendendo que, principalmente por sua extensão territorial e por esse fazer divisa com outros seis estados, Minas Gerais é perpassado por várias mineiridades. Compreendemos que o conservadorismo, acaba tendo papel fundamental na formação e manutenção da cultura popular, uma vez que se mostra como mais um elemento de resistência. Em uma citação de um dos mineiros entrevistados ao longo da pesquisa, “Permanecer é a lei da montanha”, percebemos uma ideia quase de sobrevivência diante de um mundo e uma sociedade sempre em movimento. Valoriza-se a manutenção da cultura dos ancestrais, mas não em um sentido de comodismo ou passividade; muito pelo contrário, entendemos que a escolha de permanecer é “(...) muito mais um *não querer mudar* ativo (...)” (pg 235).

Pereira e Gomes citam o pedido da “benção”, muito comum na comunidade de São José do Triunfo, como aspecto do modelo arcaico. O ato de pedir a benção indica respeito para com os mais velhos ou outras pessoas que demandam tal reverência. Essa atitude traz em si um caráter conservador, uma vez que é passada de geração para geração. A manutenção do ato de pedir a benção estabelece um sentido de totalização, que vincula velhos e novos, adultos e crianças, passado e futuro. A preservação das antigas atitudes amplia a dimensão

existencial dos indivíduos que lhes darão continuidade. A totalidade implica o aprendizado de que não há o antigo sem o novo e vice-versa.

A hierarquização indica as posições dos indivíduos na grande escala do cosmo: pais abençoam filhos, estes solicitam a benção; pais se inclinam ante os avós, estes reverenciam os ancestrais distantes. A reverência e o respeito são maiores à proporção que são mais antigos os valores representados no indivíduo (PEREIRA e GOMES, 1992:156).

Podemos subentender na tradição que valoriza o pedido da benção, a importância da obediência. Muitos velhos, inclusive os guardiões da memória do congado de São José do Triunfo, queixam-se da desobediência dos mais novos, principalmente dos jovens. A obediência, por sua vez, implica o conhecimento das regras sociais e é parte importante na manutenção da ordem do mundo, uma vez que reforça o lugar dos sujeitos em relação ao grupo. A desobediência, dessa forma, perturba a organização social, e incita a organização de nova ordem, fenômeno resistido pela tradição, que só lentamente se adapta às transformações.

Muito por conta da própria dinâmica da tradição, de resistência ao novo e de permanência dos laços e elementos simbólicos, tendemos a relacioná-la ao espaço rural. Pereira e Gomes afirmam que há uma relação próxima entre cultura popular e espaço rural, em Minas Gerais. E essa afirmação nos faz lembrar a relação, explicitada pelos pesquisadores, dos mineiros com a tradição. Essas relações ficam muito fáceis de ser percebidas, quando transitamos o interior do estado e conhecemos suas roças, lugarejos e quintões. Compreendemos que pensar acerca da tradição em Minas Gerais pode nos fazer passar pela cultura popular e pelo rural.

I.3.2 – Culturas populares

Com a leitura de Peter Burke (2005), aprendemos que a ideia de *cultura popular* ou *Volkskultur* se originou no mesmo lugar e momento que a de *história cultural*: na Alemanha do final do século XVIII. Canções e contos populares, danças, rituais, artes e ofícios foram descobertos pelos intelectuais de classe média nessa época. No entanto, a história da cultura popular foi deixada aos amantes de antiguidades, folcloristas e antropólogos. Só na década de 1960 um grupo de historiadores acadêmicos passou a estudá-la (BURKE, 2005:29).

Carlos Ginzburg, em *O queijo e os vermes*, nos diz que a disciplina que foi se autodefinindo como folclore, antropologia social, história das tradições populares, etnologia europeia, tem como pressuposto a existência de desníveis culturais no interior das chamadas sociedade civilizadas (pg 16). Segundo o historiador, só depois, com o conceito de “cultura primitiva”, se reconheceu que as “camadas inferiores dos povos civilizados” possuíam cultura.

Dessa maneira foi superada, pelo menos verbalmente, não só a concepção antiquada de folclore como mera coleção de curiosidades, mas também a posição de quem distinguia nas ideias, crenças, visões de mundo elaborados pelas classes dominantes provavelmente vários séculos antes. A essa altura começa a discussão sobre a relação entre a cultura das classes subalternas e a das classes dominantes. Até que ponto a primeira está subordinada à segunda? Em que medida, ao contrário, exprime conteúdos ao menos em parte alternativos? É possível falar em circularidade entre os dois níveis de cultura? (GINZBURG, 1987: 17).

Esse tipo de aproximação, como nos diz Ginzburg, só acontece muito recentemente e com certa desconfiança, muito em função da resistente concepção aristocrática de cultura. Ginzburg, nos fala de uma ideia muito interessante para pensarmos acerca dessa questão. O historiador fala ser possível perceber por um lado uma dicotomia cultural, e por outro lado, uma *circularidade*, “(...) influxo recíproco entre cultura subalterna e cultura hegemônica,

particularmente intenso na primeira metade do século XVI”, pg. 21. Motivado pelas reflexões possíveis que a sua hipótese traz, Ginzburg se pergunta e nos pergunta

Até que ponto os eventuais elementos da cultura hegemônica, encontráveis na cultura popular, são frutos de uma aculturação mais ou menos deliberada ou de uma convergência mais ou menos espontânea e não, ao contrário, de uma inconsciente deformação da fonte, obviamente tendendo a conduzir o desconhecido ao familiar? (GINZBURG, 1987: 24/25).

Essa questão, proposta pelo autor, é mobilizada e mobiliza outras problematizações que surgem ao longo da leitura. O livro narra a história do moleiro, Domenico Scadella, conhecido por Menocchio, nascido em 1532, em Montereale, pequena aldeia da região do Friuli. Denunciado ao Santo Ofício sob a acusação de heresia, Menocchio passa por interrogatórios, nos quais faz confissões acerca de suas ideias sobre o mundo, Deus, religião, entre outras. Em contato com esses documentos e fazendo um relato histórico atento e minucioso, Ginzburg conclui que existiu entre a cultura das classes dominantes e das classes subalternas, na Europa pré-industrial, “um relacionamento circular, que se movia de baixo pra cima, bem como de cima pra baixo” (GINZBURG, 1987: 13).

A ideia de circularidade trava um embate com a noção maniqueísta de dominador/dominado e nos chama a atenção para o aspecto contraditório das relações culturais. Pereira e Gomes, em suas experiências de campo, compartilham uma percepção similar, quando comentam acerca das ambiguidades presentes, por exemplo, nas narrações do roceiro pobre e analfabeto, que ora apresenta histórias com que reforçam o poder de dominação dos ricos, ora narra histórias que contestam frontalmente a dominação. É possível, assim, nos depararmos com referências a elementos e valores da cultura dominante. Encontramo-nos, assim, com a ambiguidade da cultura popular, que pode se mostrar conservadora, dinâmica, ou simultaneamente tradicional e inovadora.

Ginzburg também questiona se a cultura oral dos leitores daquela época interferia na fruição do texto, modificando-o, alterando sua natureza. O autor, de certa forma, responde a

essa pergunta, quando visualiza nos discursos de Menocchio pistas de crenças populares e mitologias camponesas, ainda não examinadas, e ideias “muito claras e consequentes, que vão do radicalismo religioso ao naturalismo tendencialmente científico, às aspirações utópicas de renovação social” (pg. 25).

Para Pereira e Gomes, a oralidade constitui meio imprescindível a grande parte das culturas populares de transmissão de conhecimentos. Como o número de pessoas alfabetizadas que dominam com fluência o idioma padrão escrito é pequeno, a morte dos guardiões da memória implica o seu enfraquecimento, uma vez que os jovens já não desenvolvem a habilidade dos antigos para memorizarem as informações da tradição. Para além disso, foi possível perceber, em conversa com “seu” Zeca e “seu” Dola, que consideramos ser os guardiões da memória do congado de São José do Triunfo, que há também grande dificuldade de compreensão entre velhos e jovens, hoje.

E se pensarmos em termos de choque de gerações, é perceptível um maior distanciamento, hoje, em termos de linguagem, comportamento e acesso a informação, entre velhos e jovens. E aqui, compreendemos que a presença das tecnologias da comunicação e da informação está diretamente relacionada e constitui parte importante das referências culturais dos jovens. Ou seja, também constituem o que Ginzburg chama de “cultura oral” no século XVI. Sendo assim, entendemos, como colocam Pereira e Gomes, que a cultura popular se redefine também no contato com a cultura da mídia. Não acreditamos que o popular seja simplesmente uma oposição a uma instância de poder. Além do conflito de classes, existe uma construção do real social, que foge do antagônico, que se encontra, se estranha, se complementa, se choca. E nesse andamento, na contradição, a sociedade vai galgando a produção de uma imagem de si mesma.

Essa relação não se traduz simplesmente por uma reduplicação do sistema cultural hegemônico na cultura popular: apesar de o modelo alternativo das classes subalternas não ter condições de ser independente – pela própria imposição da estrutura e do material ideológicos -, os saberes do povo abrem espaço nas próprias frestas do

discurso dominante, para alterar a lição imposta. A potencialidade transformadora da cultura popular está intimamente ligada à sua condição de modelo de segunda ordem: por não poder impor-se (já que é saber não legitimado), ela recria os valores que recebe, forçando passagem na estrutura que se lhe impõe. (PEREIRA e GOMES, 1992: 98).

Outro aspecto da cultura popular debatido por Pereira e Gomes, que nos interessa, diz respeito ao conhecimento mítico como forma de apreensão do real. O imaginário é rico em arquétipos, e nos coloca em contato com mitos universais que se adequam à religião. No entanto, a cultura popular também apresenta à sociedade elementos inovadores que escapam do controle do modelo dominante e acabam propondo novos sistemas de significação, mostrando que a recriação se inscreve como transformação nos elementos impostos. Somos, então, mais uma vez esclarecidos da impossibilidade de que a relação entre os modelos dominante e popular seja estática.

Faz-se necessário, pois, considerarmos na significação da cultura popular a heterogeneidade e a recriação. A cultura popular é significativa, uma vez que seus elementos constituem uma trama de identidades que produzem sentido para o grupo social que, vivendo essa realidade, compartilha um sistema de comunicação simbólica. Os símbolos gerados integram o saber coletivo do grupo e confere sentido à vida, além de garantir certa estabilidade. O modelo cultural, assim, só tem significado quando seu sentido é gerado pelo contexto de ocorrência. “Os símbolos culturais são produtos de homens reais, vivendo em sociedade: o sentido só se define em função da totalidade. Essa totalidade significativa do universo simbólico da cultura está presente, pois, na cultura popular” (pg 191).

Entendemos, assim, que não há, nas culturas populares, separação entre as esferas material da existência e espiritual ou simbólica. Para Alfredo Bosi (1992), cultura popular

(...) implica modos de viver: o alimento, o vestuário, a relação homem- mulher, a habitação, os hábitos de limpeza, as práticas de cura, as relações de parentesco, a divisão das tarefas durante a jornada e, simultaneamente, as crenças, os cantos, as danças, os jogos, a caça, a pesca, o fumo, a bebida, os provérbios, os modos de cumprimentar, as palavras tabus, os eufemismos, o modo de olhar, o modo de sentar, o modo de andar, o modo de visitar e ser visitado, as romarias, as promessas, as festas

de padroeiro, o modo de criar galinha e porco, os modos de plantar feijão, milho e mandioca, o conhecimento do tempo, o modo de rir e de chorar, de agredir e de consolar... (BOSI, 1992: 321)

Como podemos perceber, Bosi faz propositadamente uma enumeração caótica, passeando entre o material e o simbólico, com a intenção de esclarecer essa indivisibilidade, no cotidiano do homem rústico, “de *corpo e alma*”, “necessidades orgânicas e necessidades morais”. Compreendemos, como aponta o pesquisador, que por não viver essa indivisibilidade, o observador letrado, de uma forma geral, tem dificuldades em apreendê-la, mas tenta separar seus elementos e categorizá-los, de forma que se tornem mais inteligíveis, ou melhor, que caibam na lógica científica que ainda se faz vigente.

Na concepção de Bosi, nas realidades marcadas pela pobreza, os indivíduos não vivem em um mundo absolutamente “*desencantado*”. Encontra-se presente a relação com uma força superior, com a fé, que se manifesta a partir de diferentes entidades, como os santos, os anjos, os espíritos malignos, os orixás, entre tantas outras. A fala de Bosi, nesse sentido, e quando completa que a realidade se conjuga com um universo “potencialmente mágico”, repleto de acasos, simpatias, maus-olhados etc., nos remete ao jogo das similitudes, dado por Foucault como findado. Entretanto, Bosi, e outros pesquisadores que se voltam para o ambiente das culturas populares tradicionais, têm a possibilidade de se encontrar com essa indivisibilidade, transmitida por séculos e séculos de vida predominantemente rural, que o teórico nomeia como “materialismo animista” (junção dos opostos corpo/alma). Seriam, assim, características das culturas populares, de forma geral, o materialismo, o animismo e a visão cíclica da existência. Além disso, também fica implícito no termo “popular” que essa cultura é, principalmente, vivenciada em grupo, o que garante, aliás, sua perpetuação.

Através do *Projeto Ninas & Mineiros*, Pereira e Gomes puderam traçar o perfil social que caracteriza a cultura popular. Nas áreas do interior, principalmente, ela se coloca como saber de base, mas fica restrita aos antigos ou é vivenciada pelos jovens de forma conflituosa,

uma vez que não sabem se desejam preservar o tradicional ou se deveriam abandoná-lo pelo novo.

A religiosidade e as construções simbólicas, narrativas, festas, danças, vocabulário, se apresentam como meio de expressão dos sujeitos pesquisados. A religiosidade se apresenta sob outros aspectos, outras faces, nos deparando, assim, com uma religiosidade popular que se difere da religião oficial uma vez que registra o vínculo entre o homem e o sagrado, vivenciado através de ritos que se diferenciam dos ritos da religião oficial. Alguns desses ritos são aceitos, ou tolerados pela Igreja, enquanto outros são condenados; já no ambiente das culturas populares, percebemos não haver o conflito da contradição entre seus ritos e os da Igreja.

Sua religiosidade calcada no cotidiano e na realidade partilhada se apresenta como uma das mais complexas e intrigantes negociações humanas, com os modelos religiosos oficiais. Ao contrário da cultura dominante – ligada ao poder político-econômico e pelo discurso científico e acadêmico – a cultura popular mostra-se aberta à convivência com valores diferentes. Entretanto, essa abertura foi interpretada outrora, e ainda é, como traço de ingenuidade e falta de consciência, leitura essa que impôs à cultura popular o estigma de alienação.

Concordamos com Bosi quando afirma que a vertente ocidentalizante, de fundo colonizador, estigmatiza a cultura popular como primitiva, atrasada e subdesenvolvida. A partir dessa perspectiva, podemos visualizar o perigo do desaparecimento dessas referências, e a integração dos sujeitos, predominantemente, nas duas formas institucionais mais poderosas: a cultura para as massas e a cultura escolar. Trata-se de uma visão linearmente evolucionista que advoga, com a autoridade da ciência oficial, a causa dos vencedores.

Pereira e Gomes acreditam que o não entendimento da cultura popular induz à formação de um pensamento que a reduz à condição de subcultura. Em Minas, é comum o

emprego do termo *superstição* para referir-se à cultura popular, enquanto fenômeno irracional ou dotado de ignorância. Superstição é tudo aquilo que não é explicável pela lógica, tudo aquilo que foge à comprovação da ciência. Nesse sentido, de uma forma generalizada, se tem a ideia de que o povo é supersticioso, ingênuo em suas crenças, e seu modelo cultural tacanho. Entretanto, diversamente da compreensão mais geral da cultura popular, que a considera despolitizada, há uma consciência da divisão social, da homogeneidade da sociedade como um todo e da própria ideologia. Entretanto essa concepção não está organizada e não há um conhecimento da estrutura constitucional do Estado, o que não implica a ausência da percepção da necessidade de modificações na distribuição social do trabalho e na apropriação dos meios de produção.

Nas narrativas do homem das Gerais observa-se, ainda que sem uma explicitação consciente da totalidade do processo, há percepção incipiente da necessidade de mudança. Algumas vezes ocorre uma contraposição aos padrões e interesses dominantes; outras vezes se busca analisar a transgressão ou o questionamento da validade de um modelo único. Ainda que impotente diante do conjunto geral da hierarquia, ainda que pressionado por forças que ensinam o que é religiosamente bom ou o que deve ser legalmente seguido, o povo compreende a necessidade da contraposição e da mudança. Sabe-se que é preciso mudar; o que se ignora são os caminhos que conduziriam à transformação. Essa ignorância dos meios pode conduzir ao silêncio ou à luta.

Os rico pensa de um jeito e qué que todo mundo pensa igual a eles. E os pobre fica só imitano. Que que a gente pode fazê? Mas nós também pensa e a gente sabe que muitas coisa que eles nem sonha sabê. Pra nós falta a escola, pra gente falá igual eles fala. Aí todo mundo ia dá valor – Ponte Nova – (PEREIRA e GOMES, 1992: 194).

Somos instigados a nos voltar mais atentamente para o sujeito rural, arcaico, ligado ao tempo das origens, que mantém seus costumes e resiste às inovações. Inserido na dialética entre permanecer e mudar, ele presencia o novo e tenta reinterpretá-lo, ou subtraí-lo, à luz das

suas referências. Entretanto, como bem sabemos, não podemos fugir das inovações, ou ignorá-las, já que a dinâmica social, como nos diz Pereira e Gomes, conduz o tempo para frente, forçando o homem, ainda que conservador, a negociar com o novo. A cultura popular, dessa forma, não se faz apenas na tradição, mas também na reinterpretação da mudança, na apropriação, ou assimilação.

I.3.3 – A cultura em categorias

Muitos pesquisadores têm sinalizado, hoje, a imprecisão conceitual de algumas categorias como *indústria cultural*, *cultura erudita* e também *cultura popular*. Porém alguns deles ainda se valem de seus termos, enquanto não encontramos uma forma mais próxima de nomearmos nossa vivência cultural. Stuart Hall (2006), por exemplo, exprime sua insatisfação com o termo *cultura popular*, e comenta sobre a inutilidade de alguns significados, como aquele que mais corresponde ao senso comum, em que popular é entendido como tudo o que as massas escutam ou compram. Segundo ele, esta é uma definição comercial, ou “de mercado”, do termo. Outra referência é aquela em que cultura popular é colocada como sinônimo de autêntica, íntegra, *alternativa*. Nas palavras de Hall, “essa alternativa é heroica”, entretanto ignora as relações de poder, de dominação e subordinação, intrínsecas às relações culturais, e, conseqüentemente, as possibilidades de inserção cultural.

Acreditamos ser preciso sair da polarização da *autonomia pura* e do total *encapsulamento*, usando os termos de Hall, se queremos avançar nas discussões sobre cultura popular. Entendemos que as pessoas são capazes de perceber a reorganização das realidades e

formas de vida e entrar em negociação com as mesmas. Esse entendimento, entretanto, não desconsidera que

As indústrias culturais têm de fato o poder de retrabalhar e remodelar constantemente aquilo que representam; e, pela repetição e seleção, impor e implantar tais definições de nós mesmos de forma a ajustá-las mais facilmente às descrições da cultura dominante ou preferencial. É isso que a concentração de poder cultural – os meios de fazer cultura nas mãos de poucos – realmente significa (HALL, 2006: 238).

Para Hall, a forma ou a disposição dos elementos internos de uma cultura importam menos para sua significação simbólica; na verdade, o que considera realmente importante são as práticas que articula no jogo das relações culturais, ou seja, “o que conta é a luta de classes na cultura ou em torno dela” (pg. 242). Em sua concepção a cultura popular constitui, assim, um dos espaços onde se trava a luta a favor ou contra a “cultura dos poderosos”; e também onde encontramos consentimento e resistência.

Nesse sentido, percebemos uma aproximação da concepção de Hall com as contribuições de Pereira e Gomes. Os pesquisadores consideram que a cultura popular será sempre um modelo alternativo, embora a dinâmica de seus saberes esteja inserida dentro do molde hegemônico. O uso do termo *alternativo* tem sentido diferente daquele citado por Hall, uma vez que faz referência àquele constituído da desclassificação social, classificação que pode ser apontada pela Igreja e pelo Estado; aquele modelo marcado pelo conformismo ou conservadorismo, ou que apresenta a transgressão como resistência. Nessa relação, há uma tensão que significa tanto aceitação quanto repúdio, já que os elementos da cultura popular resistem à imposição da cultura dominante, e dão vida a um processo dinâmico de recriação.

Mesmo que a organização da sociedade, que gira em torno da estrutura ideológica, formada pela Igreja, educação formal e mídia, coloque o modelo dominante como representativo de todos e para todos, a cultura popular se estabelece como representação da diferença, escapando aos mecanismos niveladores. Temos assim, invés do esquema

homogêneo almejado, a afirmação de diferentes ideias, valores e símbolos. E como a ideologia dominante não pode conviver com o que é diferente, atribui à cultura popular um subvalor: “(...) porque não se igualou ao saber imposto, a cultura popular é credice, é superstição, é vazio conceptual” (Pg. 75).

Através desses fatores tocamos o cerne da especificidade da cultura popular, mas tomando como ponto de partida o diálogo que ela mantém com o modelo cultural dominante. Desse modo, a cultura popular é apreendida em sua dinâmica de formação e transformação, influenciando e sendo influenciada por outras estruturas culturais. O saber do povo é parte da sociedade, indica caminhos alternativos para a sua interpretação e organização: aprender sobre a cultura popular é desvendar, por meio do discurso social, a imagem única e múltipla do homem.

Os autores propõem o entendimento da cultura popular como forma de consciência e não de alienação. Dispondo, assim, das reflexões de Hall e Pereira e Gomes, escolhemos trabalhar a partir da ideia de *popular* no sentido de ser *contra-hegemônico*¹⁷, entendendo que *cultura popular* se refere às experiências culturais que não se encontram nos espaços institucionalizados, ou hegemônicos, como a educação formal e a mídia¹⁸. Entretanto, percebemos que o conceito de cultura popular ainda se mostra demasiado geral, chegando assim ao termo *cultura popular tradicional* uma vez que entendemos que nem toda cultura popular vive em torno de uma tradição ancestral.

Concordamos com Pereira e Gomes quando afirmam que o povo sabe seu espaço e nele se reconhece. O conjunto simbólico compartilhado fornece uma coerência interna à sua cosmologia, que integra e traz uma dimensão de consciência da realidade aos seus integrantes. Existe, por vezes, no entanto, uma forma de “alienação referencial”, em que o sujeito ignora,

¹⁷ Utilizamos *contra-hegemonia*, a partir de Antonio Gramsci, que entende não ser suficiente lutar pela extinção da apropriação privada dos meios de produção, mas que se deve lutar também pela extinção da apropriação elitista da cultura e do saber.

¹⁸ É importante discernirmos que desconsideramos a forma com que a mídia aborda comumente as culturas populares enquanto *presença* legítima, visto a superficialidade e o contorno figurativo que a segue.

social e politicamente, o funcionamento da classe dirigente, assim como o sistema cultural hegemônico desconhece as condições essenciais da vida dos grupos subalternos.

Com a diferença que a alienação da camada dominante mostra-se como uma opção, enquanto o desconhecimento da camada subalterna pode ser determinado pela sua condição social:

(...) a cultura do povo só pode ser cultura popular, nascida e desenvolvida em espaço permitido (ou em brechas que se abrem para a recriação). Confrontam-se duas formas de alienação: a que é a *escolhida* (os dirigentes podem preferir formas de conhecimento) e a que é *imposta* (os grupos dominados só podem saber o que lhes permite) (PEREIRA e GOMES, 1992: 194).

Compreendemos, assim, que o lugar do homem na sociedade acaba por produzir também o seu grau de conscientização, uma vez que esse lugar infere o acesso à informação e aos meios de produção de conhecimento. Acreditamos, por fim, que nos cabe, enquanto pesquisadores da cultura popular, compreender as ausências apontadas pelos sujeitos e grupos e denunciá-las, através de investigação séria e consciente dos representantes dos modelos alternativos, como propõem Pereira e Gomes. Cabe-nos ainda, enquanto comunicadores sociais, compreender mais intimamente os meios e estratégias de negociação da cultura popular com a sociedade, e nos imbricarmos na potencialização desses espaços e ações comunicativas, tão imprescindíveis para a construção de um lugar no mundo e nesta sociedade, que seja coerente com as necessidades e desejos dos grupos culturais populares e tradicionais.

Entendemos, assim, as culturas populares como dinâmicas, lugares de vida, desenhada, principalmente, com os materiais disponíveis no tempo/espaço compartilhado. E o nosso tempo/espaço compartilhado tem a experiência de desenraizamento produzida pela modernidade radicalizada pela tecnologia que “deslocaliza”, como diz Barbero (in MORAES, 2006), os saberes, modificando a construção do saber, destituindo-nos da capacidade de agregar razão e imaginação, saber e informação, natureza e artifício, arte e ciência, saber

experiente e experiência profana. Dessa forma, nossas sociedades se colocam mais como ‘sociedades do desconhecimento’, uma vez que a pluralidade não está sendo incorporada/integrada enquanto fonte de conhecimento nem na sociedade nem nos sistemas educativos. Ao mesmo tempo, percebemos iniciar-se um rompimento crescente e imprevisivo dos saberes populares com as subordinações ideológicas, a partir, principalmente da apropriação, ainda que incipiente e não generalizada, dos novos modos de produção e circulação de saberes.

I.3.4 – Nas águas da contemporaneidade

Quando pensamos sobre modernidade, logo nos vem à mente imagens do filme *Tempos modernos*, de Charles Chaplin, lançado em 1936, que consagrou, para algumas gerações, o início de uma reflexão e uma crítica às características desse tempo. Charles Chaplin dá vida e profundidade a um operário de fábrica, Carlitos, cuja função na linha de montagem é apertar parafuso. Ao longo do filme, o personagem passa a não conseguir fazer outra coisa que não seja usar a ferramenta para girar parafusos, botões e quaisquer objetos redondos que pareçam passíveis de ser ajustados. Junto à comicidade do filme, encontramos a crítica à alienação do trabalho e sua conseqüente falta de reflexão com relação não apenas ao processo de produção, mas às próprias condições geradas pelos novos sistemas sociais e econômicos modernos, além da diluição da dimensão do humano em meio ao maquinário. Essas questões, no contexto do século XIX, quando se vivia a revolução industrial e a urbanização, se mostravam centrais. Mais tarde, entretanto, surgiriam muitas outras interrogações e angústias, na medida em que os avanços tecnológicos e científicos

instauraram o estabelecimento de novas possibilidades de produção, comunicação e construção de conhecimento.

Marshall Berman (1986) divide a história da modernidade em três fases: I – do sec. XVI ao fim do sec. XVIII, as pessoas começam a experimentar a vida moderna, sem saber direito o que isso significava; II – 1790 e Revolução Francesa, vive-se simultaneamente nos mundos moderno e pré-moderno; e III – sec. XX, expansão da modernização, a ponto de abarcar virtualmente o mundo todo, e a cultura mundial do modernismo em desenvolvimento cresce na arte e no pensamento.

Berman cita a fala de um futurista italiano, no contexto da primeira guerra mundial:

Camaradas, nós afirmamos que o triunfante progresso da ciência torna inevitáveis as transformações da humanidade, transformações que estão cavando um abismo entre aqueles dóceis escravos da tradição e nós, livres modernos, que acreditamos no radiante esplendor do nosso futuro (BERMAN, 1986: 24).

Encontramos nesse fragmento, uma ideia que se mostrou central na constituição da modernidade, que é certa oposição à noção de tradição. Como nos diz David Harvey (2003), a modernidade com a preleção da razão, prometia a libertação das irracionalidades do mito, da religião, da superstição e do uso arbitrário do poder. É interessante percebermos o entendimento que se tinha, nesse momento, de tradição, enquanto algo obsoleto e capaz de provocar cegueira. Situação, por sua vez, que só poderia ser “curada” pelas mãos racionais.

É importante, entretanto, compreendermos que tal radicalismo pode também ser interpretado como uma postura de rebeldia contra a noção de que as tradições e as estruturas eram divinamente estabelecidas e não estavam sujeitas a mudanças, como nos esclarece Stuart Hall.

(...) O *status*, a classificação e a posição de uma pessoa na “grande cadeia do ser” – a ordem secular e divina das coisas – predominavam sobre qualquer sentimento de que a pessoa fosse um indivíduo soberano (HALL, 2005: 25).

Acerca da superstição referida muitas vezes como explicação ou característica própria da cultura popular, Gomes e Pereira comentam ser claro em alguns depoimentos de alunos e pesquisadores amadores que participaram do Projeto *Minas & Mineiros*, uma percepção negativista de seu saber, e que vangloria a ciência moderna e seus avanços. Em um dos depoimentos, uma estudante de Letras comenta lastimar que as pessoas, no geral, se esqueçam de que dispomos de poderosos remédios e médicos, e “(...) que acima de tudo há um Deus muito capaz, que está pronto a socorrer a quem pedir ajuda e que está acima de qualquer simpatia e benzeção” (GOMES e PEREIRA, 1992: 15). É interessante percebermos como o comentário da estudante começa com uma crítica a questões superficialmente objetivas, como o cuidado com a saúde e o tratamento de doenças, e finaliza com uma crítica de ordem subjetiva. A estudante não apenas desconsidera a cosmologia das pessoas que entrevistou, como se refere à sua própria cosmologia como se fosse a única possível.

A postura da estudante nos faz lembrar a citação de *Fausto* de Goethe, por Harvey, como o arquétipo literário do dilema da ‘destruição criativa’.

(...) Um herói épico preparado para destruir mitos religiosos, valores tradicionais e modos de vida costumeiros para construir um admirável mundo novo a partir das cinzas do antigo, Fausto é, em última análise, uma figura trágica. Sintetizando pensamento e ação, Fausto obriga a si mesmo e a todos (até Mefistófeles) a chegar a extremos de organização, de sofrimento e de exaustão, a fim de dominar a natureza e criar uma nova paisagem, uma sublime realização espiritual que contém a potencialidade da libertação humana dos desejos e necessidades. Preparado para eliminar tudo e todos os que se ponham no caminho da concretização dessa visão sublime, Fausto, para o seu próprio horror último, faz Mefistófeles matar um velho casal muito amado que vive numa casinha à beira-mar por nenhuma outra razão além do fato de não se enquadrar no plano do mestre (HARVEY, 2003: 26).

O personagem de Goethe parece sintetizar bem a postura recorrente das pessoas em geral, incluindo aqui os pesquisadores. E apesar de tanto se falar, hoje, em *alteridade*, pouco ou quase nada vivenciamos de seu sentido, ao contrário, parece estarmos ainda distantes de estabelecermos relações alicerçadas no reconhecimento da diferença e no respeito à mesma. Daí a importância de compreendermos melhor as bases que sustentam, em termos de

pensamento e percepção do mundo, a cosmologia da sociedade contemporânea. Voltamo-nos, assim, à complexa discussão acerca da “modernidade” e suas consequências em termos da geração, ou não, de uma “pós-modernidade”.

Jean-Jacques Rousseau foi o primeiro a usar a palavra *moderniste* no sentido em que foi usado nos séculos XIX e XX, e que se tornou matriz de algumas *tradições modernas*, como se refere Berman. Ao usar esse termo, Berman pode nos parecer bastante contraditório, entretanto ele tenta romper de certa forma com a ideia cristalizada de que tradição e modernidade são como óleo e água. O autor acredita que, embora muitas pessoas percebam a modernidade como uma ameaça a toda história das tradições, elas próprias fazem parte de um processo de desenvolvimento de outras tradições que nutrem e enriquecem a modernidade. Entendemos, entretanto, que essas tradições de que fala Berman diferem essencialmente do sentido que estamos atribuindo ao termo, no contexto das manifestações populares, que se circunscrevem em torno da rememoração ancestral. As tradições modernas são inventadas em seu tempo contextual, não se reportando, pelo menos diretamente, assim, a um saber passado.

Rousseau, em seu romance *A nova Heloísa*, fala da fruição da vida metropolitana, a partir do personagem Saint-Preux. Para o personagem, as pessoas se contradizem e tudo parece absurdo, mas ao mesmo tempo nada é chocante, uma vez que todos se acostumam a tudo. A metrópole lhe parece um mundo em que o bom, o mau, o belo, o feio, a verdade, a virtude, valores antes tão bem definidos, passam a ter uma experiência apenas local e limitada. “(...) Uma infinidade de novas experiências se oferecem, mas quem quer que pretenda desfrutá-las precisa ser mais flexível (...)” (BERMAN, 1986: 17).

Na experiência de Saint-Preux, encontramos algumas das tradições de que fala Berman: a inerente contradição e ambiguidade, a constante mudança, a fragmentação, e o deslocamento do passado enquanto referência identitária. Dessa forma, compreendemos que ser moderno é encontrar-se em um ambiente de aventuras, poder, autotransformação e

transformação de si e das coisas ao redor. Transformação essa que também é uma ameaça ao que sabemos e somos. Essa experiência ambiental da modernidade achata as fronteiras geográficas e raciais, de classe e nacionalidade, de religião e ideologia, o que nos parece por um momento união da espécie humana. Essa unidade, no entanto, é apenas superficial, já que apenas a diluição de fronteiras não garante a compreensão e a convivência, no sentido pleno do termo, entre as culturas, etnias, raças e grupos.

Partindo ainda da leitura do projeto da modernidade de Habermas (1983), Harvey também destaca algumas questões nevrálgicas, como o desenvolvimento de uma ciência objetiva, de moralidade e de leis universais, que hoje são percebidas de outra forma, até com certa desconfiança, principalmente em relação às grandes narrativas. Berman, como esclarece Harvey, nos mostra que vários escritores de diferentes lugares e épocas, como Goethe, Marx, Baudelaire, Dostoiévski, entre outros, esforçaram-se em lidar com a sensação intensa de fragmentação, efemeridade e mudança caótica, que foram se intensificando cada vez mais ao longo do século XIX. Esse apontamento sugere que a maioria dos escritores modernos reconhecia a insegurança como a única segurança possível na modernidade.

A vida moderna, para Marx, tem uma base extremamente contraditória. Para o teórico, a sociedade teve acesso a todo o avanço tecnológico e científico, mas também viveu, e podemos dizer que ainda vive, os sintomas de decadência.

Em nossos dias, tudo parece impregnado de seu contrário. O maquinário, dotado do maravilhoso poder de amenizar e aperfeiçoar o trabalho humano, só faz, como se observa, sacrificá-lo e sobrecarregá-lo. As mais avançadas fontes de saúde, graças a uma misteriosa distorção, tornaram-se fontes de penúria. (...) Todas as nossas invenções e progressos parecem dotar de vida intelectual às forças materiais, estupidificando a vida humana ao nível da força material (BERMAN, 1986: 19).

E esse sentido efêmero e fugidio da vida moderna deixou-nos profundas consequências, a começar pela negação do passado da própria modernidade e das ordens sociais pré-modernas. Ao mesmo tempo, esse mesmo sentimento gerou nas pessoas uma

sensação nostálgica de um passado pré-moderno paradisíaco, solidário e mais humano e inalcançável. Dessa forma, o passado é percebido como algo necessário, “(...) uma espécie de guarda-roupa onde todas as fantasias estão guardadas”. Entretanto, nenhum passado lhe serve, nem primitiva, nem clássica, nem medieval, nem oriental, mas mesmo assim, segue tentando mesmo que perceba que “(...) nenhum papel social nos tempos modernos é para ele um figurino perfeito”. Mas existe esperança, como em Marx e Nietzsche, de que no futuro, os sujeitos tenham coragem e imaginação para propor novos valores, “(...) de que o homem e a mulher modernos necessitam para abrir seu caminho através dos perigosos infinitos que vivem” (pg. 22).

Segundo Berman todos grandes modernistas do sec. XIX, como Marx, apresentam essa postura crítica e ao mesmo tempo esperançosa de que os ferimentos que afligem os sujeitos modernos sejam curados. Para o autor, esses pensadores ao lutar desesperadamente contra suas ambiguidades e contradições, contribuía para o crescimento e amadurecimento de seu tempo. Já seus sucessores do século XX se colocaram em um extremo ou outro, interpretando a modernidade ou com um entusiasmo cego e acrítico ou com distanciamento e indiferença.

Plistchuk e Trinta (2003) compreendem a modernidade como conjunto de transformações que ocorreram no âmbito da cultura e da vida social nesses últimos três séculos. Essas mudanças são responsáveis pelo mundo que conhecemos hoje, e sua capacidade transformadora está nos levando à adoção de novos padrões cognitivos, novas visadas de mundo, além de ter trazido às cenas política e cultural “atores sociais” bem diferentes daqueles a que estávamos acostumados.

A modernidade, juntamente com suas mudanças na forma de localizar o homem no mundo, de construir conhecimento e de perceber as questões que estariam além do entendimento humano, transformou as relações do sujeito consigo mesmo e com a sociedade.

Para garantir que a implantação dessa nova configuração obtivesse êxito, os estados nacionais foram desenhados com traços bem definidos que viabilizaram a sua sustentação. A intensa vigilância permitiu que a organização e a ordem se estabelecessem e sustentassem o funcionamento da nova sociedade moderna.

Obviamente, também as relações sociais passaram por um processo de transformação, e ficaram mais evidentes, como afirmam Plistchuk e Trinta, as perdas no que diz respeito às relações pessoais, à solidariedade comunitária e o estabelecimento de relações mais impessoais, anônimas e da construção de uma solidariedade “de conveniência”. A vigilância passou a ser exercida de forma mais complexa e invisível, a partir de ferramentas discursivas, como propõe Michel Foucault. O autor entende que o poder não mais se concentra nas instituições, nem nas organizações, ou nos mecanismos simbólicos de controle, como a fábrica, a Igreja e o cárcere; mas difunde-se em redes globais, nas quais o poder simbólico e de informação são geradores de riqueza. Essa nova sistematização social aloca-se nos códigos de informação e nas representações em torno das quais as sociedades organizam as suas instituições e as pessoas constroem as suas vidas e decidem, aparentemente, o seu comportamento. A linguagem e a ciência também trabalham nessa construção ininterrupta que busca organizar o mundo humano. A grande busca humana tem sido por meios de obter o poder sobre as coisas e de, assim, produzir e reconstruir o mundo. A atividade do conhecimento revela a vontade de subjugar e ordenar e produção científica fica restrita a centros especializados, como as Universidades e Institutos de Pesquisa, onde o conhecimento passa a ser produzido em função das demandas capitalistas de empresas e multinacionais.

Encontramo-nos, assim, em um momento importante de transição que tem recebido diferentes nomes e tem sido percebido de formas diferentes também. Entre *pós-modernidade* e *modernidade tardia* discute-se se nos deparamos com novas lógicas culturais e sociais, ou se vivemos apenas a exacerbação dos elementos da modernidade. Segundo Rouanet (1987), a

pós-modernidade se manifesta a partir de um novo cotidiano, diferente do da modernidade. Nesse cotidiano encontramos a máquina substituída pela informação, a fábrica pelo *shopping center*, o contato inter pessoal pela relação com o vídeo e o computador. A estética impregna os objetos, para que eles se tornem mais atraentes.

(...) O apelo da publicidade estetizada envolve a personalização e a erotização do mundo das mercadorias: o homem é seduzido pelo objeto para se integrar no circuito do capitalismo como obra de arte. O mundo social se desmaterializa, passa a ser signo, simulacro, hiper-realidade (ROUANET, 1987: 233).

O autor comenta, a partir da leitura de Baudrillard, que já podemos perceber uma mudança na relação com o consumo também. Já não haveria mais um desejo de posse e de *status*, que estabelecia as dimensões do espaço privado e público. O sujeito “tardo-moderno” da sociedade de consumo projetava na casa e no automóvel que almejava, seu desejo de poder. Era a sociedade do espetáculo, em que era delimitada a diferença entre cena e plateia. Hoje, na sociedade da informação, não encontramos mais o espaço da cena, uma vez que a realidade tornou-se, ela toda, “obscena”, nas palavras de Baudrillard, pois tudo passou a ser transparente e passível de visibilidade. Já não lidamos mais com a dimensão da interioridade, mas com a sensação de constante afetação. “(...) O homem pós-moderno é esquizoide, é permeável a tudo que o toca, deixa-se penetrar por todos os poros e orifícios (...)” (pg. 234).

Essa percepção pode parecer-nos exagerada a certo ponto, mas nos comunica algumas experiências das quais compartilhamos. Acontece que nos esquecemos algumas vezes de que as transformações pelas quais a sociedade passa, não denota a superação total, destruição, ou desaparecimento de lógicas sociais e culturais anteriores. Pelo fato, também, de nos localizarmos em um momento de transição, percebemos a coexistência de padrões, valores e lógicas tradicionais, modernos e contemporâneos. Berman nos comunica seu incômodo com relação à ideia do “pós-moderno”, e o encara mais como um misticismo, principalmente quando seus teóricos negam a história moderna e difunde a ideia de que os sentimentos, a

expressividade, sexualidade, entre outras questões, tivessem acabado de ser inventados pelos pós-modernistas e fossem desconhecidos antes disso.

Harvey também questiona o que vem a ser pós-modernismo. Pergunta se a vida social se modificara tanto a partir do início dos anos 1970 a ponto de podermos falar que vivemos numa cultura e numa época pós-moderna; ou se as elucubrações acadêmicas estão apontando mudanças que não são realmente percebidas na vida cotidiana dos cidadãos comuns. É certo que ocorreram grandes mudanças na vida urbana a partir dos anos 70, mas dizer que essas mudanças inauguraram um pós-modernismo já é outra questão, e parece ser um passo maior que nossas pernas puderam dar. Quanto ao sentido do termo, o pesquisador afirma que talvez só possamos afirmar que o 'pós-modernismo' representa algum tipo de reação ao 'modernismo' ou de afastamento dele. Como o sentido de modernismo também é muito confuso, falar acerca do pós-modernismo se mostra duplamente confuso.

Nesse debate, Michel Maffesoli (1987) não sugere nem rupturas nem radicalização, mas entende que passamos por uma reorganização dos valores, das ideias, visões de mundo, que são provenientes da modernidade. Neste novo paradigma cultural o mundo retoma valores que a modernidade julgava enterrados, adotando um ponto de vista mais emotivo em relação ao mundo. Damos lugar ao prazer e à emoção, e acessamos novamente uma sensibilidade diferente. Para Maffesoli esse novo paradigma vem substituir o paradigma do individualismo na compreensão da sociedade contemporânea.

Entretanto, por ser um momento de transição, está claro que não abrimos mão ou não lidamos mais com esses padrões e elementos próprios da modernidade, como o individualismo, o cientificismo, o racionalismo. Mas estamos vivenciando aberturas mais significativas possíveis pelas brechas criadas pelos sujeitos, que em seu cotidiano, com os usos que fazem das novas ferramentas, tanto tecnológicas, como territoriais, culturais e etc.,

estabelecem nas suas práticas outras possibilidades de criação de laços, de cultura, de sociedade.

Insistiram tanto na desumanização, no desencantamento do mundo moderno, na solidão que este engendra, que não conseguem mais ver as redes de solidariedade que nele se constituem (MAFFESOLI, 2006: 126).

Essa ponderação que Maffesoli traz em seu discurso, não significa, absolutamente, que o autor desconsidera a existência de, em suas palavras, um “Poder multiforme”; mas desloca a nossa atenção para a existência de experiências e situações que escapam dessa máxima individualista. Essa “Potência afirmativa”, segundo Maffesoli, traz outras lógicas, como o solidarismo e a reciprocidade. E é a atenção para essas linhas de força, que permitem a percepção da passagem da “ordem política” à “ordem da fusão” (pg. 126).

Enquanto a primeira privilegia os indivíduos e suas associações contratuais e racionais, a segunda vai acentuar a dimensão afetiva e sensível. De um lado está o social, que tem uma consistência própria, uma estratégia e uma finalidade. Do outro, a massa em que se cristalizam as agregações de toda ordem, tênues, efêmeras, de contornos indefinidos (MAFFESOLI, 2006: 127).

O autor também considera que a sociedade contemporânea é constituída de diversos tribalismos, e o neotribalismo surge como uma ‘comunidade emocional’ em oposição ao modelo de organização racional típico da sociedade moderna. Nas tribos, o ethos comunitário é designado pelo conjunto de expressões que remete a uma paixão partilhada. A adesão a esses grupamentos é sempre fugaz, não há um objetivo concreto para estes encontros que possa assegurar a sua continuidade. Trata-se apenas de redes de amizade pontuais que se reúnem ritualisticamente com a função exclusiva de reafirmar o sentimento que um dado grupo tem de si mesmo.

O tribalismo refere-se, conseqüentemente, a uma vontade de “estar-junto”, onde o que importa é o compartilhamento de emoções em comum. Isso vai compor o que Maffesoli denomina como uma cultura do sentimento, cuja única preocupação é o presente vivido

coletivamente. E se antes nós podíamos ter um perfil delineado, uma profissão segura, um projeto de vida, isso já não acontece mais. Agora, o perfil é mutante, a profissão praticamente não existe, o projeto é ocasional e o futuro, incerto. O que vale é o presente.

I.3. 5 – Globalização

E nesse turbilhão de referências, transformações e sistematizações da vida contemporânea, ainda precisamos lidar com a questão da globalização, projeto de ocidentalização do mundo, que apesar de não ser um fenômeno recente, pois nasceu com a própria modernidade, teve seu ritmo acelerado, a partir dos anos 1970. Stuart Hall aponta três consequências desses aspectos da globalização no que tange às identidades culturais: a desintegração das identidades nacionais, o fortalecimento das identidades locais, em movimento de resistência à globalização, e o surgimento de novas identidades.

Para Hall, a globalização tem deslocado as identidades nacionais no fim do século XX para outras fontes de identificação cultural. Os processos globalizantes ultrapassam as fronteiras nacionais, integrando e conectando comunidades, organizações e indivíduos em novas combinações de espaço-tempo, tornando o mundo uma grande experiência e realidade interconectada. A globalização instaura o fim do poder do Estado, que não mais consegue manter uma união sólida e inabalável com a nação. Não mais monitorados e protegidos, cobertos e revigorados por instituições em busca de monopólio, os indivíduos capturam identidades que vagam em livre circulação pelas simbolizações modernas.

A globalização e a informacionalização são determinadas pelas redes de riqueza, tecnologia e poder. Com o objetivo de melhorar nossa capacidade produtiva, acabam por

privar as sociedades de direitos políticos e sociais. O controle sobre a informação e o entretenimento possibilita o controle sobre as opiniões e imagens. Esse artifício tem sido historicamente instrumento de sustentação do poder do Estado. Hoje, vive-se um intenso processo de aperfeiçoamento das tecnologias da comunicação, o que tem nos deslocado para a “Era dos *media*”, como denomina Castells. Agora, o Estado não sustenta total controle dos meios de informação, sinônimo de diversidade e autonomia.

O desenvolvimento das telecomunicações e dos sistemas por cabo viabilizaram o aparecimento de um poder de transmissão e difusão de informações sem precedentes. Tal tendência não escapou aos olhos das empresas, que não deixaram de aproveitar a oportunidade. Realizaram-se megafusões e mobilizaram-se capitais em todo o mundo para ganhar posição na indústria dos *media*, capaz de estabelecer elos de ligação ao poder nas esferas econômicas, culturais e políticas (CASTELLS, 2002: 307).

Os governos nacionais sofreram enormes pressões na década de 1980, principalmente a partir da opinião pública, por sua vez pressionada pelas empresas comunicacionais, que clamava pela liberdade e diversidade midiática. A liberalização dos meios de comunicação e a modernização tecnológica influenciaram a opinião das elites a favor do novo sistema de comunicações. As estações de rádio e televisão foram privatizadas e as redes públicas que permaneceram tornaram-se similares às privadas, ao orientar sua programação em função dos moldes praticados pelas empresas privadas preocupadas com o entretenimento.

Os meios eletrônicos nos desligam da vida e nos transportam para as comunidades virtuais, onde conseguimos manter, por certo tempo, o quanto nos for conveniente, referências para nossa identidade em movimento. Os grupos no mundo moderno se encontram e estabelecem suas relações a partir de mediações eletrônicas, totalidades virtuais. Cultura e corpos, mentes e desejos são informacionalizados.

Cada época cultural combina as coordenadas espaço-tempo de forma diferente. Junto ao fluxo de informações, temos um fluxo cultural intenso, que incita o consumismo global, através do qual se torna possível compartilhar identidades com outros consumidores. Essas “infiltrações culturais”, como chama Hall, nos levam ao entendimento da fragmentação dos códigos culturais, uma vez que nos deparamos com diversas possibilidades de consumo cultural. Utilizamos esse termo porque para acessar qualquer realidade cultural, da qual não compartilhamos a nossa vivência, será necessário consumir. Aqui, as mídias, em geral, são a fonte mais pronta de informações, hoje, - principalmente a internet - que levam milhares de pessoas a compartilhar *virtualmente* realidades que nunca vivenciaram, que lhes são estranhas e por isso mesmo fascinantes. Encontramos inúmeros exemplos: a onda de yoga e as práticas orientais, vistas como *alternativas*, os estilos de vida americano, inglês, etc..

É interessante pensarmos sobre isso, porque percebemos que o diferente, hoje, não traz mais o distanciamento radical, que, por exemplo, fez com que os europeus subjugassem e dizimassem as inúmeras culturas ameríndias. Essas culturas indígenas se mostravam extremamente fascinantes aos olhos europeus; porém, sua cultura era real, assumindo a aura natural, que a fazia verdadeira e incontestável. Quando não se cogita a existência de algo tão diverso, que pode colocar por terra toda representação que se tem como verdadeira, a melhor opção é destruir esse duvidoso, perverso e continuar trilhando os caminhos do certo. O que temos hoje, com o enfraquecimento da cultura nacional e a presença de inúmeros fragmentos culturais (utilizamos esse termo uma vez que o acesso a outras formas culturais dá-se, a maior parte das vezes, através da mídia e da indústria cultural, não sendo possível, pois, o contato direto e o entendimento profundo de toda representação e simbologia), é o sentimento de confusão quanto ao que venha a ser realmente a cultura da qual compartilhamos. Como não temos mais essa clareza, diminuimos nossa resistência ao diferente; o fascinante, então, não mais se coloca de forma ameaçadora, mas convidativa. E como o contato cultural se dá, a

maior parte, de forma superficial, fica mais fácil agregar elementos identitários e descartar outros.

Também visualizamos consequências importantes advindas dessa postura identitária. E embora os cientistas sociais tenham cristalizado, como nos diz Berman, a questão da modernidade em lugares comuns, como a industrialização, a urbanização, o desenvolvimento de mercados e a formação de elites, podemos tecer aí reflexões que nos ajudam a compreender a lógica de produção da mídia no que diz respeito ao tratamento do “outro”.

Nesse subcapítulo que encerra esse primeiro momento de conceitualização de termos centrais em nossa investigação, percebemos que as discussões estão longe de se esgotar, pois são redesenhadas a todo instante, com as transformações por que passamos, não apenas no que diz respeito aos dispositivos e às tecnologias que surgem, modificando nossas relações e comunicações, mas às nossas próprias buscas, e nossa compreensão da existência e do nosso lugar no mundo. Acreditamos que os termos utilizados e debatidos são apenas uma tentativa de alcançarmos, por meio das palavras, essas experiências possíveis no viver, e esse processo de estarmos cada vez mais conscientes no mundo. Essa vivência é muito maior e intensa e escapa facilmente de nossas elucubrações, entretanto, a partir delas, também, podemos visualizar melhor os movimentos que nos deslocam. Nosso tempo encontra-se permeado pelos contrários, os avessos, as contradições, pela busca de localização e fuga identitária, territorial, cultural, e conceitual.

Compreendemos as escolhas dos nortes conceituais dos termos de cultura, identidade, cultura popular e juventude, como a grande linha com a qual organizaremos parte do universo de elementos e discussões possíveis ao longo dos encontros com os jovens congadeiros, e com as conversas com os velhos congadeiros. Entendemos essa costura como os diálogos que travamos na aproximação desses dois âmbitos: da realidade e da teoria, que consideramos não

serem opostos, mas existirem a partir de diferentes condições, mesmo sendo boa parte das teorizações fruto de investigações da realidade.

II – Os retalhos da colcha

Tendo já visualizado a linha com que travaremos nosso trabalho de costura, trazemos agora os retalhos que compõem a colcha que é a própria dissertação. A metáfora que utilizamos não pretende tratar as questões investigadas como fragmentos de algo maior, ou como fenômenos fragmentados, trata-se apenas de uma forma de visualizarmos esse movimento de diálogo dos elementos suscitados pela investigação com os conceitos apresentados. Esses retalhos, o processo de mediatização da sociedade, o congado, os jovens congadeiros e sua negociação identitária, não estão isolados, sendo unidos apenas pela linha que os costura; eles se sobrepõem dando forma a diferentes desenhos.

Dizemos com isso que os fenômenos não se desenrolam independentes um do outro, e que sua interseção não se limita a um simples liame superficial, mas há afetações difíceis de ser localizadas e que reverberam outras afetações que por sua vez se reverberam novamente, em um movimento infinito e que traz profundas mudanças.

Para visualizarmos melhor essas possibilidades de customização, compreenderemos melhor o próprio congado, discutiremos as peculiaridades inerentes ao processo de mediatização e as mudanças que infere no ambiente da manifestação, articulando essa discussão com o papel da sociedade civil; apresentaremos os velhos congadeiros, “seu” Dola e “seu” Zeca e os jovens; e alguns elementos possíveis acerca da construção identitária dos jovens congadeiros.



Fotografia de Raquel Lara, Outubro de 2011

II.1 – O congado em tempos de mediatização

*Irmandade da banda de congado de nossa senhora do rosário.
Que a banda de congo é dela, nós dança por ela. O congo não é meu.
O congo é de Nossa Senhora do Rosário. Nós dança por ela, ela que é
a dona da nossa banda. E a nossa guia é ela. Rei congo de São José do
Triunfo*

Ao falar sobre o congado, o rei congo e o capitão da Banda de São José do Triunfo afirmam ser uma dança africana, criada na África, e enfatizam que foi “criada” e não “inventada” por alguém, agregando, assim, valor sagrado à manifestação. Comentam que muitas pessoas perguntam de onde vem Nossa Senhora do Rosário, se é africana ou brasileira, pergunta essa que eles não sabem responder. O que sabem é que ela é “protetora da banda de congo”, “dona do congo”.

Em setembro de 2011, o capitão nos contou sobre um barco que veio da África para o Brasil, com destino a Recife, que “embabacou”¹⁹ no mar.

Não saía do lugar e o pessoal naquele miolo de água lá, como sair não tinha jeito, ficaram doido lá! Ficaram doido aquele pessoal. Aí, aqueles que tinha fé, com Chico Rei, agüentou. Aqueles que não tinha fé, o pessoal ficou doido, ih nossa, morreu muita gente! Aqueles que tinha fé, agüentou. Então um casal, nem sei quem foi, que tinha fé com o congado, com Chico rei, que ele foi lá da África, aí falou: se nós, se o barco desencalhar, nossa senhora vai ajudar que o barco vai desencalhar, nós vai fazer uma festa pra ela. Aí é onde acontece a festa, que um homem e uma mulher fizeram essa promessa que eles iam fazer uma festa pra ela se o barco desencalhasse e o barco desencalhou. Que o barco saiu eles salvou. E aqueles que não teve fé, morreram, que morre muita gente (“Seu” Zeca).

Essa história narrada pelo guardião é o que Edmilson Pereira e Núbia Gomes (2003) chamam de “narrativas imaginárias”, que constituem as “narrativas de preceito”, responsáveis pelo arcabouço simbólico que dá sentido à manifestação. Essas narrativas são articuladas às

¹⁹ “*Embabacar é porque ele lá vai aqui, mas ele enguiça uma coisa qualquer ele não vai né? Ele parou*” (explicação do capitão da Banda).

“histórias de vida” dos sujeitos, entrelaçando, assim, passado e presente, ancestrais e ascendentes, em um grande ciclo de vida e fé.

Na história contada pelo guardião da memória, nos deparamos com a figura de “Chico Rei”, personagem de grande importância no imaginário da cultura afro-brasileira, enquanto ícone de coragem, esperança e superação das adversidades. Também encontramos a presença de Nossa Senhora como grande intercessora dos africanos embarcados. Essa narrativa imaginária e a afirmação dos guardiões de que não sabem dizer se a Santa seria africana ou brasileira, nos instigou investigar um pouco mais acerca das possíveis origens do congado. Encontramos nas pesquisas da historiadora Marina de Mello e Souza (2002) algumas informações que nos ajudaram a compreender melhor não apenas o congado, mas também algumas singularidades da etnia *bantu*, muito presente, principalmente, na região do sudeste brasileiro, no contexto colonial.

Os portugueses legitimaram sua expansão, no século XV, afirmando ser necessário trabalhar para a conversão ao catolicismo dos territórios reivindicados, além de desejarem novas conquistas materiais. Encontraram, porém, grande dificuldade na difusão da religião nos territórios africanos, com exceção do reino do Congo. Este reino se encontrava em expansão e se interessaram pela possibilidade de troca. Um aspecto importante dessa relação, é que, de acordo com Patrício de Souza (2011), na cosmologia de grande parte dos povos africanos o mar é compreendido como um domínio sagrado, lugar onde viveriam os mortos, que, por sua vez, seriam brancos como os europeus. Dessa forma, a chegada dos portugueses pelo mar foi interpretada como a chegada de seres que pertenceriam ao plano do sagrado. Esses, por sua vez, interpretaram o uso de elementos cristãos pelos congolezes, como aceitação irrestrita da fé cristã. Entretanto, como afirma Marina Mello e Souza, o uso, por exemplo, da cruz enquanto símbolo já estava presente na cultura bantu.

Em 1491, o catolicismo foi adotado enquanto religião por alguns chefes congolezes que, no entanto, não abriram mão de suas crenças ancestrais e “formas tradicionais de legitimação do poder” (pg. 84). Mbemba Nzinga (1507-1542) foi batizado quando criança no momento inaugural da aceitação do catolicismo e em seu governo se deu o período de maior força do reino do Congo. D. Afonso I, nome que recebeu no batismo, entrou para a história como o mais importante rei católico do Congo, e apoiou a difusão do catolicismo entre os povos por ele governados. Interpretada como grande vitória da ação missionária portuguesa, o acontecimento foi rememorado por séculos e dramatizado em festas públicas.

Deparamo-nos, então, com duas importantes facetas da constituição do “catolicismo negro” brasileiro. Uma delas, mais evocada, diz respeito aos processos de aculturação²⁰, ressignificação e reinvenção cultural e identitária por parte dos negros escravizados, que deram origem a inúmeras manifestações culturais/religiosas. Outra, bem menos falada, mas possível de ser acessada a partir das contribuições da historiadora Souza, refere-se ao fato de que a experiência do catolicismo também estabelecia um elo com a África natal, uma vez que alguns chefes se diziam católicos no Congo e em Angola; além das incorporações de ritos e objetos de culto do catolicismo por algumas populações centro-africanas. O forte diálogo com as formas do catolicismo africano teria contribuído, assim, para a construção das identidades compartilhadas pelos reinados negros.

É fato, de qualquer forma, que, como afirma Paulo Dias (2009), o catolicismo negro-confrarial já se mostrava presente no século XV em Portugal e se firmou no Brasil Colônia como única possibilidade dos negros escravizados e libertos se inserirem em uma sociedade dominada pelos brancos. O que não podemos afirmar com certeza, como propõe o

²⁰ A partir da leitura de Dennys Cuche (2002), entendemos que o prefixo *a* do termo *aculturação* não significa privação ou falta de, mas se reporta ao latim *ad*, indicando um movimento de aproximação. A aproximação entre culturas não infere, por sua vez, *assimilação*, mas a transformação da cultura, que acontece na medida em que são selecionados elementos culturais emprestados e esta seleção se faz por si mesma segundo a ‘tendência’ profunda da cultura que a recebe. A aculturação, dessa forma, não desaparece com uma cultura nem modifica sua lógica interna que pode permanecer dominante.

pesquisador, é que a associação do candombe com o catolicismo se deu como forma de legitimação, apenas.

Dias, em seu estudo comparativo sobre os planos musical e poético entre o jongo e o candombe, nos fala do hipotético tronco ancestral comum dessas manifestações de origem bantu, além da umbanda que também teria essa matriz originária. No entanto, seu estudo mostra como os contextos sócio-culturais de cada uma as levaram para caminhos diferentes. Nas semelhanças entre o jongo e o candombe, Paulo Dias cita a articulação da poesia, do canto e da dança, ao som dos tambores (geralmente afinados a fogo) e o uso de metáforas em sua poética que a aproxima de formas literárias comuns na África bantu, como o provérbio e a adivinha.

Por serem representações vivas da palavra dos ancestrais, essa categoria expressiva extremamente sintética traduz como poucos o pensamento africano tradicional. A utilização quotidiana de provérbios que fazem uso de recursos metafóricos foi registrada em fins do século XIX e início do XX em diferentes grupos etno-linguísticos na África Central Ocidental e Oriental. A habilidade de se expressar através de locuções proverbiais, metáforas e enigmas, cara aos guardiões das tradições orais na África, teria provavelmente informado, em terras de exílio, a poética dos terreiros e senzalas. Adaptada às estreitas condições de vida na escravidão, essa arte ganha novos significados, como, por exemplo, a produção de duplo sentido atendendo à necessidade de comunicação cifrada entre cativos (DIAS, 2009: 153/154).

O pesquisador esclarece que mesmo o jongo não sendo manifestação religiosa, os participantes reconhecem elementos de religiosidade, principalmente no que se refere à reverência aos ancestrais, cujo legado é trazido para o presente através das *ingomas* (termo bantu para tambor). Os negros bantu comungavam de um conjunto de tradições e valores com características peculiares, na relação com o sagrado que marcará fortemente o seu cotidiano, segundo afirma Rosângela Paulino de Oliveira (2010). A ancestralidade, a figura dos idosos, a festa, a música, constituem elementos essenciais do universo religioso e cultural, uma vez que para os bantu cultura e religião estão intrinsecamente interligadas e em comunicação. A religião acaba comportando em seu interior elementos importantes, como as ideias, os sentimentos e os ritos, que são articulados no formato de mitos, orações, poesias,

músicas e representações performáticas. Também a oralidade e a corporeidade são dimensões essenciais nos formatos comunicativos desse povo.

A dimensão da inseparabilidade entre vida cotidiana e prática religiosa é imprescindível para a compreensão da cultura afro-brasileira.

A religião é o que explica o nascer e o morrer, o destino de todos e é através dela que os grupos buscam respostas para suas inquietações e indagações, bem como o conforto e esperança de dias melhores, ainda que após a morte (OLIVEIRA, 2010: 3).

A cientista social afirma que foi possível constatar, diversamente do que acreditavam alguns antropólogos que os bantu não eram facilmente influenciáveis por outras culturas, mas sim que o dinamismo cultural e religioso recriado por eles possuía, na verdade, forte caráter contestatório, que aparentava passividade, como um “lobo em pele de carneiro”, na linguagem popular. Oliveira faz uma metáfora interessante, comparando a resistência dos congadeiros, que conseguiram, inclusive, que suas festas em louvor a santos católicos fossem incorporadas ao calendário festivo religioso de Minas Gerais, com a aroeira, “(...) árvore forte e capaz de curar as próprias feridas, cujos galhos dobram, mas não quebram” (pg. 4).

Pereira e Gomes (1992) afirmam que os grupos escravizados perderam traços culturais, e sofreram a disjunção de elementos sociais como a estrutura familiar e política, mas não perderam os elementos simbólicos do sagrado. Estes foram expressos, sendo reordenados, com a apropriação de espaços psicossociais que a nova ordem fazia necessários. Essa inserção na lógica social dominante não representou o estrangulamento de seu “arcabouço sagrado”, mas gerou formas e comportamentos originais, heranças que hoje encontramos em Minas Gerais. Para os autores, a experimentação do sagrado é o que torna essas pessoas inteiras, apesar de toda a precariedade material.

A dispersão das culturas africanas não destruiu uma das características mais sutis do sagrado: sua dinamicidade interna, que corporifica a intenção humana de afirmar-se socialmente. Nesse momento, se complementam o discurso histórico e o discurso simbólico: no primeiro o homem vive a transitoriedade do profano, receoso de perder definitivamente sua casa e sua crença; as competições sociais empurram-no para o centro dos conflitos ou relegam-no à obscuridade das periferias. Com o discurso simbólico, evidenciador do sagrado, o homem se realimenta de forças primordiais constituídas fora do profano e dotadas de vitalidade inesgotável (PEREIRA e GOMES, 1992: 287).

Os rituais, no congado, são precedidos de uma outra atmosfera que não a do tempo comum, mas a do *tempo ritual*, em que são realizadas uma série de atividades anteriores aos eventos, que preparam os lugares onde estes acontecerão. Da mesma forma, após a sua ocorrência, os lugares são reorganizados para que sejam retomados no cotidiano. Essa diferenciação é necessária para a organização do tempo/espço sagrado, que Roger Caillois (1950) explica ser um estado que as coisas não possuem por si mesmas. Deparamo-nos também com o profano, que se refere às coisas cotidianas, corriqueiras. Em resumo, o domínio do profano apresenta-se como do uso comum, dos gestos ordinários que não exigem precaução. Ao contrário, o mundo do sagrado impõe que os indivíduos se aproximem apenas se colocam em movimento certas forças, que não são suas, capazes de desarmar suas fraquezas. Nesse processo, Caillois nos fala de dois momentos que consagram e expiam pessoas, lugares ou objetos, como acontece no ritual do congado.

Os primeiros compreendem os ritos de *consagração*, que introduzem no mundo do sagrado um ser ou uma coisa, e os ritos de dessacralização, ou de *expição*, que, inversamente, restituem uma pessoa ou um objeto puro ou impuro ao mundo profano. As proibições, em contrapartida, elevam entre eles a não menos indispensável barreira que, ao isolá-los, os protege da catástrofe (CAILLOIS, 1950: 23).

Caillois esclarece também que é necessário proteger o sagrado do contato com o profano, pois este lhe faz perder as suas qualidades específicas, o esvazia da virtude poderosa que continha, o torna fugaz e escorregadio. Caillois esclarece que essa divisória estanque entre sagrado e profano garante o isolamento entre um e outro, mas que, entretanto, um está ligado ao outro de forma inexorável, dando vida ao mesmo tempo que arruina e degrada.

Ambos são necessários ao desenvolvimento da vida, sendo um o meio onde ela se desdobra, e o outro a fonte que a cria, a mantém e a renova.

Esse entendimento, de forma específica, é importante para algumas discussões que pretendemos destacar no ambiente contemporâneo das culturas populares, em que, de diferentes formas, os espaços do sagrado e do profano têm se misturado, acendendo o receio e novas possibilidades em seus contextos.

É importante compreendermos dois espaços estruturantes na organização ritual do congado: o “Sacramento”, local onde se iniciam as preces e rezas que dão abertura a um reinado; e o “Fundamento”, local onde se faz a ligação “simbólico-material” entre os congadeiros e seus protetores através das bandeiras que são hasteadas.

Como nos diz Caillois para ressuscitar o tempo dos antepassados, são acessados diferentes meios, como a recitação dos mitos, desenhos e pinturas que representam os antepassados, ou representação dramática. No caso do congado, o tempo mítico, celebrado pela festa, é acessado com a recitação das narrativas imaginárias, os “cantopoemas” (expressão de Pereira e Gomes), as batidas dos tambores, com a encenação das espadas, que abre os caminhos, afastando o mal, e com o desempenho das funções rituais de cada personagem da Irmandade: rei congo e rainha conga, capitão, rei do meio, vassalos e secretários adultos e mirins, bambas, porta-bandeiras, rei e rainha festeiros.

Segundo Caillois, o espaço-tempo do mito tem a função de regenerar o mundo real e é quando se renova a vegetação ou quando se torna abundante o animal totêmico, representado no ritual. No caso do congado, nos deparamos com a renovação de outra natureza menos concreta; nos deparamos com o contato da comunidade com as forças de seus ancestrais, com as histórias de luta e libertação narradas.

Data por volta de 1711 o registro mais antigo das tradições do congado em Minas Gerais, considerado, hoje, uma das mais importantes manifestações culturais e religiosas dos

negros e afro-descendentes no Estado. A presença dos reis negros existia principalmente em torno de irmandades leigas de devoção a determinados santos, com destaque para Nossa Senhora do Rosário e São Benedito. A principal atividade dessas irmandades consistia na realização da festa anual em homenagem ao seu orago, santo de devoção. Em muitas localidades surgiram também grupos de congado autônomos sem vínculos com as irmandades leigas, mas comprometidos com a fé em Nossa Senhora do Rosário e a outros santos católicos associados aos auxílios recebidos pelos antepassados durante o período de escravidão.

Quando as vilas se instalaram na capitania mineira, a prática religiosa já se organizava em torno das irmandades:

Em Mariana e Vila Rica atuavam as irmandades de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos; em Sabará, as de Santa Quitéria e Santíssimo Sacramento; em São João Del Rei, as de Nossa Senhora do Rosário e Santíssimo Sacramento. Como se observa, a sociedade mineira à época reduplicava, no campo da fé, suas diferenças étnicas: Nossa Senhora do Rosário para negros escravos ou forros, Santíssimo Sacramento para homens brancos (PEREIRA e GOMES, 1992: 289).

A integração do escravo à religião do senhor era, assim, forjada através de seu ingresso nas irmandades. Por outro lado, como contrapõem os autores, as irmandades revivenciam heranças africanas em Minas. Assim, a sociabilidade, também, mostrava-se como importante resistência à escravidão, e só se manteve devido à reelaboração mítica. Os altares de Nossa Senhora do Rosário, erguidos na lateral das igrejas matrizes, não diluíram a religiosidade dos negros, mas as instauraram como espaços para seu reengendramento.

A fundamentação mítica do ritual dos grupos de congado, em geral, se alicerça no relato do surgimento da imagem de Nossa Senhora do Rosário nas águas. Para louvar a mãe de Deus, os brancos trouxeram banda de música e tocaram suas “loas”, mas a Santa não se moveu. Apareceram os negros, tocando em seus instrumentos o ritmo do congo, o que fez com que ela se movesse lentamente. Somente a batida lenta dos tambores de Moçambique, que representa os pretos velhos, moveu a senhora das águas para a praia. Os brancos levaram a imagem para sua capela, mas novamente a imagem voltou às águas, até que os negros a

retiraram, dessa vez definitivamente, para torná-la sua padroeira (PEREIRA e GOMES, 1992: 342).

Esse mito é narrado de diferentes formas e em São José do Triunfo é narrado/cantado assim:

Quando chegaram à gruta a Santa estava sentada na pedra.
Ela deu de balanciá e eles cantaram para ela:
Ô Maria, Ô Maria, nós viemos te buscar, Maria.
Pegaram ela e levaram para a Igreja cantando:
Desimbaraiá, desimbaraiá, (bis)
Só Deus é quem sabe desimbaraiá.

É interessante pensarmos em alguns elementos que se repetem na vivência da manifestação em diferentes localidades do Brasil. O mito que se faz vivo anualmente com a realização dos congados, narra a escolha de Nossa Senhora do Rosário de acompanhar os negros e não os brancos. Essa diferenciação parece se colocar de forma afirmativa, estabelecendo um lugar identitário para os negros que, em sua pobreza, mobilizam a Santa com a força de sua expressividade cultural e de fé.

O universo ritualístico dos grupos de congado possui elementos singulares que, somados uns aos outros, formam o que são conhecidos como ternos, bandas ou guardas de congado. Essas terminologias também sofrem alterações, dentre elas podemos encontrar congada, reisado ou reinado, prevalecendo as nomenclaturas congado, guarda, reinado ou irmandade para designar a totalidade da manifestação.

Marcelo de Andrade Vilarino (2007) comenta que encontramos nos relatos sobre essas manifestações a ideia de que são reminiscências passadas, sobrevivências de um tempo antigo e que sua existência presente dá-se apenas pela força da tradição. Nesse discurso, a tradição aparece como uma classificação superficial, o que a coloca como um motivo folclórico e a esvazia de seu sentido identitário e sua importância no seio da comunidade, como criadora e mantenedora dos laços comunitários. Nesse sentido, nos apropriamos da fala de Pereira e Gomes, para quem o negro religioso, representado pelo homem arcaico da tradição, apreende

seu reconhecimento através do sagrado pela inserção no tempo mítico. Enquanto o homem moderno, incapaz de compreender e vivenciar o tempo cíclico da tradição, “(...) debate-se no espaço do profano, vivendo angustiadamente a lembrança da totalidade” (pg. 287).

II.1.1 – O congado em São José do Triunfo

Apesar da presença de grupos de congadas em todo o Brasil, é na região Sudeste, segundo Oliveira (2010), e em Minas Gerais, especialmente, que se concentra o maior número de grupos, cerca de quatro mil. Entre eles, está a Irmandade da Banda de Nossa Senhora do Rosário do distrito de São José do Triunfo, localizado na cidade de Viçosa-MG que pertence à mesorregião da Zona da Mata Mineira. De acordo com pesquisa de mestrado realizada por Patrício de Souza (2011), essa região teve grande importância no contexto colonial, uma vez que provia à região mineradora os suprimentos necessários. Com a decadência das minas de ouro, na metade do século XVIII, formaram-se na região fazendas voltadas para a pecuária e a lavoura de café, que ainda se valiam do trabalho escravo. O distrito de São José do Triunfo surgiu nesse momento, em que muitos negros se deslocavam com os senhores das minas rumo à região agropecuarista do Arraial de Santa Rita do Turvo, hoje, o município de Viçosa.

Souza cita pesquisa realizada pelo NIEG/ UFV – Núcleo Interdisciplinar de Estudos de Gênero –, segundo a qual, apenas poucos moradores mais velhos possuem lembranças da condição escrava. Contam os moradores que São José do Triunfo é chamado de “Fundão” “(...) porque o lugar era caminho de fuga de escravos, onde há uma gruta que na época servia de refúgio: gruta essa também chamada de ‘Fundão’” (pg. 124). A população negra que se fixou nesta região é de origem do grupo bantu, formada por inúmeras tribos do grupo Angola-

Congolês e de grupos da Contra-Costa Africana. As ‘sobrevivências culturais’, como os grupos de Congado, são consideradas por Maria do Carmo Paniago (1990), fortes evidências da ocupação dessa etnia na região do município, principalmente nos distritos de São José do Triunfo e de Cachoeira de Santa Cruz.

A Festa do Rosário acontecia no centro de Viçosa, e foi transferida para o distrito por volta de 1930, data que coincide, segundo os guardiões, com sua formação. Nessa época, o congado era organizado por seus avós que dançavam junto com moradores viçosenses.

Então esses aí do Fundão dançava junto com esse povo. Era lá de Viçosa. Fazia festa lá. Mas a gente não sabe qual a época que começou não, que a gente nem nascido não era (Capitão da Banda).

O motivo da mudança do congado para o distrito não fica claro na fala do rei congo e do capitão, que afirmam não sabê-lo. Contam da igreja do Rosário que existia onde hoje é a praça do Rosário que abriga a prefeitura. Segundo Souza, a demolição da Igreja se deu por volta de 1960 e, de acordo com a opinião de Dona Maria, irmã de “seu” Dola e “seu” Zeca (Rainha conga), em entrevista realizada pelo pesquisador, aconteceu por vontade do prefeito, para tornar a cidade mais bonita, já que a igreja era pequena e muito simples. Dona Maria também comenta sobre o desaparecimento das imagens dos santos pretos, Santa Efigênia e São Benedito. *“Agora, cadê os santos que desapareceu tamém? Os santos desapareceu, porque Santa Efigênia e São Benedito você não sabe onde é que está. É preto, né!!!”* (Apud Souza, 2011: 222).

Para Sousa, essa pode ser uma pista da perda da centralidade da festa dentro do contexto viçosense. Na sua percepção, o deslocamento da Festa foi gerado por batalhas discursivas ocorridas na área central do município de Viçosa. Naquele momento, aconteciam importantes transformações no espaço urbano desta cidade, como a instalação da Escola Superior de Agricultura e Veterinária de Minas Gerais – ESAV –, na década de 1920, num esforço do então governador do estado, o viçosense Arthur da Silva Bernardes, de contribuir

com a superação dos problemas econômicos enfrentados pela produção agropecuária local e regional.

Concordamos com Souza que essas transformações no espaço urbano viçosense foram decisivas para a “perda’ da batalha retórica” por parte do congado. Não temos clareza da posição da Igreja nesse contexto, uma vez que os guardiões afirmam que sempre contaram com o apoio da Instituição, desde que se encontram no Fundão. Entretanto, em uma entrevista realizada pelo grupo interdisciplinar de pesquisa sobre cultura popular, *Gengibre*, em 2009, o rei congo afirma que “(...) nós não faz nada de errado, coisa que prejudica a igreja nós não faz. Se for pra prejudicar a igreja nós deixa de fazer (...)”. Essa fala nos deixa em dúvida com relação à possibilidade de omissão de fatos que de certa forma possam ferir a imagem da Igreja, enquanto Instituição. O rei congo comenta também, com relação aos padres, que

Todos respeitava e nós respeitava eles. Nenhum nunca proibiu nosso movimento. Sempre amparava nosso movimento, respeitava. Nunca falou que não podia fazer que não vinha celebrar. Toda vida nós segue a marca deles, né? Que o padre que marca o dia que pode ir.

A Igreja, entretanto, enquanto parte indissociável do sistema social, também esteve presente nesse processo de negociação, em que constatamos a “perda discursiva” dos congadeiros. Sendo assim, a postura de *defesa* dessa instituição, por parte dos guardiões, deixa claro uma das estratégias dos congadeiros no processo, não apenas de legitimação, mas de sobrevivência da manifestação. Acreditamos que hoje os processos de negociação que o congado do Fundão, assim como outros grupos de cultura popular tradicional, deve travar são mais complexos, não no sentido de serem mais difíceis, mas de envolver diversas questões e instâncias sociais. Falamos da mídia, da Universidade e da escola, que constituem no contexto da comunidade, os dispositivos sociais de maior importância no processo de legitimação do grupo.

Essa afirmação não significa que não haja mais necessidade de negociação com a Igreja e a administração pública municipal, mas que uma boa negociação com os dispositivos citados, pode facilitar, ou mediar positivamente, a negociação com essas outras instâncias sociais. Isso, porque a mídia e a esfera da educação formal possuem forte poder persuasivo e de difusão, uma vez que seu discurso possui aceitação geral na sociedade. Para visualizarmos o que afirmamos, citaremos uma situação real e uma situação hipotética.

Em conversa com a direção da Escola Estadual José Lourenço de Freitas, soubemos que uma integrante do congado atuava no bairro como “benzedeira”, o que foi definitivamente proibido pelo padre em exercício, por ser considerada uma atividade que vai contra os princípios da Igreja Católica. Sem poder desobedecer ao padre, para não prejudicar a relação do congado com sua base religiosa, a senhora passou a negar as atividades de benzeção, quando procurada, agindo apenas com as crianças, por serem providas de inocência e ingenuidade, não podendo ser acometidas pelo “mal”. Esse discurso que atrela ações como as de benzeção à ideia de “mal” ou de “coisa ruim”, é próprio de uma postura tradicional do catolicismo de negar as apropriações da *religiosidade popular*, que também se encontra incorporada no senso-comum.

Agora, pensemos, em uma situação hipotética, em que a escola, tendo conhecimento dessa situação e cumprindo o papel de educadora para a vida, busca esclarecer aos alunos, de forma didática e não-dogmática, a presença de algumas práticas religiosas populares, e traz as experiências e conhecimentos familiares desses alunos para a construção desse debate. É provável que, no mínimo, o julgamento acerca da “benzeção” como atividade ilegítima se desse com ponderações e tendo conhecimento de outras perspectivas sobre a questão. Da mesma forma, se encontrássemos espaço na mídia para o contato com essas dimensões próprias da cultura popular, teríamos disponíveis mais elementos para o conhecimento dessas

manifestações, muitas delas presentes no cotidiano familiar de jovens como os do distrito de São José do Triunfo.

II.1.2 – Entre dois pontos há sempre um caminho a ser percorrido

Uma questão central que surge quando pensamos o congado em tempos marcados pela mediatização, é como a tradição sobrevive em um tempo cada vez mais marcado pelo novo, pelo imediato e pelo esquecimento. Esse tempo, por sua vez, é possível pela presença de inúmeros dispositivos tecnológicos que nos colocam ligados predominantemente ao presente; e pelo regimento de uma ética difundida pelos conteúdos midiáticos que estimula e reforça essa cultura, já considerada como propriamente contemporânea. Essa cultura é referida por Mário Perniola (2006), como *vitalismo*, modo de pensar difundido nos últimos dois séculos. A ideia central do vitalismo é a negação de praticamente tudo, em nome do imediatismo, da espontaneidade. A ideia de oposição é sentida como ameaça ao espírito criativo e a resposta a tudo o que soa formal, moralizante, mecânico, lentamente progressivo, ritual, ou dotado de uma identidade precisa, se resume em zombaria.

Perniola acredita que a época da comunicação já atingiu seu ápice. Jesus Martín-Barbero (in MORAES, 2006) fala sobre a hegemonia comunicacional na sociedade, principalmente no âmbito do mercado, ocupando um lugar estratégico na configuração de novos modelos sociais. Douglas Kellner (2001) afirma que vivemos uma cultura contemporânea dominada pela mídia, em que os meios dominantes de informação e entretenimento são também fonte de pedagogia cultural e que contribuem para nos ensinar comportamentos, pensamentos, ações, valores, entre outras coisas. Denise Cogo (2001)

também aponta para a centralidade que a mídia assume cada vez mais nas sociedades contemporâneas, e acredita que tem se constituído como o espaço onde se elaboram, negociam e difundem discursos, valores e identidades. Como constata Muniz Sodré (2006), colocações como essas reafirmam a hipótese de que a sociedade contemporânea, ‘pós-industrial’, rege-se pela “mídiação”; ou, como afirma José Luiz Braga (2006), que temos presenciado a marcha acelerada da “mídiação” para se tornar um processo interacional de referência. De diferentes formas, os autores citados, assim como diversos outros pesquisadores, sinalizam a importância da comunicação mediática nos processos sociais contemporâneos. A partir dessa percepção compartilhada, os autores apontam questões diversas que nos ajudam a compor um quadro reflexivo e crítico do fenômeno.

As teorias comunicacionais desenvolvidas desde o final do século XIX, não acompanham uma lógica cronológica, mas, como afirma Mauro Wolf (1999), dizem respeito a momentos coexistentes, sendo que alguns modelos de pesquisa se desenvolveram simultaneamente, “contaminando-se” e “descobrimo-se” reciprocamente. Ao longo das pesquisas desenvolvidas, percebemos a oscilação do próprio objeto comunicacional, que ora é constituído pelos meios de comunicação de massa, ora pela cultura de massa. Fazendo um breve passeio da teoria Hipodérmica²¹ às novas tendências da pesquisa comunicacional, visualizamos importantes deslocamentos de olhar, da *emissão* à *recepção*; dos *meios* às *mediações*; e às relações entre todas essas esferas, como propõe a ideia de *circulação*.

De forma generalizada, esses movimentos partiram de uma forte tendência de polarização perspectiva: em um extremo encontramos uma percepção “apocalíptica”, e no outro, “integrada”, fazendo referência aqui à obra de Umberto Eco, *Apocalípticos e Integrados*, que usou os dois termos para designar duas correntes teóricas: a dos Críticos de

²¹ Pensada no contexto das duas grandes guerras mundiais, a teoria hipodérmica representa a primeira reação acadêmica à difusão das comunicações de massa. Sinteticamente, esse modelo teórico defende que cada elemento do público é irremediavelmente ‘atingido’ pela mensagem. Essa perspectiva, assim, se mostra indiferente à recepção.

Frankfurt e a dos funcionalistas. O apocalíptico, seguindo o pensamento de Eco, produz elucubrações sobre a decadência da sociedade em função da indústria cultural e da cultura de massa, e não vislumbra elementos positivos nesse sistema que acomete a sociedade. Os integrados, por sua vez, "raramente teorizam e assim, mais facilmente, operam, produzem, emitem as suas mensagens cotidianamente a todos os níveis" (ECO, 2006: 8).

Essas duas perspectivas opostas duelaram no contexto dos primeiros estudos sociológicos voltados para os *meios de comunicação de massa e a indústria cultural*, termos também utilizados nesse momento, e que hoje, após diversas problematizações, são menos referenciados. Esse debate inflamado foi, e ainda é, de grande importância para os estudos comunicacionais, uma vez que nos permite visualizar entre essas duas miradas tão díspares, reflexões e percepções que nos impulsiona a outras conjecturações e visadas²². Acreditamos que entre dois pontos sempre há um caminho que os une e os separa; um caminho que pode ser percorrido e que não implica a negação de nenhum dos pontos, mas a sua compreensão e a consciência de sua existência, imprescindível ao próprio percurso.

É exatamente nesse percurso que nos propomos, assim como outros pesquisadores, inclusive o próprio Eco, a pensar a comunicação, instância essa tão constante e central na sociedade capitalista e globalizada, ao ponto de nos depararmos com diferentes denominações para o tempo atual como “sociedade midiaticizada”, “sociedade da informação”, “sociedade do conhecimento”, entre outras. Esse posicionamento é suficiente para o apontamento da necessidade urgente de articularmos os campos da educação e da comunicação, trabalhando por uma “pedagogia da mídia”, como propõe Douglas Kellner, ou dentro da ideia da “educomunicação”, proposta por Mario Kaplún e Paulo Freire. Esse posicionamento se constitui, nessa pesquisa, postura chave para as reflexões trançadas e as possibilidades comunicacionais desenhadas. Para compreendermos a escolha dessa postura, articularemos

²² Expressão usada por alguns pesquisadores brasileiros, como José Luiz Braga e Mayra Rodrigues. Preferimos seu uso em vez de “visão”, por entendermos que a primeira possibilita uma ideia mais flexível, como um olhar que está sempre em construção e não está acabado ou estagnado.

algumas ideias e questões de alguns pesquisadores que julgamos relevantes na contribuição para a reflexão acerca dos nossos sujeitos de pesquisa e sua construção identitária na sociedade contemporânea, marcada pelo processo de mediatização.

II.1.3 – Reflexões iniciais

Somos marcados por profundas ambigüidades que desafiam nossa capacidade de conhecermos a nós mesmos. Em um intenso movimento de negação de tudo, desvinculação de tudo, e tentativa de reconstrução de outra coisa, nos vemos ora desnudos, ora vestidos com as mesmas peças que pensávamos que não usaríamos mais, ou ainda numa tentativa de customização eterna. Em nossa relação com o local, somos atravessados pelos movimentos de desterritorialização e reterritorialização; com o ritual, tentamos nos desfazer de tudo o que soa tradicional, estagnado, moral, mas inventamos outros rituais, e iniciamos uma busca voraz por crenças, dogmas, que ofereçam sentido à existência. Ao mesmo tempo em que recusamos seguir certas posturas, nos entregamos nos braços da contemporaneidade, nos deixando levar em uma dança que nos toca pelas sensações. Mas nem sempre compreendemos o que essas sensações comunicam, e apenas nos deleitamos com seu acontecimento, como se tudo acabasse aí, como se não existisse nada mais, ou nada mais importasse.

A comunicação, na percepção de Mário Perniola, mostra-se *psicótica*, uma vez que nega toda ordem simbólica e se acredita como “o todo”, não necessitando de qualquer valor ou determinação. Ao mesmo tempo em que se coloca auto-suficiente, não consegue lidar com a “falta”, o imenso vazio deixado pela negação do simbólico. A partir de sua leitura, entendemos que, para Lacan, o desejo não está em relação a um objeto, mas a uma falta e, por

isso, de forma diferente da necessidade, é algo infinito e inatingível. Essa consideração ilumina a compreensão da dinâmica que estrutura a sociedade da comunicação mediática, que se caracteriza por um tipo de dessexualização, provocada pelo excesso e pela banalização.

Perniola acredita que vivemos uma época em que a ideologia foi substituída por uma “sensologia”, muito presente na cultura da mídia. Nesse novo desenho ideológico, são possíveis consensos generalizados e orientações coletivas, como a própria globalização. Esse formato, por sua vez, opera a partir de banalizações e esvaziamentos de sentido, e o conseqüente uso e manipulação de palavras, conceitos e situações complexos, de forma estereotipada. Ao se apropriar de tudo o que parece possível de ser simplificado e masterizado, a mídia tira os valores de jogo. Valendo-nos da metáfora de Perniola, tudo acaba sendo mergulhado no imediato, como a crista de uma onda que pretende arrastar todo o mar atrás de si e tornar indistinto tudo o que aparece na sua frente.

Comparando a cultura da mídia à moda, Perniola explica que as identidades confeccionadas quedam-se como referência pelo tempo de uma estação, e não possuem a perenidade do ‘espírito do tempo’, mas por um momento inferem algo determinado. Em um padrão diferente, a comunicação opera na fuga de qualquer tentativa de determinação, englobando as coisas e seus opostos de forma indiscriminada e inescrupulosa. Esse comportamento acaba por ser mais totalitário que o modelo político tradicional, uma vez que compreende também o antitotalitarismo. “É global no sentido de que também inclui tudo o que nega a globalidade” (PERNIOLA, 2006: 22/23). Podemos compreender esse fenômeno como tentativa pulsante de forçar uma neutralidade que na verdade não existe, e que apenas dificulta um posicionamento do sujeito frente à produção comunicativa. Encontramos, assim, nos conteúdos midiáticos, mensagens e referências hegemônicas e contra-hegemônicas, o que pode soar, superficialmente, democrático e inclusivo, mesmo sendo o espaço de representação de minorias muito menor que o espaço ocupado por representações hegemônicas.

Há uma diferença profunda entre a compreensão dos opostos como dois pontos que se unem e se separam a partir de um trajeto comum, e a simples banalização de seus sentidos, ou a superação da ideia de oposição, ou contradição. Essa tentativa de tornar tudo leve e descomprometido traz conseqüências muito sérias para o comportamento contemporâneo, a começar pela incapacidade de assumir um conflito. O grande logro seria o de que podemos abraçar, deleitarmos em prazer, toda a realidade; e ao percebermos as implicações, o peso, as responsabilidades desse deleitar, seríamos impelidos a abandonar tudo, sem qualquer comprometimento. Compreendemos, com Perniola, a existência de um profundo descomprometimento da sociedade mediatizada com a realidade, que pode vir a se tornar generalizado, caso não nos mobilizemos. Acreditamos, assim como Kellner, que dispomos hoje, além da capacidade criativa que nos segue, do acesso mais facilitado aos dispositivos tecnológicos e sua linguagem, o que nos permite interferir ativamente na sociedade.

(...) a cultura veiculada pela mídia induz os indivíduos a conformar-se à organização vigente da sociedade, mas também lhes oferece recursos que podem fortalecê-los na oposição a essa mesma sociedade. (...) A cultura da mídia pode constituir um entrave para a democracia quando reproduz discursos reacionários, promovendo o racismo, o preconceito de sexo, idade, classe e outros, mas também pode propiciar o avanço dos interesses dos grupos oprimidos quando ataca coisas como as formas de segregação racial ou sexual, ou quando, pelo menos, as enfraquece com representações mais positivas de raça e sexo (KELLNER, 2005: 12 e 13).

É interessante observarmos, entretanto, que o maior perigo de um posicionamento positivista das novas tecnologias e da mídia está na legitimação de um discurso, muito usado por políticos e personalidades da mídia, que afirma a capacidade crítica das pessoas e, por isso, nega a precisão da fiscalização e legislação mais pontuadas com relação à programação midiática²³. Esse posicionamento parece lúcido, e tem essa intenção, entretanto disfarça, na verdade, uma série de interesses, principalmente econômicos, voltados para a manutenção do monopólio midiático. Além disso, esse discurso também se alicerça na ideia de que a

²³ Utilizamos o termo *midiático* para nos referirmos aos conteúdos e programações da mídia, e *mediático* para nos referirmos aos fenômenos próprios da mediatização, ou seja, que dizem respeito a um processo mais amplo que da emissão, no sentido de que insere as apropriações e respostas a esses conteúdos.

democratização da comunicação se encerra no acesso à informação. Esse posicionamento, porém, é veementemente contestado pelos movimentos sociais voltados para essa questão, cujas reivindicações pautam a possibilidade de inserção na produção e difusão de conteúdos midiáticos e participação na programação diária.

Sim. Possuímos, certamente, capacidade crítica e reflexiva, entretanto, a produção midiática também é capaz de manipular informações, editar fatos e construir uma realidade que na maior parte das vezes se afasta muito da tão pretendida neutralidade. Além disso, esquecemo-nos que o espaço midiático é público e constitui, hoje, esfera imprescindível nas lutas sociais e movimentos contestatórios e de reivindicação. Sendo assim, não é possível que a maior parte dos conteúdos que circulam em nossos cotidianos seja pensada e produzida por apenas uma parcela irrisória da sociedade.

O argumento mais utilizado na justificativa para tamanha liberdade de produção dos detentores dos meios de comunicação é a tão exaltada “liberdade de expressão” e o impedimento de qualquer forma de repressão. Esse discurso, no mínimo cínico, contrasta profundamente com a realidade monopolista da mídia que garante a liberdade de expressão apenas a quem interessa. Entendemos que enquanto um espaço que deve ser de acesso a todos, não apenas como expectadores, mas como produtores, a mídia precisa ser fiscalizada, sim, pelo menos enquanto vivemos dentro de um sistema burocrático e sob um regimento legislativo.

Outra questão, que consideramos importante de ser elucidada, se refere ao risco que corremos de embrenharmos na ingenuidade da crença de que o riso provocado pelos inúmeros programas de humor, que se baseiam em piadas machistas e preconceituosas, é desprovido de qualquer posicionamento político ou teor hegemônico; reclamamos que a sexualidade da juventude está muito precoce, mas não estranhamos a quantidade de programas e produtos culturais que parecem possuir nada mais que apelo sexual, e permitimos que as crianças

consumam quase todos eles; desconsideramos que a violência inscrita na televisão, na internet, principalmente nos videogames, tem influência sobre os jovens, que julgamos violentos. Desconsideramos, enfim, os problemas que advêm da presença sufocante da mídia, no cotidiano, que acabam se tornando invisível pelo excesso de exposição.

Todas essas considerações não significam que desconsideramos as potencialidades das tecnologias da comunicação e seus dispositivos interacionais. Significa, apenas, que compreendemos que esses são manipulados e administrados por um pequeno grupo de megacorporações que, por sua vez, possuem interesses e objetivos que contrastam e até inviabilizam os interesses e *direitos* de minorias e grupos sociais. Enquanto pesquisadores e investigadores, localizamo-nos socialmente na “comunidade acadêmica”, cujo papel social não acaba na análise do funcionamento da sociedade; encontra-se também no trabalho para sua transformação.

II.1.4 – Visadas comunicacionais

Encontramos na teoria crítica, alavancada pela Escola de Frankfurt entre 1930 e 1960, uma ótica que ofereceu para as pesquisas de comunicação a transcendência da divisão dos estudos da mídia e da cultura. Nesse sentido, como afirma Douglas Kellner (2001), essa Escola foi fundamental, pois demonstrou que as mensagens veiculadas pelos meios de comunicação de massa apresentam normas e práticas sociais que legitimam a organização e o funcionamento da sociedade capitalista. Os estudos também indicaram conexões entre as indústrias da mídia, o Estado e as economias capitalistas, fornecendo, assim, uma percepção

bastante crítica da relação entre comunicação e cultura na sociedade, que começava a se fazer mais presente e complexa.

Nos anos 1960, pesquisadores do Centro para Estudos Culturais Contemporâneos (*Centre for Contemporary Cultural Studies*), da Universidade de Birmingham, deram importantes contribuições para questões em torno das discussões culturais como ideologia, hegemonia e comunicação, lançando um olhar diferenciado para as audiências como construtores ativos de significado e não “simples espelhos” da realidade. A cultura popular, encarada pela Escola de Frankfurt, apenas como reprodutora da ideologia dominante, é compreendida, nos estudos culturais de forma dinâmica, capaz de ser hegemônica e não-hegemônica ao mesmo tempo. Ao tratar de “hegemonia” e “contra-hegemonia” baseiam-se no modelo gramsciano, buscando formas sociais e culturais de dominação, e de resistência e luta.

A cultura é localizada dentro da ideia de produção e reprodução social, onde os estudos culturais investigam os modos como as formas culturais aumentam a dominação social, com o objetivo de ajudar os movimentos de resistência e luta contra a dominação. Em suas análises, combinam de forma interdisciplinar estudos, teorias e intervenções políticas, o que rompe com a tradição científica clássica. A abordagem interdisciplinar ultrapassa as fronteiras entre as disciplinas, o que abre um campo rico de interseções onde encontramos as questões de classe, etnia, sexo, entre outros. Os estudos, de forma geral, demonstram como as produções de diversas formas de mídia/cultura/comunicação servem como instrumentos de dominação e pensam possibilidades de mudança. Essas têm sido contribuições relevantes dos Estudos Culturais para o campo da comunicação, até para levantar discussões acerca da viabilidade de uma perspectiva multidisciplinar para o campo de estudos da comunicação, que tem enfrentado, talvez desde sempre, forte crise epistemológica e de delimitação de objeto.

Acreditamos que talvez justamente esses encontros disciplinares tenham possibilitado avanços perspectivos cruciais no campo. Percebemos, como aponta Antônio Fausto Neto

(2010), que, em um balanço da trajetória dos estudos em comunicação desde a tradição funcionalista, passando pelos estudos de recepção, uma importante evolução do pensamento veio com a constatação de que a recepção age. Começou-se a perceber que o receptor se apropria das tecnologias e transforma o seu uso.

Os processos tecnológicos de forma geral são disponibilizados através de uma crescente mediatização da sociedade. “Mediatização” é cunhada por Braga, para se referir não apenas às processualidades das mídias, ou ao sistema, mas também aos usos, às resistências ao processo de forma geral. Outros pesquisadores, como Jairo Ferreira, utilizam também o termo “mídiatização”, de forma mais restrita, se referindo às mediações tecnológicas e às interações possíveis em seus espaços. Aqui, utilizaremos *mediatização*, proposta por Braga, por percebermos nesse termo maior dinâmica, englobando também os usos que se faz dos dispositivos disponíveis nesse processo.

Braga fala em *mediatização*, como um conjunto de lógicas da mídia que passam a estar intrincados no desenvolvimento de processos sociais. Dessa forma, também fala da mediatização da sociedade, que se mostra como processo interacional em marcha acelerada no caminho em que se torna principal referência. O autor entende que os processos interacionais de referência são os principais direcionadores na construção da realidade social. A sociedade constrói a realidade social através de processos interacionais pelos quais os indivíduos e grupos e setores da sociedade se relacionam. Tais sistemas e processos não subsistem outros, mas absorvem, redirecionam e lhes dão outro desenho. Assim, um processo interacional sendo de referência, não anula outros processos, mas funciona como “organizador principal da sociedade”.

A forma com que as pessoas e os diferentes setores sociais trabalham com as possibilidades pungentes compõe a “processualidade interacional/social” que caracteriza o

que José Luiz Braga, entre outros pesquisadores como o próprio Fausto Neto, chama de circulação (BRAGA, 2006: 7).

(...) a “circulação social” que caracteriza os processos mediáticos, além de ultrapassar o nível de mercado, ultrapassa também o mero uso transmissivo e o “momento de contato”. Através de retomadas sucessivas e de re-objetivações, o que “faz a mídia” é questão social e gera processos que dizem respeito a novos modos de ser, passando a fazer, nuclearmente, parte da sociedade, quer sejam positivos ou negativos (BRAGA, 2006: 9).

Dessa forma, compreendemos que dão sentido à circulação social, o que podemos compreender como próprio do momento decorrente do acesso a informações e do consumo: a “conversação”, ou seja, a interação que se faz possível com o uso em comum, ou o compartilhamento de produtos culturais. Quando tratamos de valores simbólicos, e da produção e recepção de sentidos, compreendemos maior importância à circulação posterior à recepção, uma vez que entendemos que apenas a processualidade comercial dos produtos, nos limita ao seu consumo; e não abrange outra processualidade mais complexa, de tensionamento, manipulação e ressignificação. Como comenta Braga, “O jornal pode virar papel de embrulho e lixo, no dia seguinte, mas as informações e estímulos continuam a circular” (pg. 28). Também é importante termos clareza da diferença entre a circulação investigada pelo pesquisador, e a “circulação midiática”, que se refere aos conteúdos e produtos, propriamente, veiculados pela mídia. Importa, conceitualmente, ao termo, o que “a sociedade *faz* com sua mídia”.

A mediatização abrevia o tempo de circulação, no sentido econômico, de mercadorias e produtos culturais; enquanto a ‘circulação social’ amplia as articulações entre os sujeitos, tornando mais complexa a rede de circulação. Diferentemente da escrita, a maioria das interações pontuais, diretamente ou indiretamente mediáticas, não exige formação prévia, intensificando, assim, o diferido/difuso na mídia, uma vez que os sujeitos podem colocar em circulação suas expressões sem necessitar de formação avançada ou acesso aos meios restritos

da produção impressa. Torna-se possível o desenvolvimento de uma forte circulação de processos na sociedade, e interação entre vários universos através das mediações variadas, nas quais os participantes se inserem. A natureza desses processos é diversa, podendo ser de resistência ou não.

Dois aspectos desse processo hipotético são importantes ser pensados. Para a intensificação da circulação de objetivações sociais, o processo de mediatização tende à descontextualização, fazendo elaborações abstratas de singularidades e expressividades específicas. Esse movimento é facilmente observável no tratamento que a mídia dá, por exemplo, aos grupos ditos “de minoria”, como os negros, os jovens, as mulheres, os sem-terra etc.; bem como às manifestações populares, como o próprio congado, a folia de reis, o boi-bumbá, entre tantas outras. Na maior parte das vezes, esses grupos e manifestações são representados de forma estereotipada, muitas vezes exótica e espetacularmente. Nesse formato, as suas singularidades passam despercebidas e seus sentidos e ordens simbólicas ignorados, abrindo espaço para a construção de discursos rasos, e por vezes preconceituosos. Na outra mão desse fluxo, acontecem, no contato com as abstrações, re-determinações, ou seja, articulações possíveis entre os conteúdos das mensagens e as contingências específicas dos usuários/leitores. Essas re-determinações também entram em circulação.

Fazendo uma ponte com a ideia de circularidade de Carlos Ginzburg (1987), comentada no capítulo *Tradição e Cultura popular na Contemporaneidade*, podemos pensar que a circularidade de sentidos, conteúdos e estéticas entre as culturas, passa também, ou é exacerbada pela circulação de informações e produções midiáticas e interpretações das mesmas. E que a própria ideia de circulação social pressupõe a noção comunicada com o termo *circularidade*. Essa percepção fica mais clara se nos apropriamos do termo utilizado

por Kellner (2005), *cultura da mídia*²⁴, uma vez que entendemos que essa cultura é elemento chave no fenômeno de mediatização e de circularidade, hoje.

Consideramos cultura da mídia o aglomerado de imagens, sons e espetáculos que circulam em nosso cotidiano, impregnando o tempo de lazer e influenciando nossas opiniões e comportamentos, e disponibilizando materiais com os quais forjamos nossas identidades.

O rádio, a televisão, o cinema e os outros produtos da indústria cultural fornecem os modelos daquilo que significa ser homem ou mulher, bem-sucedido ou fracassado, poderoso ou impotente. A cultura da mídia também fornece o material com que muitas pessoas constroem seu senso de classe, de etnia e raça, de nacionalidade, de sexualidade, de “nós” e “eles”. Ajuda a modelar a visão prevalecente de mundo e os valores mais profundos: define o que é considerado bom ou mau, positivo ou negativo, moral ou imoral. As narrativas e as imagens veiculadas pela mídia fornecem os símbolos, os mitos e os recursos que ajudam a construir uma cultura comum para a maioria dos indivíduos em muitas regiões do mundo de hoje. A cultura veiculada pela mídia fornece o material que cria as identidades pelas quais os indivíduos se inserem nas sociedades tecnocapitalistas contemporâneas, produzindo uma nova forma de cultura global (KELLNER, 2005: 9).

Essa cultura também é constituída pelos sistemas de reprodução de som, como discos, CDs, além de gravadores, TV, cinema, imprensa. Trata-se de uma cultura da imagem, industrializada e que se organiza com base no modelo de produção de massa. Seus produtos são mercadorias que objetivam atrair o lucro privado, sendo um dos setores mais lucrativos da economia global. Sendo assim, faz-se necessária grande audiência, possível, por sua vez, com a constante repercussão de assuntos e preocupações apontados pela mídia. A cultura da mídia também se caracteriza pela exploração de tecnologias avançadas, se constituindo enquanto um modo de tecnocultura que propõe novas formas e configurações sociais.

Para Kellner, as pessoas podem criar sua própria leitura e seu próprio modo de se apropriar da cultura da mídia, se valendo, inclusive, dos recursos disponíveis. E é principalmente essa consideração que nos ajuda na aproximação das noções de circulação e

²⁴ O autor explica que sua escolha decorre do desagrado com relação aos termos “cultura de massa” e “cultura popular”. Segundo ele, o primeiro foi rejeitado pelos estudos culturais, por ser um termo elitista que despreza as massas e sua cultura, além de ser um conceito monolítico e homogêneo, o que neutraliza contradições e diversidades culturais. O segundo, trabalhado por uma corrente específica, sugere que a cultura da mídia provém do povo.

circularidade. Compreendemos que a circularidade acontece hoje no influxo entre as diversas culturas, que não se mostram isoladas, mas em constante relação, se afetando e se apropriando de elementos umas das outras. Contamos, entretanto, com os diferentes dispositivos sociais de interação, próprios do movimento de mediatização, que tornam possível uma maior circulação e aceleração dessa circularidade. Hoje, quando falamos de influxo cultural e de apropriação de textos e conteúdos, incluímos os próprios dispositivos tecnológicos, e principalmente as imagens, linguagem dominante na cultura da mídia.

Vivemos um atual regime da visualidade, como afirma Barbero (2004), dicotomizado entre o universo do sublime e o do espetáculo/divertimento. Deparamo-nos com a confusão, corrente, entre imagem e identificações primárias, projeções irracionais e, em outros casos, com manipulações consumistas ou com o simulacro político. O discurso audiovisual da informação oculta o real e substitui a *cifra simbólica*, que possibilita o elo entre passado e presente, pela fragmentação própria do espetáculo, o que “(...) transforma o desejo de saber em mera pulsão de ver” (pg. 16). Como nos diz Marc Augé, a partir da leitura de Barbero, a imagem iguala os acontecimentos e as pessoas, e torna incerta a distinção entre real e ficção, dando a sensação de que os acontecimentos mundiais são parte da narrativa de uma grande novela, da qual não fazemos parte.

Outra questão importante que Augé nos traz, diz respeito ao papel da imagem em nosso cotidiano, que tem deixado de mediar a relação com o outro, para identificar esse outro, como se não existisse nada além da imagem que nos chega das telas da televisão e do computador. Essas, entre tantas outras mudanças decorrentes dos avanços tecnológicos supõem transformações nas práticas sociais e na sociabilidade. Compreendemos a “sociabilidade” nos processos comunicativos, a partir de Guillermo Orozco Gomes (in MORAES, 2006), como conjunto de negociações que os atores sociais realizam no processo comunicativo e de gestação de significados.

A sociabilidade é afetada, com as determinações introduzidas pelas mudanças tecnológicas, o que toca não apenas a forma de nos relacionarmos ou de mediarmos essas relações, mas traz profundas transformações na forma como

(...) os novos serviços *on line* pressupõem novas dependências dos usuários. Para exercerem com liberdade suas diversas “interatividades” eles têm de se conectar às grandes redes e infra-estruturas, as quais não administram nem controlam, nem tampouco criam. Assim, a assimetria que já caracterizava as dependências anteriores entre usuários das velhas mídias, como os telespectadores, e os donos da indústria da televisão agora muda de cor e de estilo, mas não desaparece. Pelo contrário, amplia-se, dissolvendo-se em inúmeros atos que aparentemente refletem total liberdade (GOMES, 2006: 87).

Esses atos, parte do processo de mediatização, ainda não geraram, na opinião de Braga, modos sustentáveis e relevantes de socialização, apesar de entender que a sociedade sempre agiu e produziu coisas, não apenas diretamente com os dispositivos midiáticos, mas também no redirecionamento de seus produtos e conteúdos, chegando até a desenvolver novos objetivos e sentidos sociais para as tecnologias e conteúdos. Isso, talvez, pela falta, justamente, de consciência do próprio funcionamento da sociedade e a função desempenhada por suas instâncias. Acontece que não desenvolvemos ainda dispositivos sociais críticos e interpretativos, capazes de tensionar conteúdos e produtos, nem estimular bons produtos, ou garantir reflexividade aos ambientes midiáticos.

Temos então um quadro que (embora reconhecendo múltiplas e relevantes exceções) poderia ser descrito tendencialmente como produção de baixo valor – dispositivos crítico-interpretativos limitados – interações sociais pobres (Braga, 2006, p. 60).

Uma esfera imprescindível para a geração de maiores movimentos no processo de mediatização é o “sistema de interação social sobre a mídia”, ou “resposta social”, (Braga, 2006: 32). Esse subsistema encontra-se articulado com os de produção e de recepção, mas se diferencia dos mesmos, uma vez que se refere ao sentido social que damos às ações e produtos oriundos dos meios de comunicação. São as processualidades desse subsistema centrais para o funcionamento da circulação social, tanto no sentido de termos ações concretas

de interação com a mídia, como em um nível de compreensão do papel dessas ações nos trâmites comunicacionais da sociedade. Braga aponta os problemas de resposta, que vão muito além da interatividade, e que, se fossem pensados, nos ajudariam a transcender as vinculações dos valores econômicos e políticos do *status-quo*. Encontram-se na insuficiente promoção de articulações e críticas, imprescindíveis ao desenvolvimento dos sistemas em termos de valores humanos e sociais.

Um sistema de resposta social é então alguma coisa bem mais complexa que a interatividade pontual, ou de retorno entre receptor e o emissor. Pode incluir tais vetores, mas corresponde ao próprio processo de construção e manutenção continuada de um desenho de interações – para apreender e constituir continuamente a realidade (BRAGA, 2006: 22).

Um desafio que nos chega quando visualizamos especificamente o subsistema de resposta social, e percebemos a profunda ausência de interesse por parte da mídia de contribuir para o seu fortalecimento, é pensar as articulações possíveis para garantirmos seu crescimento.

II.1.5 – No meio do caminho... Outros caminhos

No caminho entre os extremos que visitamos, nos arriscamos nessas visadas comunicacionais e nos deparamos com uma importante interseção: o encontro dos campos da Comunicação e da Educação. Esse encontro pode nos levar a diferentes direções, mas nos interessa, aqui, a perspectiva da “educomunicação”, proposta por Mario Kaplún. O pesquisador teve como cerne de seus estudos a educação, colocando a comunicação como essencial para a cidadania e a inserção social. A partir desse encontro, construiu uma educação comunicativa, acreditando que um diálogo eficaz, no qual o educando é emissor e

receptor de mensagens, possibilita uma comunicação horizontalizada, mais rica em trocas e mais próxima de uma construção democrática de conhecimento.

Mario Kaplún (1998) nos convida a articular ações que facilitem o acesso aos meios de comunicação que, segundo ele, deve acontecer para que a participação se torne uma realidade, na qual os indivíduos possam ser protagonistas do processo comunicativo e não meramente espectadores. Acreditamos que práticas educativas voltadas para a comunicação estimulam os indivíduos a desvendar os mecanismos pelos quais a sociedade exerce o poder de manipulação. Além de favorecerem o exercício de práticas comunicacionais democráticas e libertadoras, através do uso reflexivo das ferramentas de comunicação. Como afirmam Guaresch e Biz, “ser cidadãos do século XXI exige um conhecimento amplo e crítico sobre a mídia, sobre sua importância e papel” (GUARESCH e BIZ, 2005: 9). As práticas educomunicativas criam e desenvolvem análise crítica através de reflexões e ações; estimulam os educandos pensar como o mundo é editado pelos meios e possibilitam o uso criativo das tecnologias e a expressão comunicativa.

As contribuições dos pesquisadores latinoamericanos para essa discussão podem ser compreendidas dentro de um contexto maior, de afetação de estudos que modificaram a forma de pensar a cultura, e pelo momento político pelo qual passava a América Latina, entre 1960 e 1980, das grandes ditaduras marcadas pela repressão e pelo autoritarismo, o que desencadeou fortes articulações na sociedade civil, como mobilizações e lutas a favor da liberdade de expressão, contra a discriminação etc..

Associações comunitárias, clubes de mães e jovens, comunidades eclesiais de base, movimentos em defesa da moradia, do meio ambiente, dos direitos humanos, o movimento feminista, o negro e outros de existência bem localizada fizeram com o campo de reivindicações se ampliasse. Passaram a entrar em cena interesses que extrapolavam o mundo estrito do trabalho, despertando outras dimensões da cultura (ESCOSTEGUY, 2001: 46).

Diante de tal conjuntura política e cultural, as abordagens tradicionais das teorias da dependência cultural e da leitura ideológica das mensagens de massa foram superadas por

perspectivas que vêm sendo construídas a partir da percepção e do contato com essas transformações. Ana Carolina Escosteguy (2001) cita quatro grandes áreas de análise que surgem desse diálogo: Influência da Política econômica internacional no desenvolvimento cultural dependente; Políticas dos meios de comunicação e, sobretudo, a democratização da comunicação; Comunicação popular/ alternativa; e o papel da mídia na transformação das culturas nacionais. Essas áreas comunicam uma orientação profundamente localizada na ideia da democratização da comunicação e de desenvolvimento e sustentação de experiências de comunicação popular e comunitária.

As primeiras experiências do que hoje chamamos de educomunicação foram articuladas dentro de comunidades eclesiais de base, da Igreja Católica, que se preocupavam com a influência da TV, principalmente, sobre os jovens. Mais tarde, as concepções de educação popular desenvolvidas por Paulo Freire, da Teologia da Libertação e das lutas por uma nova Ordem Mundial da Informação e da Comunicação constituíram as bases que sustentam projetos e ações latinoamericanos em que comunicação e educação se articulam.

Paulo Freire se dedicou à pedagogia e já iniciou as discussões do que viria a ser um trabalho de comunicação aliado à educação. Ele foi precursor na luta pelo diálogo como prática de ensino e trabalhou por uma sociedade mais igualitária. O educador faz uma crítica à educação mecânica, ou bancária, que não se preocupa com a realidade do educando. Afirma que nos encontramos submetidos a uma “cultura do silêncio”, possível, especialmente, pelos meios de comunicação de massa. Essa realidade opressora, por sua vez, pode ser transformada, em sua opinião, através da educação, na medida em que quanto mais desvelamos a realidade, agindo nela e sobre ela de forma transformadora, tanto mais nos inserimos nela criticamente. Dessa forma, a comunicação também deve servir para a mobilização de ações comunitárias e, para isso, aqueles que dela fazem parte não devem se

sentir “lejanos y ajenos los mensajes que se le proponen sino que los sienta suyos, propios; que se reconozca en ellos” (KAPLÚN, 1998: 80).

Uma dimensão essencial da proposta de Kaplún consiste na ideia da “leitura crítica” que propõe um receptor ativo e crítico diante dos conteúdos veiculados pelos meios de comunicação de massa. Contudo, o acesso à informação não garante que as pessoas sejam mais ativas no processo. A capacidade crítica é preciso ser exercitada, como um processo de auto-descobrimto. A educomunicação, então, trabalha com as perspectivas de

Promover o acesso democrático dos cidadãos à produção e difusão da informação; desenvolver práticas de educação para a recepção ativa e crítica dos meios; facilitar o processo de ensino-aprendizagem através do uso criativo dos meios de comunicação e promover a expressão comunicativa dos membros da comunidade educativa (SOARES, 2002, apud GOMES, 2005: 5).

Compreendemos a educomunicação, enfim, como uma forma de reconstruir não apenas a comunicação, mas também as relações educador/educando, dentro de uma concepção mais ampla, em que compreendemos a comunicação como um processo educativo e os processos educativos como processos comunicativos.

Faz-se necessário inserirmos aqui a dimensão da cultura, fazendo alusão ao tripé – educação, comunicação e cultura –, em que cada dimensão se afeta e apóia. Essa ideia será a base para pensarmos outras questões que surgem quando pensamos o congado na contemporaneidade.

II.1.6 – O sagrado no espaço dessacralizado

Estando contextualizados de questões próprias da contemporaneidade e tendo refletido acerca de algumas delas, nos encontramos em condições de tratar de problemáticas que têm surgido no ambiente do congado, hoje.

Jeremias Brasileiro (2009) afirma presenciar nos grupos do município de Uberlândia, triângulo mineiro, mudanças no que diz respeito às pretensões dos guardiões e de outros líderes que surgem no seio das comunidades. As atividades dos grupos têm ultrapassado o fazer cultural, alcançando espaços em outros setores sociais e políticos. Essa nova postura caminha junto com a percepção da importância de se fazerem representados. Dessa forma, como nos diz Brasileiro, se expande o debate étnico-racial e se nutrem novas possibilidades de interações socioculturais.

Quanto mais pessoas lutando, reivindicando lugares em espaços diversos, menos possibilidades há de esses indivíduos serem cooptados e terem seus sentimentos manipulados em prol de um *status quo* que não lhes valorize. Sem essa percepção, permite-se ao poder que ele continue sendo o que de fato ele é: hegemônico e ditatorial nos seus modos de agir político e sociocultural (BRASILEIRO, 2009: 111).

Acontece que mesmo podendo se inserir de outras formas e com outros discursos nos espaços sociais, os congadeiros, e outros representantes da cultura popular, precisam estar cientes do modelo político-econômico que rege as instituições e as institucionalizações, e mais que isso, precisam ter conhecimento de outras possibilidades de representatividade e de espaços de reivindicação, para que possam, com maior consciência, se articular, organizar e manter uma postura coerente com seus valores, desejos, objetivos e lutas.

Percebemos, assim, o espaço cultural das manifestações como potencial na consolidação da sociedade civil. Se entendemos que essa necessita consolidar espaços para se organizar e exercer cidadania, ao nos depararmos com o momento da *feira* – em que uma

comunidade negra expressa não apenas uma crença, mas sua corporeidade, sua singularidade, solidariedade, poder de organização e mobilização, sua negritude –, visualizamos um lugar cujo motivo é cultural e que é circunscrito por questões políticas e sociais.

Entendemos que o aprofundamento dessa discussão junto aos grupos de congado e à sociedade em geral, faz-se importante para o exercício da alteridade, a partir do qual podemos compreender que cada sujeito e grupo têm direito de acesso aos meios necessários para se bancar no lugar que deseja ocupar frente a si mesmo e frente à sociedade. Esse movimento faz-se imprescindível, para desconstruirmos um discurso hegemônico que em sua pretensão de ser solidário para com certos grupos culturais, os desautoriza e os retira de seu lugar de agentes e de sujeitos no mundo.

Os variados segmentos das elites culturais de Uberlândia possuem um discurso hierarquizante quando dialogam com a cultura popular, principalmente o Congado, é percebido como algo natural, folclórico e que necessita de cuidados para não se desnaturalizar. É como se houvesse no povo afrodescendente uma imaturidade organizacional que o deixasse em um estágio subalterno, em que seus desígnios serão realizados somente sob as determinações de uma elite cultural, por meio de seus projetos hegemônicos e engessadores de outras práticas culturais não coadjuvantes com modos de olhar o mundo dos afrodescendentes (BRASILEIRO, 2009: 110).

Essa situação, descrita por Brasileiro, se repete em diferentes lugares e com diferentes grupos culturais tradicionais. Para compreendermos melhor onde se alicerça esse discurso, e como podemos desconstruí-lo para forjarmos outra compreensão do exercício cidadão, vamos pensar um pouco mais profundamente.

Em uma consulta à etimologia da palavra *cidadania*, encontramos que ela deriva da palavra *Civita* (cidade em latim), o que explica o seu uso primeiro, para se referir aos direitos e deveres daqueles que habitam a cidade. No século XX, de forma mais contundente, surgem questionamentos e necessidades que apontam para a limitação desse uso, frente à presença e às reivindicações de grupos subalternizados. Deparamo-nos, então, com a busca de reconhecimento não só com relação ao Estado, mas toda a sociedade e com a denúncia da discriminação e de preconceitos incorporados às relações sociais. Quase concomitante a essa

demanda, surgem também políticas neoliberais e suas propostas de cidadania e sociedade civil.

Assim, para pensarmos cidadania, precisamos compreender o contexto presente em que se enrolam e desenrolam a sociedade civil, lugar onde a ação cidadã ganha vida, assim como dá vida à mesma. Entre muitas ações, encontramos a participação e a solidariedade como pontos importantes na tessitura da prática cidadã e da consolidação de uma sociedade civil ativa. Entretanto, antes ainda de aprofundarmos essa discussão, é preciso pensar esses conceitos, considerando que vivemos um contexto de crise discursiva, como nos diz Eveline Dagnino (2004), que atravessa as experiências contemporâneas de construção democrática na América Latina.

Para Dagnino, essa crise discursiva se dá por uma “confluência perversa” do projeto neoliberal e de um projeto democratizante participatório. O que nos interessa mais especificamente para as reflexões que propomos nessa investigação, é que essa crise discursiva, de que fala Dagnino, afeta profundamente a compreensão e os usos dos conceitos de sociedade civil, cidadania e participação. Estando uma vez em crise suas compreensões e também suas práticas se mostram confusas e contraditórias.

Sabemos que a implantação do projeto neoliberal trouxe profundas consequências para as sociedades latino-americanas; e no que se refere à reestruturação do Estado e da economia, essa percepção é geral. No entanto, para Dagnino, os impactos desse processo sobre a cultura política dos países são menos reconhecidos e menos ainda em seus contextos e especificidades nacionais. Para o fenômeno atual de apropriação musical, do qual ainda trataremos, no ambiente das culturas tradicionais, fica muito perceptível como as relações são guiadas pela política neoliberal.

O avanço dessa estratégia política e econômica influenciou profundamente a cultura política no Brasil e na América Latina. Para Dagnino, a redefinição da noção de sociedade

civil e do que ela designa parece ser o deslocamento mais visível produzido pelo projeto. Como consequência, percebemos cada vez mais a identificação entre sociedade civil e ONG, em que o significado da expressão sociedade civil se restringe a designar apenas essas organizações, e ainda como sinônimo de terceiro setor.

Dagnino também fala da chamada *nova cidadania*, ou cidadania ampliada que começou a ser formulada pelos movimentos sociais, a partir do final dos anos setenta e ao longo dos anos oitenta, em resistência à ditadura. Essa concepção de cidadania buscava implementar um projeto de construção democrática e de transformação social, o que implicava também uma ligação constitutiva entre cultura e política. Assim, havia preocupação com demandas de acesso a equipamentos urbanos como moradia, água, luz, transporte, educação, saúde e com questões como gênero, raça e etnia, assinalando um olhar que se voltava para os sujeitos sociais e suas subjetividades.

(...) incorporando características de sociedades contemporâneas, tais como o papel das subjetividades, o surgimento de sujeitos sociais de um novo tipo e de direitos também de novo tipo, bem como a ampliação do espaço da política, esse projeto reconhece e enfatiza o caráter intrínseco da transformação cultural com respeito à construção da democracia (DAGNINO, 2004: 104).

Assim, a redefinição da noção de cidadania formulada pelos movimentos sociais, expressa não somente uma estratégia política, mas também uma cultura política. A nova cidadania assume uma redefinição da ideia de direitos, cujo ponto de partida é a concepção de um *direito a ter direitos*. Essa concepção inclui a invenção/criação de novos direitos, que surgem de lutas específicas e de suas práticas concretas. Além disso, a nova cidadania pauta a necessidade e a possibilidade de transcender a reivindicação ao acesso, inclusão, participação e pertencimento a um sistema político já dado. Falamos aqui do direito de “participar na própria definição desse sistema, para definir de que queremos ser membros, isto é, a invenção de uma nova sociedade” (DAGNINO, 2004: 105).

Essa discussão, especificamente, nos interessa, visto que a reformulação da compreensão da cidadania pelos movimentos sociais abre espaço para que grupos da cultura popular e tradicionais²⁵ se coloquem frente à sociedade e a convoquem a pensar e discutir questões e necessidades próprias que surgem com a relação entre sua organização social e cultural e o contexto contemporâneo. Entendemos, assim, que a cidadania precisa ser estabelecida no interior da própria sociedade, como parâmetro das relações sociais que nela se travam. Nesse sentido, a nova cidadania é um projeto para uma nova sociabilidade com um formato mais igualitário de relações sociais em todos os níveis, inclusive novas regras para viver em sociedade.

A consolidação desses espaços de negociação é necessária hoje, uma vez que vivemos em uma sociedade múltipla, habitada por diferentes sujeitos detentores de distintos referentes culturais. Essa heterogeneidade também é vivenciada no âmbito da cidadania, quando nos deparamos com esses múltiplos sujeitos sociais que trazem para a esfera pública diferentes anseios, necessidades e propostas.

Quando pensamos nos jovens congadeiros, podemos os localizar em diferentes grupos: jovens, negros e detentores de um legado cultural. Essa localização intercessiva mobiliza diferentes questões que precisam ser pensadas, se queremos refletir acerca da construção identitária desses jovens e da sua presença e legitimidade na sociedade civil, enquanto representantes de uma manifestação cultural popular negra.

Em sua pesquisa de mestrado, Vilarino (2007) observa os grupos de congado da região metropolitana de Belo Horizonte – MG – e aborda os conflitos que têm surgido no âmbito da tradição na contemporaneidade. Uma questão central que o pesquisador aborda se refere à participação dos congadeiros como atração em diversos eventos sociais ou culturais de Belo

²⁵ Optamos por diferenciar “grupos culturais populares” de “grupos tradicionais”, por compreender que a categoria “cultura popular” abarca diversas manifestações culturais, urbanas e rurais. Como nessa pesquisa tratamos de uma comunidade que se alicerça em uma tradição e na ancestralidade, faz-se importante nos referirmos especificamente a esses grupos.

Horizonte. Para Vilarino, quando os grupos congadeiros enveredam por esses ambientes, acabam ressignificando os usos desses espaços, uma vez que os impregnam com elementos de sua religiosidade. Além disso, a maior parte dos congadeiros nunca se imaginou ocupando esses espaços, nem mesmo frequentando, visto que seu acesso, mesmo quando há atividades gratuitas, fica restrito aos grupos socialmente e economicamente privilegiados. Da mesma forma, a expressividade cultural e religiosa do congado tem sido conhecida há pouco tempo pela sociedade em geral.

Outros dois fenômenos muito recentes, que nos interessam, são problematizados pelo pesquisador. Uma questão mostra-se pertinente no que se refere a novas configurações políticas que interferem no ritual. Alguns grupos de congado têm se valido da possibilidade de captação de recursos públicos e apoios políticos para a realização de suas festas.

(...) A chegada de recursos financeiros altera um padrão tradicionalmente difundido entre grupos fraternais, a responsabilidade dos reis festeiros de arcarem com o ônus da produção de suas festas, com a ajuda dos membros daquele congado. Verificando a relação dos projetos aprovados na lei de incentivo à cultura do município, pudemos confirmar que nos anos de 2002 e 2003, uma irmandade belo-horizontina obteve significativos recursos para a realização de suas atividades. Essa “Guarda” foi criticada pelos grupos que a visitaram pelo aspecto “luxuoso” que sua festa apresentava, pois tinha sido preparado um grande banquete repleto de frutas e iguarias para todos os convidados, alimentos que nem são encontrados nos banquetes das festas congadeiras (VILARINO, 2007: 59/60).

Essa nova dimensão possível aos grupos de cultura popular tradicional traz inquietações não apenas por parte das ciências sociais, mas dos próprios grupos que se vêem “entre a cruz e a espada”, podendo se valer de recursos públicos para a realização da manifestação, e percebendo algumas implicações nessa nova configuração que os leva a mudanças significativas do processo ritual da festa. Em São José do Triunfo, não identificamos nenhum tipo de movimentação parecida, com relação aos recursos financeiros, visto que, como comentaram os guardiões, a Igreja proíbe que o grupo peça dinheiro a políticos. Os custos da festa são de responsabilidade dos reis festeiros e os gastos com a limpeza da igreja e a impressão de folhetos e cartazes são custeados a partir do dízimo.

Outra questão importante de ser discutida é a aproximação do universo musical mineiro com as singularidades rítmicas e melódicas do congado. Segundo Vilarino, essa aproximação tem dado corpo a uma nova musicalidade mineira. Esse movimento tem como protagonistas artistas como Maurício Tizumba, Tambolelê, Milton Nascimento, Titane, Marina Machado, entre outros. Nessa movimentação, nos deparamos com a problemática da apropriação do repertório tradicional pela indústria fonográfica e de entretenimento que ao mesmo tempo em que “divulga” parte da cosmologia da manifestação e a coloca em evidência em espaços públicos, ampliando as brechas para firmar sua legitimação frente à sociedade, também entra em um processo sutil, mas intenso e perigoso de degradação simbólica.

Isso, porque como José Jorge de Carvalho (2003) chama a atenção, o modelo neoliberal, no qual nos localizamos, trabalha com o vazio político, ideológico e histórico, em um mesmo movimento da mediatização que faz elaborações abstratas para chegar na descontextualização dos fenômenos, para que estes se tornem mais palatáveis. Assim, tanto o mercado como as mídias, desconsideram certos aspectos singulares dos bens culturais, desrespeitando, muitas vezes, seu universo simbólico, seu processo criativo e a sua estética própria.

Segundo Vilarino, o pesquisador José de Carvalho entende que essas apropriações funcionam como canibalização, de forma semelhante aos momentos em que os brancos canibalizam as formas simbólicas afro-americanas tradicionais. Nesse movimento, a perspectiva canibalizadora também é introjetada pelas comunidades periféricas que passam a estabelecer um mesmo tipo de relação com as suas próprias tradições e saberes. Essa reflexão fica evidenciada com a fala de uma congadeira, citada por Vilarino: *“Para nós, do Rosário, é tão decepcionante quando alguém ‘maquia’ a nossa música. Esta maquiagem pode levá-la ao esquecimento, pois os mais jovens não a aceitam da forma que nos foi passada (GASPARINO, apud VILARINO, 2007: 74)”*.

Percebemos assim que entre os grupos congadeiros também existe cautela com relação a essas novas relações.

Essa preocupação torna-se evidente quando uma capitã de “Guarda de Congo”, ao refletir sobre as gravações de músicas congadeiras por músicos na cidade, informa que, no seu grupo, as crianças e jovens já não querem cantar como os antigos, pois ouvem as versões apresentadas nas rádios e são influenciados pelas gravações que os músicos estão tocando (VILARINO, 2007: 59).

Esse movimento das crianças e dos jovens evidencia o quanto a construção identitária passa pelos discursos produzidos por instituições e organizações que se pretendem dominantes, como nos diz Manuel Castells (2003). No entanto, as identidades não se forjam somente aí. Cada indivíduo carrega peculiaridades referentes à sua realidade social e cultural, que influenciam diretamente as relações estabelecidas com os conteúdos simbólicos difundidos e que lança, da mesma forma, discursos e representações com as quais podemos nos identificar ou não.

Concordamos com Paulo Dias quando afirma que a “escola talvez seja a instituição mais impermeável à inclusão das manifestações culturais de matriz africana no *corpus* da cultura brasileira (...)” (pg. 159). Podemos pensar que, uma vez laica, a escola, enquanto instituição, precisa realmente se posicionar fora do momento da tradição. Entretanto, sabemos que essa neutralidade é utópica e que outros momentos de motivo religiosos, católicos, são abordados pela escola, como o Natal, a Páscoa, entre outros. Acreditamos que, independente da manifestação ou do motivo religioso, a escola poderia abordar junto às crianças as diversas relações com o sagrado e nutrir nas mesmas o olhar alicerçado na alteridade, que pousa sobre os rituais com respeito e sem julgamentos.

(...) pouco investimento educacional que é feito junto ao público sobre o poder simbólico que os elementos rituais possuem. Se na sede de suas irmandades, as bandeiras levantadas são tratadas com respeito e cuidado, ali no espaço do evento, era comum vermos pessoas colocando copos de cerveja ou depositando lixo ao pé do mastro (VILARINO, 2007: 82).

Esse tipo de comportamento comunica um profundo desconhecimento generalizado acerca de questões próprias do âmbito do sagrado, muitas delas comuns a várias religiosidades, que diz respeito ao reconhecimento do sagrado fora dos espaços institucionalizados e a capacidade de respeitar essa dimensão, mesmo quando não compartilhamos a mesma crença. O que parece ocorrer é um profundo descaso e desrespeito, ora consciente, ora inconsciente, com as manifestações populares, marcadas por uma religiosidade que também é popular. Esse comportamento existe e é ainda construído muito em função de uma postura de origem hegemônica que parece estar arraigada no modo de ver e ser dos ocidentais, que impuseram sua cultura e religiosidade, negando as do *Outro*, indígenas e negros, no caso da América Latina. Como, então, romper com tamanho constructo? Como lutar contra uma percepção do outro e um comportamento que já se encontram naturalizados, de tão presentes em nossa cosmologia?

Comentamos, nesse capítulo, acerca da centralidade da cultura da mídia em nossa sociedade e sobre a importância da dimensão da educação na formação dos sujeitos sociais. Acreditamos, frente a essa configuração, no potencial transformador da educomunicação enquanto espaço de criação e difusão de práticas providas de reflexividade. Ainda nesse sentido, defendemos que o tripé – educação, comunicação e cultura – pode trabalhar dentro dos espaços formais e não-formais, as dimensões necessárias à compreensão do lugar do Outro e de si e fornecer aspectos importantes na construção dessa relação, de forma consciente e profunda.

Entendemos que as mudanças pelas quais estamos passando e aquelas pelas quais ainda vamos passar, advindas, principalmente, do processo de mediatização, têm trazido, e ainda trarão mais, profundas mutações no ambiente das culturas populares tradicionais. Entendemos, ainda, que esse ambiente possui grande importância não apenas para aqueles que compartilham intimamente de sua cosmologia, mas também para a sociedade, por ser fonte de

inúmeros elementos simbólicos presentes, também, em nossa ordem simbólica coletiva. Em um tempo marcado pelo esquecimento, pelo esvaziamento de sentido e pela busca angustiante de saciar essa falta, as manifestações populares podem fazer importante contraponto, nos colocando em contato com outra lógica existencial, outros valores e outras formas de estar e ser no mundo.

É importante lembrarmos que, para além de tudo isso, é direito nosso nos percebermos representados nas instâncias públicas, da qual a mídia é esfera central. Também precisamos nos perceber, verdadeiramente, sujeitos constituintes do coletivo social, e para tanto, o papel da educação formal é indispensável, uma vez que detém legitimidade para apontar aos educandos o que tem importância e o que não tem, o que tem valor e o que não tem. Sendo assim, a escola *pode* inserir no cotidiano curricular os repertórios e saberes populares dos alunos e de suas famílias, trazendo para o espaço de construção de conhecimento, suas histórias de vida, suas culturas. E como a cultura da mídia é hoje parte desse intenso movimento de circularidade – a partir do qual acessamos, realocamos e transformamos elementos das culturas hegemônica, popular e midiática –, precisamos também colocar seus conteúdos em pauta para podermos participar desse processo com consciência de nossas escolhas e práticas.

Nesse sentido, acreditamos que a educomunicação, enquanto prática de reflexão crítica acerca não apenas dos conteúdos midiáticos, mas do papel da mídia na sociedade, pode trazer importantes transformações que implicam no fortalecimento do subsistema de resposta social e, conseqüentemente, da ampliação da circulação social. A sua ampliação nesses termos, por sua vez, pode potencializar e trazer maior consciência aos processos de circularidade cultural e de mediatização da sociedade. Todo esse jogo de dominó culmina na construção de uma sociedade que pode ser alicerçada na alteridade, na relação dialógica e na criação de espaços

onde todos possamos nos sentir representados e acolhidos com nossas singularidades e comunidades.



Fotografia de Raquel Lara, Outubro de 2011

II.2 – Reis, Capitães e Jovens Congadeiros

Ali no Congado, onde o festejo ultrapassa o tempo e parece nos transportar para um outro espaço, a dimensão do rito torna-se matéria, o plano espiritual embebeda aqueles que ali estão em um certo transe, a vida sai da sua rotina. E no exato momento, a dimensão do rito é maior que tudo. E percebemos o quando nossa memória precisa repensar o valor de tais mananciais rituais, para que possamos nos libertar do esquecimento que adoce nossa identidade. Carla Ávila

A convivência com alguns congadeiros e a aproximação com seus cotidianos nos permitiu visualizar com clareza o sentido de “comunidade”, e seu desenrolar na vida de cada um. Com todos os problemas, reclamações, expectativas com relação ao outro, o que fica é algo muito maior, de uma abstração que se faz presente nos olhares, no modo como se relacionam entre si, na forma de resolverem uma questão, no carinho que se mostra presente. Também é possível perceber que a vivência comunitária existe na experiência cíclica da tradição; nos referimos à relação dos congadeiros com seus antepassados. Como diz o rei congo, “(...) nós tão aparando o que os nossos veios amparavam e deixou pra nós” (entrevista realizada em setembro de 2011). E essa “responsabilidade”, como os guardiões costumam dizer, de continuar amparando o que lhes foi deixado, diz respeito a algo muito mais amplo que a festa do congado em si. Diz respeito à fé em “Deus” e em Nossa Senhora do Rosário, sua intercessora que lhes escolheu e foi escolhida para mediar as dimensões do profano e do sagrado. Diz respeito também a uma certa conduta de respeito, honestidade e verdade, ou nas palavras do capitão da banda, “palavra” que eles tentam cultivar.

Tudo isso é parte da cosmologia da comunidade de congado São José do Triunfo e encontra-se, de alguma forma, na formação dos jovens. Dizemos *de alguma forma* porque na fala dos guardiões entendemos que sua relação com os jovens não tem sido facilitada; eles

sentem dificuldade no processo de conversação, dizem que os jovens não compreendem o que lhes é falado. Essa percepção dos guardiões acerca dos jovens é de grande importância para essa investigação, uma vez que a escolha de trabalharmos somente com os jovens se deu em função justamente da queixa de “seu” Dola e “seu” Zeca sobre o desinteresse dos jovens. Apresentaremos nesse capítulo, propriamente, os guardiões, “seu” Dola e “seu” Zeca, e os jovens congadeiros, o que será importante para compreendermos melhor a sua relação e sua história.

No livro “O retorno da comunidade”, organizado por Raquel Paiva (2001), Roberto Espósito esclarece que “comunidade” se refere à relação entre os “seres”, não sendo uma entidade abstrata, fora de nós, mas sendo possível na dialética que estabelecemos na relação com o *Outro*. Essa experiência não impõe uma identidade, mas constitui a base do processo de sua construção. E é assim que percebemos o congado do Fundão: como uma sólida base simbólica, alimentada e renovada pelas relações estabelecidas entre os participantes e deles com os elementos de que dispõem para a construção de suas identidades.

Compreendemos, ainda, que a *memória* se estabelece como importante dimensão da comunidade, uma vez que permite a consolidação e a partilha de sentimento de pertença que enlaça os congadeiros, e ao mesmo tempo explicita suas singularidades, parte constitutiva de sua construção e revificação. Carla Ávila (2007) comenta acerca do nome “Fundão”, “sinônimo e aumentativo de profundezas”, que soa como algo distante, marginalizado, e se refere, ao mesmo tempo, a um espaço marcado pelas dinâmicas da oralidade e da memória, tão importantes ao nosso coletivo simbólico. Essas dinâmicas, por sua vez, são perpetuadas pelas *memórias subterrâneas*, termo de Olga Von Simson. Essas memórias encontram-se também “nas profundezas da sociedade, e emergem nos tempos de festejos, lembranças culturais etc”. (ÁVILA, 2007: 2).

As memórias subterrâneas são os grandes mananciais de preservação de nossa cultura popular, que permanecem submersa na correria de nossas ocupadas vidas contemporâneas. Sem cultura popular, no “fundão” de nossas memórias, não restariam ritos para contarmos a nossos filhos e netos, estaríamos abandonados numa sociedade sem memória, sociedade do esquecimento (ÁVILA, 2007: 2).

A sociedade do esquecimento na qual nos encontramos, é marcada, como nos diz Simson (1997), pela escassez da escuta e das trocas. A percepção do tempo é neurótica, uma vez que entende que está sempre em uma corrida eterna para alcançá-lo e nunca alcança. Parece que o desejo contemporâneo é de se agarrar ao tempo e não deixá-lo escapar nunca mais dos braços, dominá-lo para que possa servir-nos segundo nossas vontades de realização, deleite e imortalidade. A memória não tem mais tanta importância e sua vivência se mostra profundamente modificada, assim como as formas de comunicação, centrais em seu processo.

Como nossa relação com a memória se modifica, a relação com a tradição também muda. Os grupos culturais populares, de uma forma generalizada, parecem mais abertos a intervenções próprias do tempo de hoje, até por uma estratégia de sobrevivência. Referimo-nos às possibilidades de compra dos materiais e instrumentos necessários às manifestações invés de sua confecção, às complexas relações possíveis com a administração pública na obtenção de recursos financeiros, entre outras situações. A partir da leitura de Ávila (2007), vimos que Frei Francisco Van der Poel defende que qualquer adaptação nos grupos de congado precisa partir do interesse dos próprios congadeiros que devem fazer essa avaliação a partir de sua tradição, seus valores, enfim, sua cosmologia. O Frei comenta que o congado é lugar de criatividade e que sua conseqüente dinâmica é necessária para sua continuidade.

Junto ao grupo de pesquisa *Gengibre* e agora ao longo dessa pesquisa, tivemos a oportunidade de acompanhar um pouco dessas dinâmicas, assistindo as crianças se tornarem jovens, jovens se tornarem adultos e permanecerem no grupo, e saírem do grupo... Assistimos o processo de alguns jovens tomando a frente de tarefas e rituais, velhos adoecendo e diminuindo seu ritmo. Presenciamos o acolhimento dessas diversas gerações na casa da

família Virgílio, pelos líderes mais idosos da Irmandade, os guardiões da memória. Por eles fomos acolhidas e com eles conhecemos um pouco de sua força, sua história, seus dilemas, suas convicções. Compreendemos que o congado de São José do Triunfo encontra-se pouco mais distante do mundo contemporâneo que outros grupos da região metropolitana de Belo Horizonte e do triângulo mineiro. Esse distanciamento faz com que o grupo compartilhe de um tempo/espaço mais inebriado pela tradição e pela fé. Percebemos, como afirma Ávila (2007), a ausência de intenção de espetacularização da festa, e uma devoção profunda à Nossa Senhora do Rosário, Santa a quem não apenas os congadeiros reverenciam, mas a comunidade católica do bairro, de uma forma geral, especialmente as mulheres.

Essa identificação é possível pela partilha de sentidos que não precisam ser explicados, pois são vivenciados e constituem importante dimensão na vida de muitos moradores do bairro que comungam provações e também “graças” e bênçãos. Essa vivência em comunidade, junto aos processos de educação informal são responsáveis primeiras pela sobrevivência das tradições ao longo dos séculos. Os pais transmitem a seus filhos os modos de elaboração de experiências e de construção de conhecimentos significativos, de forma a estimular as crianças a compartilharem e atuarem no mesmo universo de sentido dos adultos, salvo as devidas proporções.

Patrício Sousa (2011) contribui para a nossa compreensão da festa, ao colocar o espaço do bairro como fundamental não apenas na vivência do congado, que se dá de diferentes formas para homens e mulheres, mas nos processos educativos informais gerados no seio da manifestação que constitui o laço entre os negros e negras e afro-descendentes. Os cantos, as orações, os rituais lembram a todo momento a história do grupo, sua memória de cativo e resistência, e é essa liga essencial que dá forma à identidade etno-racial compartilhada pelo grupo. Mesmo aqueles que se mudam para outras cidades, algumas vezes

distantes, retornam ao distrito nas comemorações de 13 de maio e de outubro, renovando o sentimento de pertencimento à Irmandade e ao lugar.

II.2.1 – Os guardiões

O rei congo e o capitão da Banda, “seu” Dola e “seu” Zeca, são irmãos e narram suas vidas juntos, pois compartilharam muitos momentos e escolhas. A narrativa é carregada de lembranças de situações difíceis de pobreza e trabalho pesado. Trabalharam juntos em uma pedreira em Viçosa e depois de muito tempo trabalhando lá, foram para São Paulo, onde ficaram por dez anos. Trabalharam em uma companhia de telefone, instalando redes pela cidade. Nesse tempo, já tinham constituído família que continuaram morando na roça, em São José do Triunfo. Com o dinheiro que mandavam para as esposas, construíram as casas na área urbana do distrito, uma ao lado da outra, divididas por um muro. É no quintal de uma delas que acontecem os ensaios e reuniões do grupo e onde são iniciados todos os eventos festivos do Congado.

Só a força do santo que eu quero pra mim, né? Pra me dar força, dar saúde, dar proteção, igual o... Eu já disse, já muito sofrido, eu fui muito sofrido, e com as benção de deus e nossa senhora do rosário eu to aqui. Eu já fui sofrido, já fui... Operado muitas vezes, já fui pra juiz de fora sem, assim... Diz eles, eu não sabia (risos) eu fui pra lá sem esperança, né? Ih, eu não sabia não, eles tava tudo preocupado. Eu não sabia (...) dentro daquela cama amarrado... (risos) Oxigênio ligado, aparelho ligado que eu tinha operado. Tinha operado de rins né? Ainda tava com uma bolsa de colher urina, com sonda, soro ligado. Naquela época num tava pensando nada, naquela época num tava pensando nada... (Depoimento do “seu” Dola, rei congo, recolhido pelo Grupo Gengibre, em 2009).

Os irmãos ficam à frente da estrutura organizacional da festa e da Irmandade. Todos os instrumentos musicais do grupo, as roupas e demais elementos, como espadas e varetas

ficam guardados nas casas dos guardiões. Também a rainha conga, Dona Maria, é importante referência para os congadeiros, enquanto guardiã da memória. Irmã dos guardiões, a rainha reside, hoje, em Viçosa e se encontra mais afastada das questões mais administrativas do congado.

Segundo conta “seu” Zeca, a participação no congado não era restrita aos familiares ou aos negros. “Pra qualquer um! Sempre foi assim. Qualquer um que gostasse, cê vem, era bem vindo”. Na opinião dele, o que aconteceu foi que as pessoas consideravam um movimento de negros e se referiam ao congado como “coisa de gente preto”.

Era porque sabe... o povo pegou esse preconceito por conta própria. De um falar que ah isso é coisa de gente preto, então, viremo preto né? Mas não é não. Toda vida sempre teve um mulato pelo meio, aquela coisada toda. Mas o povo de algum lugar acha que é coisa só de gente preto. Que tudo que é ruim é de gente preto, né? (“seu” Zeca ri) (Setembro de 2011).

Perguntei se as pessoas achavam que o congado era visto como “ruim” pelas pessoas. O capitão esclareceu que as pessoas não achavam ruim, mas só participava gente humilde, gente de fé. Só recentemente, a partir, mais ou menos, da década de 1990, começou a aparecer pesquisadores interessados e outras pessoas de fora. É interessante percebermos na fala do capitão “(...) então, viremo preto né?”, que eles não se identificam com esse termo, já que esse é carregado de preconceito e discriminação. Se auto referem enquanto “negros” e não têm uma postura de auto-discriminação. Quando conversávamos sobre “preconceito”, os irmãos comentaram que muitas vezes o sentem pela forma com que as pessoas os tratam, “(...) com menos carinho, com menos atenção” e “pelos modo de movimentar” das pessoas. Afirmam, porém, depois, não passarem mais por problemas do gênero no bairro.

(...) graças a deus, na nossa comunidade nós somos bem recebido, somos bem respeitado, com tudo né, pela igreja, pelos povo, o nosso movimento é movimentado na igreja, né? (“seu” Dola, em conversa realizada em setembro de 2011).

Nessa fala, fica explícita a importância da ligação estreita com a Igreja, para a aceitação e respeito dos demais moradores do bairro. Essa relação interfere inclusive na própria dinâmica financeira do grupo, que não recebe qualquer tipo de verba ou apoio financeiro dos órgãos públicos, uma vez que funciona como uma Irmandade e não uma Associação, como é o caso de outros grupos culturais. Os custos da festa são, assim, de responsabilidade do rei e da rainha festeiros, e os outros custos necessários para a manutenção dos instrumentos e roupas, entre outras coisas são pagos pelos integrantes do congado. Segundo eles, a Igreja não admite que eles aceitem ajuda de políticos, ou que peçam ajuda financeira aos mesmos, apenas quando

(...) vem com uma doação de uma espada, de um movimento que é assim pro amor mesmo do nosso congado, aí nós aceita. Mas nós não pode chegar e pedir, 'ah, eu queria, eu precisava disso, precisava daquilo', nós não pode pedir não. Se vier, nós... É aceito, mas pedir nós não vamo não. E a igreja proíbe... Assim... Que até esmola hoje em dia não pode pedir mais, hoje em dia já tem o dízimo, então a igreja não aceita pedir ("seu" Dola, em conversa realizada em setembro de 2011).

Sendo assim, os gastos com a impressão do programa da festa e a limpeza da igreja de São José são custeados com o dinheiro do dízimo. Alguns consideram essa singular ligação do grupo com a Igreja um forte sinal de submissão. Consideramos, entretanto, que se trata muito mais de uma estratégia local, que evita muitos conflitos e garante a possibilidade de continuidade da Irmandade e seu trânsito na igreja, não apenas no dia da festa, em que o grupo toca e dança dentro do templo, mas também durante as novenas que antecedem os dias festivos.

Os irmãos comentaram ter um primo que pesquisa cultura popular e é professor em Volta Redonda, RJ. Contam com alegria que "Ele veio na festa atrás do morro, de Nossa Senhora, lá na roça. Aí ele agradeceu nós. Cês tão de parabéns", por não deixarem a festa acabar. O contato e as conversas que tiveram com esse primo, podem ter influenciado a forma como, hoje, os dois denominam o congado. Podemos conjecturar tal afirmação, a partir de duas falas dos guardiões acerca do congado. Em uma fala, comentam que para eles sempre o

congado foi uma “religião”, mas que “os professor fala que é cultura”; em outro momento, afirmam que é uma “cultura religiosa”.

Nóis participa com a Santa. Nóis somos da irmandade da Santa. Tem outras culturas que não leva uma imagem, não leva uma bandeira. Nossa, cê ta andando na rua, o outro lá vai pra Igreja, é a santa na bandeira (“seu” Dola, em conversa realizada em setembro de 2011).

Percebemos aqui, um processo claro de negociação de sentido da festa, por parte dos guardiões e de pesquisadores e outras pessoas de fora que afirmam que o movimento deles é “cultura”. Eles parecem aceitar a denominação “de fora”, mas a “corrigem”, inserindo a dimensão religiosa na denominação. Pode ser que esse termo “cultura religiosa” tenha também sido compartilhado com os guardiões pelo próprio primo, ou outro acadêmico. Mas a escolha pelo uso desse termo, também é ativa e demonstra a capacidade de negociação do grupo. O rei congo toca na dimensão da tradição, ao dizer que

Além de ser uma irmandade, é uma cultura, é um movimento que vem que nós nem conheceu quando ele iniciou, mas nós vem seguindo. Nós nasceu já existia ele, então nós tão aparando o que os nossos veios amparavam e deixou pra nós.

Eles comentam que existem muitas culturas e cada uma tem uma orientação diferente. “Caboclo é pruma coisa, congado é proutra coisa, capoeira é proutra coisa”. Essa consciência da existência de outras manifestações culturais mostra um processo muito rico que eles, provavelmente, viveram de reconhecimento da diferença e de si.

Em todas as conversas que tivemos com os guardiões, incluindo com o grupo *Gengibre*, os dois falam sempre que só pretendem parar de dançar com a morte.

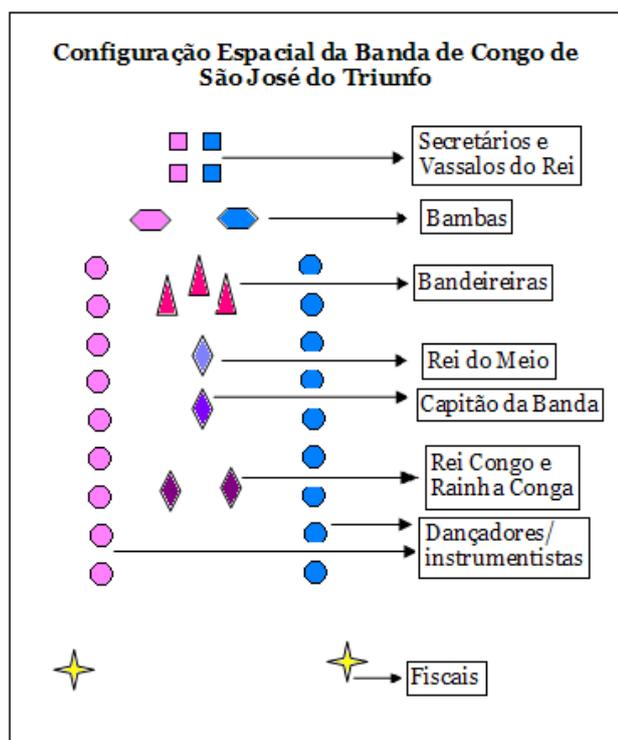
É igual, cê perguntou, o padre perguntou se eu gostava do congado, se eu tinha intenção de parar. Eu, só quando Deus se lembrar de mim, que eu paro (risos). Aí, minina, a gente fica assim, igual tá aí agora, com uma dor no braço. Igual de dia tá tudo bom, mas a noite começa aquela dor aqui. Meu Deus do céu, como é que eu vou arrumar com essa dor. Mas não deixa de dançar não. Mesmo que eu to ali, não danço, mas to acompanhando, to dentro da sociedade. Não deixo de acompanhar. Ele aqui oh... (aponta para o “seu” Dola) Esse aqui teve um problema na perna que é uma coisa difícil. E ele nunca deixou de acompanhar uma alvorada, né... Eu ficava olhando ele, ficava com dó né? Porque ele não tava podendo andar e ficava naquelas alvorada,

ficava andando com aquela perna, minha fia. E ele mesmo todo estorado, dançava, acompanhava (“seu” Zeca, em conversa realizada em setembro de 2011).

Mesmo na dificuldade, estando doente, com dor, os dois não param de dançar e atribuem a força necessária para tamanha empreitada, aos ancestrais que dão força para que eles amparem o que lhes foi entregue. Como diz “seu” Dola, tudo em devoção a Nossa Senhora do Rosário, “Tudo o que eu faço é pra ela e por ela. Então nós dança o congado, pula o congado por ela. Porque se ela quiser que nós para agora, nós para. Que ela é que domina”. Essa fé é a herança que os guardiões desejam deixar aos seus ascendentes, os jovens congadeiros.

II.2.2 – Os jovens congadeiros

Para compreendermos quem são esses jovens congadeiros, precisamos primeiramente visualizar a Irmandade da Banda de Nossa Senhora do Rosário, ou o grupo de Congado do Fundão, como costumam se referir. À frente se encontra a Irmandade, propriamente dita, composta pelos “dançadeiros”, pelos rei e rainha conga, capitão da Banda, rei e rainha da festa, príncipe e princesa, e pelas porta-bandeiras, responsáveis por levar a imagem da Santa, Nossa Senhora do Rosário. Atrás vem a corte, com as damas e os cavalheiros vestidos em trajes de festa. Por último, vem a banda, composta por instrumentos de sopro, principalmente, que acompanham a Festa quando contratados pelos rei e rainha festeiros que mudam a cada ano.



A Irmandade é composta apenas por homens e meninos, excetuando as presenças femininas das rainhas conga e festeira, princesa e as bandeireiras. E são exatamente esses jovens os sujeitos dessa investigação. Escolhemos trabalhar apenas com eles, por serem parte da Irmandade, por terem responsabilidades que os demais jovens da corte não possuem. Seus nomes se encontram registrados no caderno do rei congo, e sua entrada no grupo, significa sua participação nas reuniões da Irmandade onde, entre outras coisas, são passados os passos de dança, as canções e os rituais que compõem a Festa. Cada integrante da Irmandade, dos mais velhos até os mais novos de quatro anos, possui um “posto”, uma função dentro do grupo: vassalos, que manejam a espada; os tocadores de pandeiro e reco-reco, de caixa e o violeiro, entre outras funções.

Ao todo são dezesseis jovens, entre treze e dezenove anos, cada um com uma história diferente, e uma relação diferente com o congado. Alguns almejam “subir de cargo” e conquistar o posto de “capitão da Banda”, “vassalo”, “rei congo”. Outros se dizem satisfeitos

²⁶ Figura 5 - Disposição cênica do Congado em Viçosa, in (SOUSA, 2011: 250).

com o posto que ocupam, como tocadores de pandeiro e reco-reco. Todos residem em São José do Triunfo, ou “Fundão”, nome mais utilizado pelos meninos. Em suas ruas, eles transitam entre casas de parentes e amigos, andam de bicicleta, soltam pipa, “trocam ideias”. Essas mesmas ruas são percorridas até onde não podem mais acompanhar os passos dos jovens que seguem para as roças da família ou de amigos.

Os jovens congadeiros são netos e filhos de congadeiros, mas também são vizinhos, amigos de congadeiros; filhos de mães que fizeram promessa a Nossa Senhora do Rosário, netos de avôs que sempre gostaram do congado, afilhados de madrinhas que tiveram sonhos proféticos; são jogadores de futebol, pagodeiros, religiosos. Uns estão no congado desde seus cinco, seis, sete anos de idade; outros entraram já maiores, com quinze, dezesseis anos. Alguns entraram rápido, tendo chorado bastante e importunado os pais, que por sua vez foram importunar ainda mais os guardiões; outros ficaram um tempo maior na lista de espera que o rei congo escreve em seu caderno de espiral.

Suas casas são simples, umas mais que outras, mas não lhes falta o essencial em termos de necessidades físicas. Vivem com pouco, mas têm acesso, em diferentes níveis, às tecnologias da comunicação e da informação, como aparelho celular, computador, internet, entre outros.

Dos dezesseis jovens, dez participaram de pelo menos um encontro: Fábio Berto Sabino, Walison Paixão Messias, Taylã Alves Custódio Penna, Gustavo Junior Caetano Adão, Sérgio Xavier, Gutierrez Maximo da Silva, Roberto Bonifácio Amorim, Douglas, Túlio Cesar e Thiago Augusto de Miranda. Essa ausência, ou não adesão aos encontros, mesmo com o pedido do rei congo e do capitão da banda, nos indica a dificuldade no que diz respeito ao envolvimento dos jovens nas atividades do congado que não dizem respeito à festa. Como nos relataram os guardiões, alguns congadeiros só participam da festa, e não comparecem a nenhuma outra reunião ou atividade. Se pensarmos essa informação e essa vivência, da

ausência nos encontros, de forma isolada, poderíamos nos engessar na ideia de que os jovens, enquanto sujeitos pertencentes ao tempo contemporâneo, estão, de fato, mais interessados no espetáculo que compõe o congado, que nos sentidos simbólicos que tece e comunica. Entretanto, os encontros realizados nos trouxeram outras questões que compõem e complexificam o que poderia ser uma constatação prematura, como perceberemos no próximo subcapítulo.

Thiago e Túlio são irmãos, netos do “seu” Dola. Thiago, o mais velho, entrou para o congado com seis anos e seu ingresso foi motivo para que muitas lágrimas de Túlio rolassem de seus olhos, antes que também, por fim, entrasse para o congado, seguindo os passos do irmão. Hoje, os dois têm 19 e 18 anos, e são o “braço direito” de seu avô, não apenas no congado, mas na lida do dia-a-dia da roça. Também trabalham com o pai, como seguranças em festas noturnas e outros eventos em Viçosa. Os dois também fazem parte de um grupo de pagode que formaram no bairro. São muito ligados um ao outro e à família, demonstrando sempre muito carinho pelos avós, principalmente, que visitam diariamente. Thiago tem vontade de exercer a profissão de veterinário e ter sua própria propriedade rural, com animais e plantações. Os irmãos estiveram presentes em todos os encontros e ajudaram em todo o processo de contato com os demais jovens, se colocando como importantes mediadores entre mim e eles.

Sérgio, que esteve presente nos primeiros dois encontros, está no congado com seus dois irmãos mais novos. Os três entraram juntos, o que foi motivo de muita alegria por parte do avô que sempre acompanhou o congado com admiração. Sérgio entrou em 2010, aos quinze anos, por incentivo de seus amigos congadeiros, e agora diz que tem influenciado outros amigos seus que estão se interessando pelo congado também. Para o jovem, o sentimento de união é a coisa mais cara no convívio com o congado.

Gustavo também esteve presente nos dois primeiros encontros. Com sérios problemas de vista, o jovem só sai de casa acompanhado da mãe ou de amigos. Gosta muito de usar internet, atividade que consome boa parte do seu dia. Gustavo tem quinze anos, é filho único, e entrou no congado com quatro anos, no ano em que o padrinho, Expedito, hoje fiscal, foi rei festeiro.

Eu lembro que tava na festa em outubro, no sábado, aí o congado tava passando, aí foi, eu num tinha entrado ainda, fui e comecei a dançar junto com eles lá. Aí no outro ano fui junto (maio de 2011).

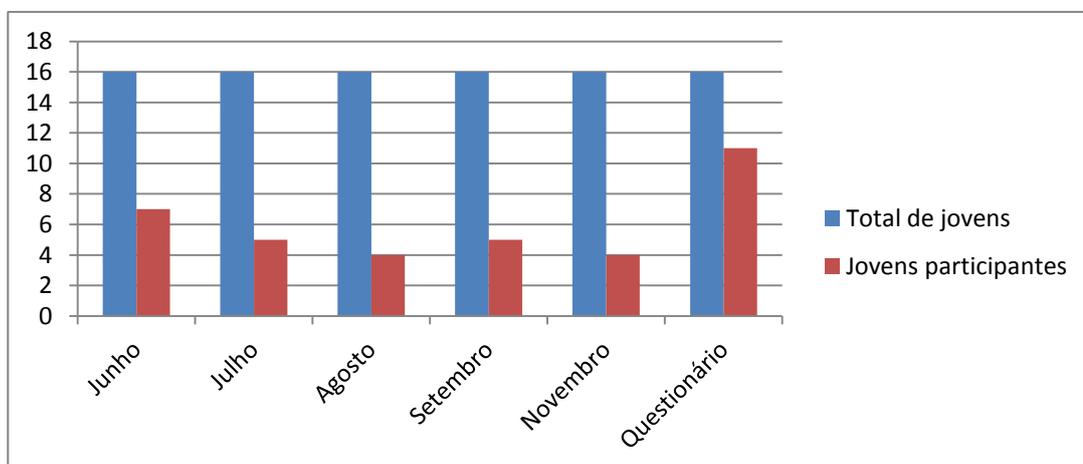
Taylã, quatorze anos, Walison, dezesseis anos, e Fábio, dezoito anos, estiveram presentes apenas no primeiro encontro. Taylã, vizinho de frente dos guardiões, gostava do congado desde pequeno, e acabou entrando com dez anos, após ter pedido sua mãe para colocá-lo. Walison é neto do “seu” Zeca e também participa do congado desde os dez anos, quando pediu para entrar. O jovem já foi príncipe e relata a sua coroação como o momento mais importante que viveu na manifestação. Fábio, assim como Taylã, não possui parentesco com os congadeiros, e não se lembra com quantos anos entrou para a Irmandade. Seu ingresso aconteceu depois de um sonho que sua madrinha teve com ele, em que dançava com o grupo. “Eu entrei mesmo porque ela sonhou, né? Aí, entrei, gostei e to até hoje” (maio de 2011).

Gutierrez tem dezessete anos e não participou do primeiro encontro porque se encontrava um encontro de jovens, movimento católico, em uma cidade próxima. Muito quieto, resguardado e tímido, o jovem esteve em três encontros e suas falas foram pontuais e objetivas. Mostrou ser muito religioso, à frente de atividades católicas e essa sua forte ligação com a Igreja foi motivo, algumas vezes, de brincadeiras por parte dos colegas congadeiros. Gutierrez entrou para o congado com quatorze anos, porque achava bonito “ver os homens dançando”. No primeiro encontro em que esteve presente, comentou sobre seu gosto pela música e que tocava violão, o que gerou nos jovens a sugestão de assumir a viola na festa de

outubro de 2011, já que o violeiro seria o rei festeiro e não poderia tocar. Ao longo dos encontros, então, o jovem, apesar da timidez, foi treinando o violão e na festa assumiu a viola.

Roberto, ou Beto, como é chamado pelos colegas, participou de três encontros e trouxe consigo muita animação, energia e vontade de falar. Com dezesseis anos, se tornou congadeiro aos quinze porque gostava da manifestação e achava bonito. Gosta de tocar berimbau, soltar pipa e jogar video-game na internet que usa na ONG que atua no bairro. Apesar de colocar o estudo como uma das coisas que considera como mais importantes em sua vida, demonstrou ao longo dos encontros uma aversão aguda à escola, sempre se referindo ao espaço educacional curricular como um lugar de ausências: ausência de amor, de respeito, de tecnologia. Foi um dos jovens que mais participou dos encontros, sempre com falas muito sinceras, demonstrou muita vontade de se colocar, de se fazer ouvir, coisas que afirmou muitas vezes não acontecer na escola.

A participação de Beto nos encontros rendeu a presença de Douglas, estimulado pelo colega a participar também. Ambos comungam a vontade de “bater espada”, o que também pode ter sido um forte motivo para participarem dos encontros, e assim “ganhar pontos” com os guardiões. Douglas tem quatorze anos e entrou ainda pequeno para o congado, colocado por sua mãe. Também muito falante, o jovem participou dos dois últimos encontros. Segue um gráfico para visualizarmos melhor a participação, em termos quantitativos, dos jovens.



Faz-se importante esclarecer que os jovens congadeiros não se encaixam em diversas considerações generalizadas acerca da juventude brasileira. A começar pela sua territorialidade; os jovens não apenas moram em um bairro rural de uma cidade pequena, como transitam pela zona rural, onde os parentes ou amigos possuem pequenas propriedades, de onde tiram seu sustento. O acesso às novas tecnologias, à internet mais especificamente, não é possível a todos e algumas atividades que inferem a ocupação do espaço da rua são centrais no cotidiano de muitos deles, como andar de bicicleta, soltar pipa, entre outras.

O que não significa, entretanto, que os congadeiros não consumam produtos e conteúdos midiáticos. Apresentam costumes culturais marcadamente contemporâneos, como o uso de jogos eletrônicos pela internet, referência a vídeos disponíveis no site *YouTube*, uso de celular, entre outros. Em 16 de outubro, dia da Festa do congado, ao som do ritmo do congo, os jovens que desfilam na “corte” dançavam com empolgação, trazendo em seus movimentos claras influências do *hip hop*, que em alguns momentos mostraram-se mais presentes, sendo executados de forma consciente pelos jovens. Também é possível visualizar em seus corpos tatuados e enfeitados com piercings, marcas de influências contemporâneas.

De uma forma geral, os jovens não comentaram acerca de seus planos para o futuro, com que gostariam de trabalhar, ou o que gostariam de estudar. Diante da pergunta “O que você deseja conquistar na sua vida?”, presente no questionário, as respostas giraram em torno de situações mais abstratas, como “ter muito dinheiro”, “um bom emprego”, “uma bela família”, “um futuro melhor” etc. Apenas Thiago chegou a falar de planos mais concretos com relação a isso, quando explicitou sua vontade de cursar Veterinária e que, para isso, estava vendo a possibilidade de frequentar o cursinho pré-vestibular DCE/UFV – Diretório Central dos Estudantes da Universidade Federal de Viçosa –. Além dele e de seu irmão que trabalham com o pai, apenas Mateus da Silva Paixão trabalha como jogador de um time de

futebol de Ubá, Minas Gerais, além de estudar, e Marcos Felipe de dezenove anos, neto de “seu” Zeca, trabalha como operador de máquina e não estuda.

Os Congadeiros apresentaram uma boa convivência dentro e fora do congado, sendo que alguns costumam se encontrar diariamente, indo um na casa do outro e também em pontos de encontro no bairro. Também nutrem forte identificação com suas famílias, apresentando valores tradicionais, nutridos e cativados no convívio familiar, com os amigos e no congado. A importância da dimensão da família ficou explícita em diversas atividades realizadas. Ao citar a figura da mãe, principalmente, e de outros familiares como dimensões mais importantes em suas vidas; quando compartilharam seu desejo de constituir família, e sua preocupação com a saúde de pais e avós; e nos relatos de momentos importantes que vivenciaram na manifestação, quando os netos do rei congo citaram a homenagem feita ao avô em comemoração aos seus 57 anos de congo.

Rozângela Oliveira (2010) afirma que os africanos escravizados ao estabelecerem novas formas de sociabilidade, recriaram a referência familiar, laços esses que possibilitaram a criação de outras formas de resistência. Compreendemos, também, que essa referência familiar se mostra como importante alicerce para negros e afrodescendentes que passam por difíceis situações de vida, tanto no âmbito econômico como social, e necessitam de laços de solidariedade para sustentar uma postura ativa, de força e auto-estima diante da vida. Em São José do Triunfo, percebemos, pela história da forte presença negra no distrito, e pela história de vida dos próprios guardiões, que os laços familiares constituíram importante rede de solidariedade, extremamente necessária, por sua vez, para seu estabelecimento no bairro e para a continuidade da manifestação.

Outra dimensão que consideramos de grande importância para a compreensão de quem são esses jovens congadeiros, é a questão racial. Dos onze jovens que responderam o questionário distribuído, dez se declaram negros e um se declara branco. Talvez na percepção

de alguém de fora, visualizaria alguns negros, a maior parte parda e poucos brancos. Entretanto sabemos que o que nos faz declarar pertencentes a uma categoria racial, não é apenas o fenótipo, mas o sentimento de pertença, de identificação social e cultural. E no caso desses jovens, o congado mostra ser um forte elo cultural e de identificação com a ancestralidade africana.

Para estabelecermos o sentido do termo “raça”, nos guiamos pela obra de Ricardo Ferreira (2009), *Afro-descendente: identidade em construção*, onde esclarece que o conceito se refere a populações que diferem significativamente nas frequências de seus genes, e/ou que possuem características físicas e genéticas que as diferenciam de outros subgrupos. Ferreira nos alerta para o perigo da confusão que há entre “raça” e “etnia”, que, por sua vez, se refere a uma classificação de indivíduos em termos grupais que compartilham uma única herança social e cultural, como costumes, idiomas e religião. Assim, integrantes de grupos raciais diferentes podem pertencer a um mesmo grupo étnico, assim como grupos étnicos distintos podem pertencer a um mesmo grupo racial. Não aprofundaremos essa discussão conceitual, apesar de crermos em sua relevância, mas gostaríamos de descartar algumas questões que nos interessam nesse debate.

Referimo-nos à discriminação de cor,

(...) manifestação comportamental do preconceito racial, aqui considerado como um julgamento de valor, não espontâneo nem hereditário, construído culturalmente e destituído de base objetiva, pertencendo à classe de mitos desenvolvidos através da socialização. Racismo é a categoria usada como prática discriminatória institucionalizada, de desvalorização da identidade, opondo-se ao direito de cada indivíduo a viver segundo um enraizamento comunitário. Sua principal consequência, no campo político, é a fragilização ou a negação da existência de entidades comunitárias, cultural e etnicamente diferentes (FERREIRA, 2009: 51).

Segundo o autor, o preconceito racial, no Brasil, foi criado a partir da interação entre dois grupos – uma classe política e economicamente dominante que assumiu uma concepção de mundo considerada superior e estigmatizou os demais grupos, não-brancos, como inferiores, para justificar a dominação sobre eles. Esse preconceito criado pelos brancos

acabou sendo compartilhado por alguns não-brancos, o que demonstra uma manifestação tipicamente ideológica com orientações de “padrões ideais de civilização” que acabam sendo interiorizados pelos sujeitos, com a ajuda, principalmente, das instâncias formadoras, como a educação-formal e a mídia.

Outro aspecto que não podemos perder de vista dessa dimensão racial, é a situação de exclusão dos negros e afrodescendentes do mercado de trabalho. Depois da abolição, como nos lembra Ferreira, houve uma situação muito complicada de exclusão do mercado de trabalho e de qualquer possibilidade de exercício da cidadania, em função, principalmente da intensa entrada de trabalhadores imigrantes. Nessas circunstâncias, sob o ponto de vista material e depois sob o ponto de vista subjetivo, pela forte presença de ideias racistas, supostamente baseadas em dados científicos, os negros se instalaram nas periferias e começaram lentamente a construir seu espaço. Espaço, este, ainda em construção. Essas reflexões nos interessam nesse momento de compreensão de quem são os jovens congadeiros, não apenas por serem negros e afrodescendentes, mas por percebermos a presença forte, apesar de não explícita, dessas questões em seus cotidianos.

Quando questionados se já passaram por alguma situação de preconceito, apenas o Thiago respondeu afirmativamente. O problema é que a interpretação desse dado está muito distante de sua leitura literal. Dizemos com isso que os jovens passam por situações de preconceito, mas não percebem, porque se trata muitas vezes de situações veladas, de não-ditos, e que por vezes estão tão constantemente presentes que se tornam naturais. Podemos fazer tal afirmação a partir de relatos de situações que alguns deles passaram na rua, em Viçosa, com policiais que os revistaram mais de uma vez por lhes considerarem “suspeitos”. Também a partir da conversa com a direção e supervisão da escola onde os congadeiros estudam, e pudemos identificar nas falas da supervisora um preconceito tão arraigado que se encontrava presente até mesmo na negação de sua existência. A profissional comentou que

em sua opinião os negros não se valorizam, e que deveriam lutar como os brancos para conseguir vencer. Também se colocou contrária à cota para os negros nas Universidades, pois considera que esses deveriam se esforçar para alcançar o que os brancos alcançam.

Quando conversávamos acerca de atividades culturais promovidas pela escola, contou-nos estar desenvolvendo um trabalho de “show de talentos”, o que segundo ela é importante não apenas para valorizar as atividades extraclasse dos alunos, mas também para estimular as atividades artísticas enquanto possibilidade profissional, e citou o programa Raul Gil, como um espaço interessante para os alunos fazerem sucesso. Essa fala bem intencionada revela, na verdade, exatamente a postura cruel que temos no Brasil diante dos negros. O lugar que lhes cabe em uma sociedade preconceituosa e excludente só pode ser o do “espetáculo”, do “cômico” e do “exótico”. Depararmos-nos com uma postura como essa, vinda de uma supervisão escolar, nos ajuda a compreender porque também, talvez, a maior parte dos jovens não tem planos mais concretos em termos de profissão e estudo.

Passar por essa dimensão que também é parte do contexto de vida dos jovens nos ajudará no entendimento de alguns processos de negociação em que estão envolvidos, não apenas com relação à escola, mas à Universidade e à sociedade de uma forma mais geral.



Fotografía de Raquel Lara, Outubro de 2011

II.3 – Negociações

A partir da leitura de Beatriz Bretas (GUIMARÃES e FRANÇA, 2006), compreendemos a relevância das conversações ordinárias que fecundam a sociabilidade ao promoverem a interação com o outro. A comunicação, que dá formas ao cotidiano, não se constitui apenas de “atos discursivos verbais”, mas dos silêncios, das ações, omissões, gestos etc.. Esse conjunto de elementos comunicativos tem poder transformador, podendo inferir mudanças nos comportamentos e nas visadas de mundo, ou, na perspectiva da complexidade, na produção de uma consciência da vida. Entendemos, assim, que os relatos ou as narrativas do conhecimento comum que inundam o cotidiano fazem parte do trabalho de estruturação do mundo e produzem sentidos que, por sua vez, nos ajudam a compreender nossa existência.

Entretanto, essas interações, ou conversações, como chama José Luiz Braga (2001), são marcadas, em nossa cultura ocidentalizada, também pelas relações de poder e hierarquizações. Essas hierarquizações, ao afirmar que uns são mais importantes que outros, criam equações perversas que garantem, por vezes, tudo a um e nada a outro, sob a legitimação de seus supostos valores, frente à sociedade. Foucault, em *A ordem do discurso*, afirma que existem inúmeros procedimentos de controle e de delimitação do discurso, entre eles os sistemas de exclusão: “a palavra proibida, a segregação da loucura e a vontade de verdade” (pg. 19), que colocam em jogo o poder e o desejo. Há também os procedimentos internos que dizem respeito aos processos de classificação, ordenação e distribuição, e que operam no desnivelamento dos discursos. A troca e a comunicação, nesse sentido, constituem processualidades importantes que atuam no interior dos sistemas complexos de restrição, podendo, acreditamos, modificá-los.

Isso porque acreditamos que o sujeito se constitui no âmbito da ação. E aqui, nos referimos ao termo *sujeito*, implicando a transcendência da ideia de *indivíduo* que implica uma perspectiva mais da individualidade. Referimo-nos, como coloca Vera França (GUIMARÃES e FRANÇA, 2006), à “intersubjetividade”, ou à “comunicação numa esfera comum”, a interseção entre a autonomia e a relação com o outro. Essa discussão, segundo França, promove a retomada e a inserção da comunicação enquanto dimensão central no processo de construção do sujeito. Entretanto, pondera que não percebemos, ainda, uma abordagem que se volte para o “sujeito da comunicação”, mas “à comunicação na constituição dos sujeitos” (pg. 76), apesar de apontarem o papel central da comunicação na construção das identidades.

Ao pensar sobre o termo *sujeito comunicacional*, França retoma as teorias da comunicação e aponta que essa dimensão do sujeito ficava restrita aos que exerciam o papel de emissores. Mesmo depois dos estudos da recepção, as audiências eram, e ainda são por vezes, percebidas como detentoras de pouco poder comunicacional. A pesquisadora afirma que o sujeito da comunicação, enunciador de discursos ou leitor de textos, é um sujeito social, mas, mais que isso, é um “sujeito enredado numa teia de relações”, que são mediadas pelos discursos. Dessa forma, entendemos que o sujeito é constituído pelas relações com o outro, com a linguagem e com o simbólico, não podendo, assim, ser um sujeito “no singular”, mas “no plural”. “São sujeitos interlocutores – sujeitos que falam com o outro, produzidos nos e pelos laços discursivos que os unem” (76/77).

Acreditamos que essas conversações ordinárias e as relações discursivas são, obviamente, processualidades comunicacionais, complexos fenômenos, constituídas também pela *negociação*. Compreendemos a negociação, por sua vez, também enquanto fenômeno comunicacional, no sentido de que acontece no “entre” pessoas, ou perspectivas, dispostas a reivindicar e a ceder, para enfim chegarem em um ponto aceitável a ambas. Esse processo,

por vezes bastante difícil, nem sempre acontece de forma consciente, entretanto nos embrenhamos em seu fenômeno a todo o momento, em nossos cotidianos.

Quando pensamos na construção identitária e na inserção do sujeito social na esfera pública, e na centralidade das relações intersubjetivas nesse processo, entendemos que a ideia de negociação é inerente a esses fenômenos, uma vez que não há *construção* nem *relação* que não passe por negociação. E quando falamos de uma negociação identitária, as condições gerais que encontramos no âmbito das conversações, atravessadas pelas relações de poder, continuam presentes, quando nos deparamos com a legitimação de apenas algumas identidades, e a discriminação e marginalização de outras; com o trabalho midiático de produção de estereótipos, alinhada com a lógica de mercado, que servem, por sua vez, como elementos identitários; com a *insuficiente* democratização do acesso à comunicação, e de sua produção; com a ausência de grande parte das representações culturais populares nos espaços mais oficiais da sociedade, como a escola; entre outras coisas.

No campo da comunicação social, os estudos que abarcam a ideia de negociação, se referem, geralmente, à relação entre emissor e receptor, como propõe Jesús Martín-Barbero; ao consumo da comunicação de massa, enquanto espaço de negociação entre diferentes práticas comunicativas, e aos procedimentos propriamente da produção midiática que precisa gerir diferentes interesses e opiniões, como encontramos nos estudos culturais. Em nosso estudo junto aos jovens congadeiros, interessa como os mesmos negociam sua construção identitária com alguns dos dispositivos sociais que pudemos investigar, e que consideramos importantes nesse processo, por estarem bastante presentes em seu cotidiano e por construírem de alguma forma discursos ou expectativas com relação a eles e ao congado: a família, o próprio congado, a escola, a rua/bairro e a cultura da mídia. Faz-se importante destacarmos que essas instâncias elencadas não se encontram isoladas umas das outras e as

relações que engendram também não acabam nos limites das categorizações. Elas perpassam esses espaços, os liga, os confunde e os diferencia.

Como comentamos, o âmbito da família aparece nas falas dos jovens, como importante dimensão, podemos dizer central, em seu processo identitário. Além de perceberem-na como alicerce em suas vidas, e apresentarem o desejo de constituírem suas próprias famílias, para quase todos os congadeiros a relação entre a família e o congado é estreita, seja porque o ingresso de alguns se deu por vontade de algum parente, seja porque, para todos, a participação e a permanência no grupo, precisa estar sustentada pela aprovação dos pais. Em conversa com algumas mães dos jovens, percebemos forte interesse na continuidade dos filhos no grupo, inclusive como uma forma de garantir o distanciamento das drogas, da violência, entre outras possibilidades que a “rua” oferece. Percebemos em alguns, interesse pessoal em estar no congado, e em outros, visualizamos uma influência maior dos familiares nessa participação. Para esses últimos, a presença nas reuniões e mesmo no congado parece ser parte de uma negociação com os pais, diferente dos primeiros, que precisam passar por uma negociação consigo mesmos, em que mesmo tendo uma ideia da importância das reuniões, se permitem faltar e se dedicam a outras atividades.

Alguns pais, sob orientação dos guardiões, preferem permitir a entrada do filho no congado a partir de certa idade, geralmente sete anos, por ser uma fase em que acreditam que as crianças já se encontram em melhores condições de saber se desejam realmente se tornar congadeiras, ou não. Em conversa com a mãe de Caio, treze anos, ela nos diz:

Tem aqueles que realmente gosta, tem aqueles que vai porque a mãe que que vai, né? Eu coloquei Caio, ele tinha cinco anos. Eu quis. Aí a gente já faz errado também, né? Mas aí na época a gente pergunta: Cê que? Quero, quero sim! Daí a gente fica tudo empolgado. Mas aí vai chegando certa idade... Começa a ficar meio com vergonha, aí já começam a inventar o futebol no dia da festa... E a gente de cima ali: Oh! Hoje tem ensaio! Fica empolgado! Tem que levantar cedo, pra arrumar a roupa, aquela coisada toda. Aí no caso, uns acaba desanimando, outros acaba que passa a gostar mesmo. Acho que no caso de Caio, tem hora que ele fica assim, meio desanimado, mas tá firme até hoje. Por mim não sai não! (Depoimento recolhido em maio de 2011).

Percebemos que ao mesmo tempo em que a mãe afirma que os jovens precisam estar no grupo por vontade própria, termina sua fala com um posicionamento exclamativo que quase não deixa espaço para contestação. Um comentário recorrente, entre os jovens e os mais velhos, é que os meninos costumam sair do congado quando alcançam certa idade, entre catorze e dezesseis anos, e alguns retornam mais tarde, já mais velhos, por vezes depois de casados e com filhos. Essa evasão acontece, na opinião geral dos congadeiros, porque começam a sentir vergonha de usar saia, como a mãe do Caio também comentou, ou a namorar, e a namorada não aprova a participação no congado, algumas vezes, também por vergonha. Thiago conta sobre um colega:

Teve um que saiu, foi falar que não ia dançar mais, saiu até chorando! Não queria sair... Mas é aquela coisa né? Quando conheceu, ele já tava no congado. Se ela num gosta, porque é que foi namorar com ele? (Depoimento recolhido em maio de 2011).

Entretanto, esses processos de ingresso e saída do congado não acontecem da mesma forma para todos. A orientação com relação à idade das crianças não é rígida, e há muitas histórias de congadeiros que entraram bem pequenos e continuam até hoje. Quem muda o rumo das histórias, são justamente os adolescentes com suas escolhas e desejos. Compreendemos que há uma série de questões que influenciam os jovens, principalmente na fase de maior inserção na sociedade, quando começam a sair com amigos e conhecer universos diferentes. E nesse momento, talvez o elemento de maior força agregadora seja a *fé* e os laços afetivos que transpassam o grupo. “Seu” Zeca acredita que alguns entram sem ter um compromisso com a *fé*, e esses geralmente não permanecem muito tempo.

Entrou ali por entrar, viu os outros fazendo, acha bonito fazer e vai fazer porque acha bonito. Mas não é fé. Mas quem não tem, não fica não. Vai indo, vai indo, vai indo, ele sopra! (Depoimento recolhido em setembro de 2011).

Esse “soprar” nos coloca frente a diversos sentidos: evaporar, dissolver, escapar, ser levado; e diz respeito não apenas ao congado, mas à própria vida, à capacidade de crer, e à

possibilidade de ser parte e integrar uma cultura popular tradicional. Tudo isso, porque podemos pensar na “fé” de uma forma mais abrangente, transcendendo o sentido religioso e se espalhando como dente de leão²⁷ em dia de vento, por diferentes âmbitos da vida, se instalando nos sujeitos e fertilizando suas buscas, seu conhecimento, suas escolhas. Como diz o capitão da banda, hoje a maior parte de nós conhece a fé do pescoço pra cima. A fé que se aloja dentro, aquela que é “*firme, mesmo, funda, é pouco que tem (...) que tem as coisa no coração...*” (setembro de 2011).

“Seu” Zeca diz não saber qual é o interesse dos jovens em participar do congado, mas pensa que alguns têm o querer de viver com fé, aqueles que entram pequenos e seguem com o grupo. O capitão da banda também acredita que

Eles gostam! (Risada) Eles gostam! Mas eles num sabem o que que é fé, né? Eles num sabem ainda o que é. A fé num é coisa de um dia só né? A fé é coisa de vida. E eles num tem isso não. Hoje eles tá com fé, e amanhã já num tá (Depoimento recolhido em setembro de 2011).

Na visita aos jovens e a partir do questionário, procuramos saber deles porque entraram pro grupo e do que gostam mais no congado. Todos que entraram por vontade própria, explicam que achavam bonito, que sempre gostaram, e a maior parte não especifica elementos da manifestação com que se identifica mais. Alguns que não frequentam as reuniões, ou estão menos presentes, dizem não haver um motivo específico para as faltas, mas afirmam que não se sentem desanimados. Entendemos com as falas evasivas que mesmo sem saber exatamente porque estão ali, ou o que os move a querer permanecer, os congadeiros, e mesmo aqueles que foram colocados pelos pais, se sentem envolvidos por motivos que não sabem explicitar ou localizar. Quando questionados acerca da importância do congado para eles, alguns se remeteram a suas experiências mais pessoais, dizendo que traz felicidade, e outros apontam para a dimensão da religiosidade, se referindo à Santa e à fé. As falas que

²⁷ Flor de pétalas bem finas que se descolam facilmente se espalhando, como estratégia de fecundidade.

apontam para o sentimento de alegria são importante pista para nos aproximarmos do sentido que a manifestação tem para eles: “É a coisa que eu mais gosto”; “pra mim é uma felicidade”; “quando estou dançando fico muito feliz”; “quando estou no congado, esqueço de todos os problemas, só tenho felicidade” (Respostas colhidas do questionário respondido em novembro de 2011).

Uma situação interessante surgiu quando conversávamos sobre cultura e Douglas comentou que seus pais ouvem músicas que considera chatas por serem “velhas”, ao mesmo tempo, citou o congado enquanto espaço genuinamente cultural. Podemos visualizar grande contradição na afirmação do jovem, entretanto, entendemos que para ele o congado não é, e nem pode ser, uma coisa “velha”, visto que se encontra vivo em seu presente e de todo o bairro. Douglas traz, assim, concretamente, a compreensão que compartilhamos de cultura, enquanto algo que acontece no presente, mas se reporta a todo um repertório diverso construído anteriormente, e que se refaz no *hoje*, a partir de nossas ações e produções.

Mas, como sabemos, nada é uma coisa só, e assim, o congado não é só felicidade. Em uma atividade em que pensamos em situações que lhes são desagradáveis, ou que foram e são difíceis para eles, coisas que os chateiam ou já os chatearam. Surgiu daí, reclamações variadas: “gente bêbado [de fora do grupo] enchendo o saco, querendo entrar no meio do fila”; “os fiscais²⁸ enchendo o raio do saco também”; “gente que num frequenta reunião, num vem em ensaio, num vem em nada. Fica dando lição de moral. Aí não dá certo não”; “Quando começa a falar da coisa de ir à missa”; “Tiração de foto... Detesto”; “ah, também quando o negócio começa a ficar bão mesmo aí acaba o ensaio”; “ficar em pé também o tempo inteiro na missa, arrebenta a nossa canela” (Encontro de agosto de 2011).

Mas não são apenas os jovens que têm reclamações a fazer. O “seu” Dola queixa da revolta de alguns, quando são corrigidos, queixa da ausência deles em apresentações, nas

²⁸ Os fiscais são responsáveis por manter a organização das filas.

reuniões, entre outras situações, como os encontros que realizamos para esse trabalho. O rei congo justifica que suas ações e seu trabalho são em dedicação à Nossa Senhora do Rosário, e à Irmandade, e, por isso, ele considera todos os jovens congadeiros e espera que os mesmos os tenham em consideração também. “Seu” Zeca comenta sobre os caminhos que muitos escolhem seguir, se envolvendo com drogas, violência, entre outras coisas, e nos diz o que espera dos jovens congadeiros:

A gente quer que eles segue essa religião, que nós tá fazendo aqui, esse congado, essas coisa. Pra eles, é vida pra eles, minina, é vida! Nós tá pedindo é vida pra eles. Porque aí num tem polícia atrás deles, num tem malandro que vai perseguir eles, eles tão com Deus né? Agora, se sair a ideia deles pra outras coisas, já viu que é vida curta. Eles num ficam véio. Se souber fica véio, se num souber não fica. Por que que nós tão véio? Porque nós sempre leva as coisa em consideração, né? Nós respeita as coisa, nós leva em consideração, que se não a gente num tinha, num tava aqui mais não. A meninada, nós quer que eles fica também igual a nós. Considerar, pra eles viver. Que a vida é muito boa (Depoimento recolhido em setembro de 2011).

Fica claro nessa fala do capitão da banda que eles, os guardiões, têm uma expectativa com relação aos jovens que vai além da continuidade do congado, que tem a ver com a vida que eles podem construir, estando amparados pela fé. Saber ficar velho não diz respeito apenas à idade, mas à sabedoria, à experiência de vida que *pode* vir com ela, mas não está intrínseca a ela, pois necessita respeito e “consideração”. Entendemos o uso dessa palavra também como “compreensão”, em um sentido mais filosófico, de percepção das dinâmicas da vida que escapam do controle e do querer humanos. Alguns podem ter uma escuta diferente, entendendo a fala do capitão como sinal de resignação. Entretanto, acreditamos que muitas vezes o que alguns entendem como resignação tem mais a ver, na verdade, com um saber e um olhar muito diferentes daqueles regidos pela lógica hegemônica.

Concordamos com Edmilson Pereira e Núbia Gomes (1992), quando afirmam que na cultura popular presenciamos o conhecimento mítico como forma de apreensão do real, e é o homem arcaico, ou o “mineiro rural”, que cumpre o papel de guardião de tradições míticas que nos leva a outros tempos, ao “início do tempo” (pg. 94). Talvez seja justamente essa

apreensão do real diferenciada que permite que mesmo com todas as dificuldades pelas quais já passaram, “seu” Zeca possa afirmar que “a vida é muito boa”.

Ao longo dos encontros, percebemos que alguns jovens, principalmente Thiago e Túlio que estão mais envolvidos com o congado, compreendem de certa forma esse papel dos guardiões, e se referem a eles como fontes de sabedoria e cultura. Percebemos também, que o distanciamento entre as duas gerações, em termos de linguagem, de forma de comunicação, de escuta e de assimilação de informações, dificulta o entendimento entre elas. cremos, entretanto, que em outros níveis de comunicação possíveis na manifestação, esse entendimento acontece, mesmo que não conscientemente, quando, durante a festa, permanecem incansáveis e inebriados pelo momento. De alguma forma eles compreendem as implicações de estarem ali, e precisam, em suas caminhadas, formular dentro de si mesmos uma forma de trabalhar com isso, seja aceitando e se abrindo para essa responsabilidade, seja se esquivando e retardando a decisão, seja interrompendo os passos, ou se deixando ser “soprados” para outros cantos.

Uma situação crescente no distrito, que tem interferido de alguma forma, nas dinâmicas do congado nos âmbitos da família e do bairro, é o surgimento de Igrejas Evangélicas, que hoje já somam dez, e junto a esse crescimento, também tem aumentado o número de evangélicos. Para Thiago,

Tem mais Igreja Evangélica... Quer dizer, até buteco tem menos! (...) Eu acho que é mais assim, é... começa... Tava tudo bem, numa Igreja só. Aí começa que um já num dá certo com o outro, aí um pensa assim: Ah, já que cê qué mandar mais que eu, vou montar uma Igreja pra mim! Aí, então assim vai... (Depoimento recolhido em maio de 2011).

Filhos e filhas do “seu” Dola e “seu” Zeca deixaram o catolicismo, religião que lhes foi passada pelos pais, e se vincularam a essas Igrejas, que se posicionam contrárias ao uso de imagens e não cultuam santos, incluindo Nossa Senhora. Acreditam na santidade dos mesmos, mas não lhes prestam orações e não consideram seu poder intercessor. Percebemos,

entretanto, que a relação entre pais, filhos e netos se dá de forma tranquila, como diz “seu”

Zeca:

Igual eu mesmo tenho filho evangélico, igual ele tem [aponta para “seu” Dola], mas ninguém disfaiz de nós não. Por quê? Eles foram criado cá. Dipois é que eles passô pra lá, diz que é isso e aquilo, mas eles sabe tudo cá. Eles foram criado cá, se cá fosse ruim eles num passava nem de um ano, né? Então como pode ser ruim cá, num é ruim! (Depoimento recolhido pelo grupo Gengibre, em 2009).

As filhas evangélicas do “seu” Dola ajudam a mãe, dona Regina, nos preparativos da festa, com a feitura da comida, no acerto das roupas, entre outras coisas, e vão para suas casas, não acompanhando o festejo, nem participando das novenas e encontros de oração. Percebemos, assim, a existência de profundo respeito por parte dos filhos que, mesmo não mais compartilhando a mesma religião, se envolvem com o congado, legado de seus pais, e de certa forma, seu também. Essa situação nos deixa claro que o envolvimento com a manifestação não passa, de fato, somente pela questão da religiosidade, mas é enlaçado pela dimensão do afeto e de outras identificações mais pessoais e subjetivas.

A respeito da relação do congado com o bairro, percebemos mudanças importantes. Agora, algumas Igrejas têm fechado suas portas quando o grupo passa em festa, deixando claro seu não envolvimento e as diferenças entre as crenças. No entanto, os congadeiros explicam que existe respeito, que alguns evangélicos sempre cumprimentam os guardiões e se relacionam com os mesmos. De qualquer forma, o envolvimento do distrito se modifica com o crescimento das Igrejas Evangélicas, que também, em seu comportamento, produzem um discurso acerca do congado. Além disso, não podemos desconsiderar a diminuição do número de católicos no local.

II.3.1 – A “emancipação” do Fundão

“Se você fosse prefeito de Viçosa, o que faria?”. Essa pergunta foi feita para Túlio, durante uma dinâmica do encontro de julho de 2011. O jovem pensou muito e resolveu que levaria para o Fundão, todo fim de mês, um “(...) show grátis de cantor famoso”. Demonstrando um espírito bem democrático, explicou que a escolha dos shows “Ia ser no critério do pessoal. Todo mês eu ia colocar um telão com uma lista. Ou se não dar um papelzinho pra eles”. Gustavo, então, deu a ideia de ser pela internet. Perguntei se todos no Fundão usavam a internet e eles disseram que a maior parte, de uns tempos pra cá, mas no fim, acharam que o telão daria mais certo.

Dessa pergunta, surgiram falas interessantes com relação ao bairro, quando perguntei o que mais fariam em Viçosa, e Túlio respondeu: “Viçosa, nada!”. Perguntei então se o Fundão não era Viçosa, e a resposta que obtive de todos foi negativa. Comentaram que o distrito já quis separar, e como argumento em defesa a essa ideia, citaram o tamanho do bairro que é três vezes maior que um município próximo, Cajuri. Reclamaram do descaso da administração pública com o distrito que está sempre com as ruas esburacadas. Esse momento nos dimensiona melhor o abandono do distrito pela administração pública e a revolta dos jovens, em resposta, sendo concretizada com o sentimento de negação. “Fundão” não é Viçosa. E após tantos anos sendo colocados à margem da sociedade local, o desejo é de emancipação, de independência, de andar com as próprias pernas. Esse desejo em relação ao bairro parece dividido apenas por linha tênue de seus próprios desejos.

Também Túlio, em outra dinâmica, vivenciada em setembro de 2011, relaciona a palavra “identidade” ao bairro, trazendo outro sentido para a palavra, ao justificar que identificamos a casa da gente e do outro. Essa percepção mesmo tendo um sentido muito

palpável, da localização geográfica de um espaço físico, a casa, nos traz uma metáfora interessante, da casa como “ser”, uma vez que a rua é um lugar de encontro, o que torna possível o contato e a troca entre diferentes pessoas. E nessa troca, o grande aprendizado é justamente conseguirmos identificar a “casa” do outro e a nossa “casa”. Enquanto jovens que vivenciam intensamente o ambiente da rua, transitando entre as casas dos amigos e dos familiares, acreditamos que esse espaço é de grande importância nesse processo de contato com a diferença e de autoconhecimento. E por isso mesmo, de alguma forma, algumas experiências com o local se colocam profundamente ligadas a experiências pessoais.

Raquel Paiva (1998) nos diz que, como outros animais, nós trazemos para o espaço que ocupamos a dimensão do afeto e nos identificamos com ele. A pesquisadora comenta, também, acerca de um importante desafio, que nos chega a partir do olhar do serviço social, que é o desenvolvimento de trabalhos que auxiliem as comunidades rurais a agregarem posturas modernas, sem, com isso, perder sua função agregadora. E no caso dos bairros urbanos, que estimulem um processo de conscientização de grupo e amenizem “a excessiva mobilidade, a falta de identificação e a solidão, características do ambiente urbano-ocidental-industrial (...)” (pg. 81).

O apontamento de Paiva nos permite identificar o distrito de São José do Triunfo enquanto uma comunidade rural, uma vez que as características agregadoras ainda se sobrepõem às posturas modernizadas. Entretanto, ao mesmo tempo, não podemos considerá-lo completamente rural, porque assim como muitos outros lugares, não apenas mineiros e não apenas brasileiros, o Fundão se encontra a meio caminho entre o universo rural e o urbano, vivenciando a experiência de desenraizamento, nos termos de Jesus Martín-Barbero (in MORAES, 2006). Esse processo, por sua vez, é marcado pela presença da racionalidade econômica e informativa que, em medidas diferentes, dissolve saberes e valores, desautoriza a memória e os rituais. Entendemos, assim, que a presença do congado no distrito acaba

exercendo um importante papel agregador, além de se colocar como uma imensa faixa de água doce e salgada, quando o mar se encontra com o rio.

Em dia de festa, o Fundão é percorrido, ocupado, penetrado intimamente pelos rituais e compoendo os mesmos, sendo parte inalienável da manifestação. Essa importância do espaço para os congadeiros fica explícita, como afirma Patrício de Sousa, nas memórias dos guardiões sobre a festa e em suas histórias pessoais. Essa ligação intrínseca do local com a origem do grupo de congado, e o processo pelo qual tem passado até hoje, é associada à recorrente necessidade dos afrobrasileiros e afrodescendentes de localizarem espacialmente a origem dessas histórias, remontando sempre a referências de espacialidades africanas enquanto local de procedência de um povo, de quem ascendem. Essa consideração do pesquisador nos faz pensar em duas citações, uma de Heidegger, trazida por Edgar Morin (2011), ‘A origem não se encontra atrás de nós, ela está diante de nós’ (pg. 15); e outra de Pereira e Gomes, presente no trabalho de Sousa:

O homem [e a mulher] sem referências no passado dificilmente se sente habilitado para olhar para o futuro. Na vivência dos antepassados estão dispostas as matrizes que se recombina e se enriquecem para dar ao homem [e à mulher] do presente uma identidade e um senso de orientação no mundo. A resistência dos ancestrais escravizados existe para o negro [e para a negra] contemporâneo como ponto vivo da liberdade a ser resgatada (GOMES e PEREIRA, 2000[1988]: 456 apud SOUSA, 2011: 271).

Entendemos com as duas citações que nossa experiência com a origem, com o fundamento, não se encontra apenas no passado, mas se movimenta ciclicamente entre passado e presente e é nessa dinâmica que podemos construir nossa orientação. Ansiamos, assim, por conhecer nossa história, por tocar, sentir e cheirar o solo por onde nossas “raízes móveis”²⁹ passaram e ainda passam, e essa possibilidade se coloca quase imprescindível no processo de conformação identitária, de estar consciente no mundo e de busca dessa origem que se coloca diante de nós. Dizemos com isso, que a experiência dos congadeiros com o

²⁹ Termo cunhado por antropólogos ingleses, para se referir à nova conformação identitária (BARBERO, 2006).

espaço que ocupam, ritualizam e conferem sentido, se faz importante alicerce no presente, para suas movimentações identitárias, entre outras coisas. E aqui, retomamos uma fala da pesquisadora Carla Ávila sobre o nome “Fundão”, que remete a um espaço marcado pelas dinâmicas da oralidade e da memória, e por conteúdos míticos e arquetípicos e que também almeja emancipação, libertação, expansão. Ele se encontra como as águas de um oceano tranquilo, que necessita formar imensa onda, capaz de tocar a superfície árida do sistema social.

II.3.2 – A Universidade como ausência

No encontro de agosto de 2011, enquanto os jovens comentavam sobre situações das quais não gostavam, citaram algumas apresentações que fizeram na UFV. Em uma delas, enquanto dançavam, ouviam som de algum carro que estava por perto, tocando *funk* e música eletrônica. Perguntei se eles gostam dessas apresentações na Universidade ou em festas que não são religiosas.

Não, né bão não. Porque nós num é bem tratado não. Sei, lá. É esquisito. Quando é numa festa religiosa a gente é bem recebido e tal. Igual, muita gente se fala que vai ter apresentação na Universidade, ninguém vai. Ninguém gosta. A gente vai porque tem que ir mesmo. Mas se puder optar, ninguém vai não (Thiago, agosto de 2011).

Beto completa dizendo: “Ter respeito é bão né? Porque nós tá dançando e ninguém presta atenção... Esse pessoal gosta mais de bagunça. Estudante gosta é de farra né? Então...” Por fim, Gutierrez conclui: “A gente tem que apresentar só em festa religiosa mesmo”. As falas dos jovens deixam clara a relação que a Universidade estabelece não apenas com o congado, mas com outras culturas populares tradicionais. Geralmente, são convidados a

estarem no espaço acadêmico enquanto atração para se apresentarem, dançarem e tocarem, por vezes junto a outras atrações como shows. Seus saberes, suas singularidades não são consideradas cabíveis em outro espaço que não esse, como o de uma palestra, uma mesa redonda, um curso, em que suas vozes poderiam reverberar ao lado de outras vozes legitimadas pela comunidade acadêmica.

Para além dos espaços institucionalizados, a Universidade é ocupada por muitos congadeiros que trabalham como funcionários públicos, assim como “seu” Dola e “seu” Zeca que já se aposentaram. Percebemos que os jovens, entretanto, praticamente não frequentam o campus, principalmente porque quase não se deslocam para a área central de Viçosa, onde se localiza a cidade universitária. Poucos congadeiros chegaram a cursar uma graduação, e, como comentamos, os jovens quase não falam sobre planos mais concretos de ingressar na Universidade, o que nos convoca a refletir sobre os possíveis motivos. Acreditamos que não se trata apenas da suposta qualidade inferior do ensino público, ou de um possível desinteresse dos jovens, uma vez que afirmam não gostar da escola. Trata-se de um não reconhecimento desse espaço, universitário, como seu também, como um lugar que podem ocupar. E esse sentimento é gerado, alimentado por diversas situações, inclusive pela forma com que a Universidade acolhe a sua principal marca identitária: o congado.

Referimo-nos também à questão racial, tão presente, ainda, em nosso sistema social, que não modificou significativamente, mesmo com a política das cotas para negros, a presença dos mesmos no meio universitário. Além disso, nos deparamos com discursos velados, como o da supervisora que faz uma clara diferenciação entre negros e brancos e insinua que os últimos são mais esforçados que os primeiros. A profissional também chega a comentar que sente que os estudantes negros não se valorizam, não se sentem capazes, o que nos provoca alguns questionamentos, como: Por que isso acontece? Em resposta, pensemos: Como se sentir valorizado, quando se vive em uma sociedade que nega seu valor e suas

qualidades, que está presa e estagnada na legitimação de valores e pensamentos que foram gerados por um sistema cruel de escravidão, subjugação e a-sujeitamento de seus descendentes, seu povo, sua raça? Como se sentir capaz, quando a lógica social e econômica, em que está inserido, diz-lhe onde deve se encaixar, e lhe, praticamente, expulsa dos espaços onde apenas alguns privilegiados podem estar? Como se sentir inserido socialmente, quando suas matrizes culturais e religiosas também são alvo de preconceito, quando seu fenótipo é negado, a ponto de criarem constantemente tratamentos para alisamento de cabelo?

Poderíamos listar mais inúmeras situações que se colocam como fluxo arrebatador na contra-mão de um processo que estamos apenas iniciando de inserção das matrizes culturais africanas no currículo escolar, de estímulo ao ingresso dos afrobrasileiros e afrodescendentes na Universidade, de abertura na mídia para representações não-estereotipadas dos mesmos etc.. Todas essas questões são imprescindíveis ao que nos propomos que é perceber como esses jovens congadeiros lidam com tudo isso e criam brechas, reorganizam e manipulam esses discursos, conteúdos e lógicas sociais; e pensar a comunicação nesse processo, em como ela se insere e que outras potencialidades, menos vislumbradas, podemos desenvolver, para que seu papel realmente se faça presente no cotidiano dos jovens.

II.3.3 – A cultura da mídia para os jovens congadeiros

Para visualizarmos melhor o uso dos meios de comunicação pelos congadeiros, citaremos alguns dados compilados a partir da visita que fizemos a dezesseis jovens, em maio de 2011. Vimos que 81% dos jovens possuem computador em casa e 50% possuem internet. 87,5% fazem uso de internet, mas apenas 31% utilizam regularmente e a têm como uma das

principais atividades de lazer. Todos possuem televisão e 56% dos jovens consideram-na importante fonte de entretenimento em seu dia-a-dia. O rádio foi citado apenas por Gustavo como outra mídia presente em seu cotidiano. Como podemos perceber, a televisão ainda é o meio de comunicação mais presente, e, apesar da internet ser atividade principal para poucos, seu acesso já é possível por boa parte deles e a isso se deve também a presença de uma ONG no bairro, onde podem usá-la.

Gustavo, assim como outros como Sérgio e Beto, fazem uso principalmente de jogos pela internet, além de redes sociais, como o Orkut. A maior parte deles dedicam seu tempo na rede, para as redes sociais e bate-papos. Gustavo afirma existirem muitas opções na internet, como vídeos educativos. Essa fala acabou sendo motivo de risada, inclusive do próprio jovem, reação suficiente para esclarecer que esse é um uso pouco comum entre eles, apesar de saberem que é possível. No encontro de julho de 2011, comentaram sobre alguns vídeos caseiros, de que gostavam, que estavam circulando mais no site *YouTube*³⁰, naquele momento, e que chegaram a ser mostrados na TV aberta, também.

Mesmo tendo conhecimento do site, e sabendo que podem compartilhar vídeos, nunca chegaram a postar nenhuma produção suas e nem chegaram a ter vontade de fazer algo parecido. Apenas Túlio comentou que “Um dia vou colocar pra ficar famoso também. Tem gente que põe umas bobearas e fica famoso...”. Também não possuem blog, ou outro espaço na internet de produção de conteúdos, e não sinalizaram vontade de criarem um, nem mesmo quando perguntei sobre o congado.

Para Sérgio, a internet trouxe coisas boas e ruins, e sua fala mostra um posicionamento crítico e também capacidade de ponderação, de entender a importância de algumas facilidades.

³⁰ *YouTube* é um site que permite que seus usuários carreguem e compartilhem vídeos em formato digital. Endereço: www.youtube.com.

Quem fica na internet o dia inteiro em casa, não participa de negócio assim social que tem na comunidade. Mas internet ajuda a ter mais crescimento, uai. (...) a gente já sabe melhor como é que tem que fazer. A internet ajuda, te dá instrução, como faz direitinho (Sérgio, em julho de 2011).

Entretanto, percebemos também que há uma compreensão mais instrumental não apenas da internet, mas de outros meios de comunicação, como a televisão, mais presente em suas vidas. Os jovens também identificam os meios de comunicação, principalmente a internet, como espaço privilegiado das tecnologias, e esperam que sejam criados televisores maiores, jogos ainda mais interessantes etc., o que também confere à tecnologia um uso mais funcional e instrumental. Essa se mostra uma questão central na relação dos jovens com os meios de comunicação que nos convoca a pensar formas de potencializar as possibilidades criativas inerentes a esse encontro dos congadeiros com as mídias. É interessante visualizarmos, a partir do questionário, que todos gostam quando o congado aparece na televisão, seja o grupo deles seja outro grupo, porque acreditam que ajuda a divulgar o trabalho, mas não consideram a possibilidade deles mesmos produzirem conteúdos acerca do tema.

Ao serem questionados sobre se achavam os meios de comunicação importantes para a sociedade, comentaram sobre diferentes âmbitos de sua presença no nosso cotidiano: “Pra manter o povo ligado nas coisas que tão acontecendo em torno delas”; “Novela pra distrair um pouco... Sessão da tarde...”; “Comunicar pro povo que tem coisa boa na Igreja”. Perguntei de quem são os meios de comunicação e a resposta foi a mesma que obtive de todos os outros jovens a quem já fiz essa pergunta. “A globo é do Roberto Marinho, o SBT é do Sílvio Santos...” E apesar de entenderem os meios de comunicação enquanto propriedades, não consideram que haja a dimensão do poder nos mesmos.

Tem poder não! Por exemplo, tem os negócio lá. Aí cê assiste o que cê quer, aí cê assiste alguma coisa errada, aí em vez da TV falar assim: você não pode assistir, é menor de dezoito anos. Eles num fala nada... (Douglas, em setembro de 2011).

Douglas traz um sentido um pouco diferente do que esperávamos para o termo, ao se referir à possibilidade de uma intervenção mais direta no consumo da cultura da mídia. Para ele, o poder está vinculado à proibição, numa relação mais paternalista em que um manda e o outro obedece. Acreditamos que essa colocação não expressa uma expectativa de que os meios de comunicação funcionem nesse sentido ou cumprem esse papel, mas que a compreensão do termo passa por essa relação. Talvez porque a vivência do sentido da palavra esteja vinculada à família, à escola, à rua e ao congado, espaços onde identificaram a existência de poder, e onde são diretamente orientados e coagidos, de forma legítima pelos pais, pela polícia, pelas leis, pelas regras escolares apresentadas pela direção e pelos guardiões que se alicerçam na tradição.

Abordando mais questão da possibilidade de produção e veiculação de conteúdos na mídia, afirmaram que se quisessem fazer um programa de televisão, poderiam.

Cê paga o seu colega pra fazer uma vídeo-cacetada e manda pro Faustão. Aí se for uma daquelas bem brava mesmo, assim, quem sabe num passa no jornal? Ah, o minino ali, caiu e quebrou o pescoço com uma perna... (Beto, em setembro de 2011).

E se quisessem fazer um jornal, “só se for de comédia. Você manda lá pro fantástico”. Aqui fica explícito o lugar que os jovens percebem como possível nos meios de comunicação. O lugar do exótico e do cômico. Não há espaço para coisas sérias, ou para questões que lhes parecem pertinentes, apenas para vídeo-cacetadas e comédias. Deparamo-nos com mais duas questões centrais na relação dos jovens congadeiros com a mídia: o desconhecimento do lugar dos meios de comunicação na sociedade, seu papel, seu funcionamento; e a invisibilização das aberturas, do acesso, e da dimensão da esfera pública, tão pouco tratadas pela própria mídia e pela sociedade civil. Essas três questões que pudemos identificar nos encontros com os jovens estão interligadas e são consequência de principalmente de três descompromissos: da administração pública que não exige e regulamenta o que a mídia faz; da mídia que não exerce, satisfatoriamente, seu papel de difusora de informações caras ao exercício da

cidadania, nem abre possibilidades reais de usufruto de suas potencialidades comunicativas aos sujeitos; e da escola, a quem cabe, institucionalmente, a função de educadora para a vida. Entendemos com isso, que também é seu papel passar aos alunos informações pertinentes acerca dos dispositivos sociais disponíveis e as possibilidades de se valerem dos mesmos para a construção de seus lugares no mundo. Esquecemo-nos que a mídia, como outros espaços e dispositivos sociais, existem para serem manipulados, recriados e usufruídos por nós, e não o contrário.

Com relação ao descompromisso da administração pública, concordamos com Raquel Paiva (1998), quando comenta sobre a perversidade do nosso sistema social que se faz possível, principalmente, pela conivência do Estado que se abstém cada vez mais de qualquer posicionamento e se submete, também cada vez mais, ao devir econômico, se tornando, assim, um “(...) Estado omissivo, principalmente no que tange à mediação social” (pg. 63). Quanto à mídia, nos parece que lhe importa apenas a possibilidade de lucro, o que a leva a exercer o papel de empresa cujo interesse principal é vender seus produtos. Enquanto isso, integra-se de tal forma à realidade social, que, como diz Paiva, alcança um nível de determinação muito mais eficaz do que previam os críticos, como os teóricos da Escola de Frankfurt. Além disso, a composição da dinâmica social fica impossibilitada sem a presença dos meios de comunicação.

Os jovens congadeiros, entretanto, mesmo com a falta de maiores informações sobre as lógicas midiáticas, percebem algumas situações com as quais não concordam, como quando afirmam não haver diálogo possível na televisão, pois “É só um que fala, então como é que você vai conversar com ela?”, diz Beto (setembro de 2011). Uma situação citada pelo jovem, diz respeito à ética jornalista:

Tava passando aquele negócio lá de profissão repórter. Aí tava passando um negócio lá, que o jornalista vai atrás dos negócio. Num grava esse negócio não, cê vai acabar com a minha carreira! Que se dane você. Eu to correndo atrás do meu trabalho! Acho errado. Aí não tem respeito...

Além disso, percebemos em algumas atitudes dos congadeiros posturas claras de contestação com relação à forma como são tratados não apenas pela mídia local, mas por alguns pesquisadores, curiosos e produtores culturais, como peças de um mero espetáculo. Durante a festa, muitos se aproximam, invadindo o espaço do ritual, para fotografar ou filmar os jovens e a manifestação como um todo. Como vimos, alguns dos jovens, mas principalmente Thiago e Túlio, não gostam de ser fotografados e dificultam ao máximo o objetivo dos portadores de câmeras, chegando algumas vezes a executar seus movimentos da dança, sem se preocuparem em serem cordiais com os mesmos. Podemos citar aqui também o posicionamento final dos jovens com relação a apresentações na Universidade e em situações não religiosas; e, ainda, uma fala deles no último encontro, em novembro de 2011, para avaliação das atividades realizadas, em que afirmaram pensar que apenas eu falaria, durante os encontros, e que pediria a eles que dançassem e cantassem. Essa colocação geral dos congadeiros nos ajuda a entender a forma predominante com que são abordados, o quanto eles desejam ser interpelados enquanto sujeitos que são, e o quanto eles têm a dizer, e desejam fazê-lo, não apenas em um movimento de externalização, mas na dialética que se faz possível nesse processo, de retorno da fala, de reconhecimento de si.

Com relação à programação televisiva, os jovens comentaram sobre a predominância de notícias sobre assassinatos, assaltos, entre outras ações nesse sentido nos telejornais, e que a veiculação de imagens violentas lhes causa revolta. Assistem e afirmam gostar, entretanto, de programas que também pautam a violência, em também outras formas que não a física, como o *Pânico* e o *Pica-Pau*, desenho predileto de Túlio. Thiago afirmou que assiste telejornal, mas ponderou que “Jornal que bom mesmo é jornal de sexta feira, que assiste na casa de vovó. Porque aí dá pra ver os presos”. O interesse está em ver quem estão prendendo e “Pra ficar feliz deles tá prendendo os vagabundo de Viçosa, ué!”. O jovem também reclamou das novelas que estavam passando, e afirmou assistir apenas a do horário das 18h,

*Cordel Encantado*³¹. Os outros colegas demonstraram também bastante interesse pela novela, e não teceram comentários negativos acerca das demais. Apesar das reclamações, quando perguntei o que mudariam na programação da TV aberta, afirmaram que nada. Acreditamos que essa reação se deu, muito mais por talvez nunca terem pensado sobre a questão, do que por estarem satisfeitos com a programação, o que demonstraram não ser o caso.

Durante uma atividade, conversamos sobre o significado de “solidariedade” e os jovens chegaram à conclusão de que ser solidário seria “ajudar ao próximo”. A partir dessa consideração, localizaram sua existência no congado e no bairro, mas ponderando que nem todos são solidários nesse último espaço. Também afirmaram haver solidariedade nos meios de comunicação, “porque eles ajuda as pessoas a arrumar emprego. Fala dos lugar que tá precisando. Isso é solidariedade, tá ajudando ué...” (Beto, em setembro de 2011). Outro jovem citou o programa global *Criança Esperança* como exemplo. Não poderíamos deixar de frisar aqui a estreita relação entre a ideia que os jovens comungam de solidariedade com a forma com que a mídia aborda questões como cidadania e participação. O teor assistencialista dado a elas recai também sobre o entendimento que compartilhamos, no senso comum, de solidariedade e seu vazio conceitual ecoa em seu uso indiscriminado: Ação solidária, economia solidária, alfabetização solidária etc..

Como os jovens vivenciam cotidianamente situações solidárias no bairro, onde também localizaram sua existência, é possível a eles acessarem outras compreensões que transcendem esse sentido mais assistencialista, passando mais pelo ‘vínculo recíproco’ – significado encontrado por João Carlos Almeida (2007), no Dicionário Aurélio. Para o teólogo, a solidariedade, no senso comum, está ligada às emoções, se resumindo em atitudes

³¹ Cordel Encantado contou a história dos reis de um país europeu fictício, que viajam com a filha, ainda bebê, para o Brasil em busca de um tesouro escondido pelo fundador de seu reino. Na aventura, a rainha e sua filha sofrem uma emboscada por uma duquesa que deseja o trono. Antes de morrer, a rainha salva a filha, entregando-a para ser criada por um casal de lavradores. Outro ponto da trama é um cangaceiro deixa seu filho em uma fazenda até que o rapaz possa assumir seu posto como líder do cangaço. As duas crianças se encontram e a história da novela se desenrola em torno do romance dos dois. A novela se passa no nordeste, criando uma estética sertaneja, se valendo de muitos elementos da cultura popular, nos figurinos, cenários, culinária, linguagem.

sensíveis, ou caridosas, para com os menos favorecidos. Segundo ele, a fragilidade desta concepção está em sua unilateralidade, uma vez que não há solidariedade sem reciprocidade, e nem pode estar vinculada apenas à ação, mas a premissas éticas e essenciais que dizem respeito à aceitação da diferença, à não indiferença, à troca e ao aprendizado possível nessa troca. Compreendemos, enfim, que a vida comunitária e o vínculo inerente à sua vivência, possibilita aos jovens, em alguns momentos, perceberem o outro antes de si, o que não significa a perda de suas identidades, mas um ato de responsabilidade pelo outro, um acolhimento da diferença.

A percepção dos jovens, entretanto, não passou apenas pela presença da solidariedade. Douglas comentou que também existem coisas que não são solidárias, como a novela que vicia e ensina coisas “erradas”. “Igual aquele negócio que tá passando, O astro lá. Aí esses dias eu fui assistir e só passava palhaçada” (setembro de 2011). Entendemos que o *O Astro*, novela que esteve no ar, entre julho e outubro no horário das 23h, cuja censura é de dezesseis anos, não é um programa próprio para Douglas, que tem treze. Caberia, assim, aos pais o papel de mediação dessa escolha, seja proibindo, seja conversando e negociando a audiência do programa, o que tem acontecido cada vez menos nas famílias de todas as classes sociais. Muitos alegam a falta de tempo devido ao excesso de trabalho como justificativa maior para a falta de orientação no consumo midiático dos filhos; outros não conseguem acompanhar o uso da TV e da internet porque os filhos se trancam em seus quartos, onde possuem disponíveis toda parafernália tecnológica, dos celulares aos notebooks; em outras famílias, ainda, a TV é compartilhada por toda a família, muitas vezes em um único cômodo, o que acaba fazendo com que os filhos assistam o que os pais decidem assistir.

Denise Cogo e Pedro Gomes tratam da importância da família enquanto mediadores no processo de recepção dos filhos. Comentam sobre como a localização da televisão na casa diz muito sobre as dinâmicas familiares.

Sua colocação no dormitório atribui um sentido de privacidade ao ato de ver TV e pode servir para o isolamento entre os membros da família, reduzindo também as possibilidades de determinadas mediações no ato de recepção. Essa colocação relaciona-se ainda aos significados atribuídos pela família ao televisor como, por exemplo, símbolo de status, apreço por razões econômicas e desprezo por razões ideológicas (COGO e GOMES, 2001:46).

Na maior parte das casas dos congadeiros há uma televisão que queda-se na sala, área comum a toda a família, o que faz com que o aparelho não se torne elemento desagregador. Em algumas casas, também o computador fica na sala, facilitando certo controle dos pais com relação ao uso da internet. Acreditamos que a localização dessas tecnologias não se deve somente à falta de recursos para a obtenção e manutenção de mais aparelhos, mas também pela própria dinâmica familiar dos congadeiros muito baseada no sentido de comunidade, o que colabora para as escolhas que inferem diretamente no funcionamento da casa.

Os autores, por um viés psicanalítico, explicam que na transição da infância para a adolescência, as crianças passam por um processo de independência que interfere na interação com a TV, uma vez que passam a dedicar mais tempo a outras atividades fora do ambiente da casa, junto aos amigos, como ir ao cinema, praticar esportes, escutar música, entre outras. Os jovens congadeiros não costumam ir ao cinema, apesar de haver um no pequeno shopping de Viçosa, mas ocupam intensamente a rua, como comentamos, com encontros de amigos, andando de bicicleta, soltando pipa, e se dedicam aos ensaios do grupo de pagode de formaram no bairro, além de se encontrarem para jogar videogame.

II.3.4 – A violência entra em pauta

A temática “violência” surgiu em diferentes momentos dos encontros que acabaram sendo os mais polêmicos. Compreendemos a seriedade dessa questão, bem como sua

complexidade, no entanto não aprofundamos com os jovens essa discussão, no sentido de obter maiores informações acerca de seus posicionamentos. A escolha de não focar nessa temática, se deu primeiramente pela abrangência discursiva, necessariamente interdisciplinar, que a discussão exige, e por compreendermos que desviaríamos, inevitavelmente, de nossos objetivos investigativos. Não que a violência e a forma como os jovens lidam com ela e a percebem não seja relação constitutiva de seus processos identitários, e é devido a isso que traremos algumas reflexões possíveis pela vivência junto aos jovens desses debates.

Houve duas discussões em que a violência se tornou questão central. Na primeira, já comentada aqui, Thiago elencava os motivos que o levavam a não gostar de assistir telejornal. Na segunda, conversávamos sobre o que eles leem, se leem. Acompanhemos o diálogo todo:

Gustavo: Ah... Dá um desânimo de ler...

Thiago: Revista, pra ler revista, é difícil achar um trem interessante, que interessa. Aí eu leio aquela reportagem ali, só! Agora, tem gente que começa a ler revista da capa e vai até o final!

Túlio: Agora, chegou na parte de policial eu leio.

Thiago: Todo mundo abre direto na parte policial. Todo mundo que pega jornal, assim, lê é de traz pra frente. Igual Tribuna, Folha da Mata. Abre direto na página do polícia.

Raquel: Por que?

Gustavo: É mais interessante.

Raquel: Por que vocês acham interessante?

Sérgio: Tem que ficar por dentro. Ficar aprendendo as ação da polícia.

Raquel: Vocês veem muita gente do Fundão sendo preso?

Túlio: Antes era mais, agora parou um pouco.

Raquel: Vocês conhecem as pessoas que estão sendo presas?

Túlio: Conhecer não conhece não. Mas já vi alguns assim...

Thiago: Mês passado foi assim. Saiu uma morte, na outra semana homicídio. Credeupadre!

Raquel: Mas vocês disseram que não gostam de assistir jornal porque tem muita violência...

Thiago: É porque lê jornal, você não tá vendo. Agora na televisão você vê tiro comendo na barriga ali, cara caindo, acertando gente inocente...

Sérgio: Que nem no dia que a polícia invadiu o complexo do alemão. Passava todo dia.

Raquel: E vocês concordam com as ações da polícia de invadir as favelas?

Sérgio: Tá certo. Tem é que expulsar eles mesmo, uai!

Túlio: Se não morrer mata os outro! Fica preso, depois de três anos, volta a fazer tudo de novo... aí mata de uma vez.

Thiago: Pra mim no Brasil tinha que ter pena de morte. Assassino, estropador, tudo tinha que morrer! Traficante, tinha que morrer todo mundo!

Perguntei o que é violência, e as primeiras definições foram todas relativas à violência física, só depois de questionar se essa era a única forma de violência, eles citaram a “violência

verbal”. No questionário, perguntamos se eles já passaram por alguma situação de preconceito ou racismo. Dos onze jovens que responderam o questionário, apenas um afirmou já ter passado por uma situação assim, sendo chamado de “macaco” na escola. Assim como com outros grupos de jovens com que trabalhei, fica perceptível a dificuldade em identificar situações de preconceito; mas sempre aparecem nas falas e relatos, o que nos leva a pensar o quanto a discriminação está cada vez mais naturalizada, passando quase sempre despercebida pelos que praticam, e ressentidas e esquecidas pelos que sofrem. Se essas situações doessem como um soco, poderíamos dizer que muitas passam a não doer tanto, acontecem como leve tapa, mas permanece nos sentidos por muito tempo, como um incômodo que não vai embora nunca.

Inevitavelmente, nos questionamos como pode ter se dado a formação de tais posturas marcadamente violentas, e aparentemente cristalizadas, com relação à criminalidade. Vislumbramos a confluência da opinião da família, dos amigos, da abordagem da própria mídia que não propõe discussões aprofundadas sobre o tema, taxando aqueles que se envolvem em situações de violência como delinquentes, marginais, assassinos, entre outros adjetivos que trazem consequências muito sérias com relação à forma com que a sociedade passa a percebê-los e a forma com que os mesmos passam a se perceber. Além disso, falamos também de um sistema econômico e social excludente que coloca, por exemplo, o consumo como ação-chave para a inserção social e, ao mesmo tempo, nega essa possibilidade a milhões de pessoas que mesmo empregadas não ganham nem o suficiente para seu sustento e de sua família.

As assistentes sociais Maria Aparecida Cassab e Maria Carolina Portella (2006) explicam que nos campos da Psicologia Social, Educação, Antropologia e Serviço Social há a defesa de que nessa etapa de vida, que chamamos de adolescência ou juventude, centra-se certa agressividade. Outros estudos defendem que essa condição se agrava com a sociedade

de consumo, e com um mundo que não orienta os jovens no processo de inserção social e tampouco lhes aponta oportunidades. Esse mesmo mundo e essa mesma sociedade, tão contraditoriamente, apresentam em seus discursos uma super-valorização da ideia de juventude enquanto modelo e estilo de vida a ser buscado.

Raúl Zarzuri Cortés (2008) considera “violência” um conceito polissêmico, e defende que a única forma de compreendermos o fenômeno é pensar as várias formas em que presenciamos a violência. Silvia Helena Borelli e Rosamaria Luiza Rocha (2004) acreditam que os discursos, a percepção e a prática da violência são marcados hoje por um regime da visibilidade, em que assistimos “violência pela violência”, “violência estetizada”, discursiva, entre tantas outras. Com tantas manifestações, fica cada vez mais difícil as identificarmos em nosso dia-a-dia, nos tornando, assim, seus cúmplices e muitas vezes difusores.

Ines Sampaio (2008), em pesquisa com jovens das cidades cearenses Fortaleza, Aquiraz e Quixadá, identificou entre os jovens a presença predominante de uma concepção de violência também associada à agressão física, enquanto que outras formas de violência, como a simbólica, presente no apelo ao consumo, na imposição de padrões estéticos, na discriminação de minorias etc., não foram referenciadas pelos entrevistados. Assim como Sampaio, outros pesquisadores também compartilham considerações parecidas, em estudos com jovens de diferentes lugares, como o próprio Cortés. Da mesma forma, ambos ponderam que tal situação não implica uma incapacidade, dos jovens e adolescentes³², de identificar formas e situações de discriminação, tampouco significa que não se sintam incomodados com a imposição de determinados padrões e apelos aos quais estão submetidos.

Outra consideração a que ambos chegam refere-se à opinião geral entre os jovens com relação às cenas de violência veiculadas pelos telejornais. De acordo com as pesquisas de Cortés e Sampaio, realizadas em cidades latinoamericanas, a desaprovação e a insatisfação em

assistir cenas de assaltos, assassinatos, sequestros, atos terroristas, entre outros, são comuns aos adolescentes que relatam o medo como principal sentimento suscitado. Assim como os congadeiros, sujeitos dessa investigação, os jovens de todo o mundo assistem diariamente a cenas de violência e fazem uso de jogos eletrônicos igualmente violentos. Ao mesmo tempo, vivenciamos um momento de crescente criminalidade e alto índice de mortalidade entre os jovens, principalmente do sexo masculino, o que levou muitos estudiosos a defender a existência de uma relação direta entre os dois fenômenos, muitas vezes sem a realização de uma investigação aprofundada junto aos jovens.

Sampaio (2008) cita as pesquisas americanas de Strasburger (1999), baseadas em mais de cem estudos acerca das implicações da exposição da criança e do adolescente a conteúdos violentos, que destaca ‘efeitos’ como “(...) a geração de comportamentos anti-agressivos e anti-sociais; a dessensibilização diante de situações violentas na vida real; e o aumento do sentimento de medo” (pg. 3). Concordamos com a pesquisadora ao reconhecermos que há influência, em certa medida, da mídia sobre as percepções gerais sobre a violência, o que não implica, entretanto, que a exposição aos conteúdos acarreta comportamentos violentos. Visualizamos, nesse sentido, estudos que tendem a transcender a noção de ‘efeitos’, como as pesquisas no campo da recepção, realizadas a partir da década de 1990, que passaram a adotar uma abordagem sociocultural.

Em outras palavras, elas se caracterizaram por adotar uma perspectiva mais ampla de análise do processo de recepção da comunicação midiática, conferindo destaque a autores como Martín-Barbero (1997), Orozco Gómez (2001) e Canclini (1996). Tratam-se de perspectivas alicerçadas na tradição dos estudos culturais, de Williams (1979), Hoggart (1963), Hall (2003), entre outros, em que a comunicação é concebida como um processo de negociação de sentidos entre sujeitos (SAMPAIO, 2008: 4).

Esse olhar diferenciado corrobora nossa percepção de que a violência e a mídia, enquanto questão a ser discutida, não acaba na ideia de causa e consequência. Ela é, na verdade, apenas uma parte de um grande emaranhado de situações, negações, concepções

arraigadas do outro e de si mesmo, esvaziamento de sentido social e também ontológico, e por aí adiante. Não apontaremos aqui os motivos que levam os jovens congadeiros a se interessarem pelas páginas policiais e defenderem a legalização da pena de morte, ao mesmo tempo em que evitam assistir às cenas violentas dos telejornais. Elucidaremos, apenas, que esses jovens presenciam no próprio bairro inúmeros assassinatos, entre outros atos violentos; já estiveram envolvidos em brigas no bairro; e já foram abordados pela polícia enquanto transitavam pelo centro de Viçosa, sem justificativa. Em diferentes momentos, Thiago, o jovem com mais idade que frequentou os encontros, demonstrou ter reações firmes e até, de certa forma, agressivas, não no sentido físico, em situações de afrontamento em que precisou se defender. Essa postura construída é parte também dessa intensa negociação com a sociedade que também tem construído uma postura bem cristalizada em relação aos jovens.

II.3.5 – Nos corredores da escola

A escola aparece nas falas dos jovens como lugar de história, de regras, de poder, de solidariedade, de respeito, de futuro; também aparece como “não lugar” de paciência, de respeito, de amor, de diálogo, de cultura. Como logo podemos perceber, a relação dos jovens congadeiros com a escola se dá de forma bastante complexa, abarcando a contradição, a expectativa e a decepção. Quando Túlio elencava as ações que teria se fosse prefeito de Viçosa, disse que não aumentaria os salários dos professores, por não gostar deles. A justificativa dada pela falta de empatia com os professores foi: “Porque tem professor que é enjoado, uai”. Thiago contestou o irmão, afirmando ser preciso pagar bem os professores, se não ninguém iria querer ser professor mais, e o que seria do futuro? Perguntei se alguém tinha

vontade de ser professor, o que foi negado energicamente com expressões como “É ruim heim...”.

Em momentos anteriores, quando questionados se gostavam da escola, todos responderam afirmativamente. A partir dessa conversa, entretanto, todos os comentários acerca da escola foram negativos, sendo que em alguns momentos ficava claro que apesar de não gostarem, consideravam-na importante em suas vidas, a ponto de citarem os estudos como item requerido para o futuro. Entendemos, contudo, que muito do que consideram importante para o futuro e para o desejo de uma “vida melhor”, passa pela receita “Como se dar bem na vida” que difunde a ideia de que o único caminho é estudar, passar no vestibular, cursar uma faculdade, conseguir um emprego, comprar carro, casa e constituir uma família feliz. Ao mesmo tempo em que trazem essa dimensão do estudo para o futuro, não apresentam, como já comentamos, planos mais concretos relacionados ao trabalho e à continuidade dos estudos. Consideramos que nessa relação no mínimo ambígua com a educação formal, a forma com que encaram a escola é crucial para o desenvolvimento não apenas de uma identificação com o estudo, mas também para a construção de um desejo de investimento em uma profissão que precise passar por alguma formação acadêmica.

Beto, no encontro de setembro de 2011, deixou explícito que o medo acaba sendo para ele o sentimento que mais suscitado nas relações tanto com a direção e os professores, como com os colegas mais velhos. Douglas já apresenta outra perspectiva que acabou gerando uma discussão que nos traz elementos interessantes:

Douglas: Mas sabe o que acho. Num é que é medo não, mas eu acho que os professores, o povo lá da escola não podia ser assim não, bobo! Porque todo mundo tinha que ter o mesmo direito e eles gostam de mandar na gente, uê! Mas eles é ser humano igual nós, uê!

Thiago: Todo mundo tem o mesmo direito!

Beto: Eles manda nocê então...

Thiago: Não quer dizer que manda nocê, ocê tem obrigação de respeitar eles.

Beto: Mas eles quer abusar já, uê!

Thiago: Igual outro dia mesmo, eu mais a professora discutimos dentro de sala. Mas por que? Nós conversando, a professora passando matéria, nós copiando assim. Você vai copiar calado? Não tem como. Aí nós copiando ali, rindo, aí a professora já achou

ruim que nós tava conversando e rindo. Aí ela já começou a falar pros meus colegas que eles era falso, que eles era fingido, que não sei o que. Uai, não uê! Ninguém é múmia pra ficar dentro da sala 50 minutos assim... ninguém. Pode ser o mais inteligente da sala que ele não consegue ficar 50 minutos sentado olhando pra professora calado. Aí ela chamou o Zé Alberto pra conversar e tudo, só que aí, o que ela achou? Na hora que ele chegou, ela ia falar e eu ia baixar a cabeça e ia ficar calado, né? Eu tava no meu direito, eu vou ficar calado? É lógico que não. Se você tem seu direito meu filho, é lógico que você pode... aí você tá certo, a professora começa a xingar você, cê vai abaixar a cabeça e ficar calado? Lógico que não.

Não é nosso interesse julgar quem está certo ou errado, nem mesmo se há certo ou errado. Interessa-nos pensar que há possibilidades, e que nos dispomos delas e podemos escolher, a todo o momento, desfrutar de uma ou de outra. Podemos agir pela coerção, pela disputa, pelo autoritarismo, ou pela negociação, pela inclusão, pela consideração, pelo diálogo. Não queremos defender apenas um discurso, que nos soa muitas vezes esvaziado de sentido, da educação transformadora, dialógica e horizontal. Queremos, na verdade, compartilhar alguns apontamentos trazidos pelos próprios jovens e que nos aproxima da percepção deles, enquanto alunos e educandos. A começar pela própria questão do respeito que eles reconhecem enquanto premissa necessária não somente às relações na escola, mas em todas, e não a percebem como recíproca em relação à direção e ao corpo docente. Não entendemos com a fala dos jovens que haja desrespeito somente na escola onde estudam, mas que as relações escolares de forma geral encontram-se alicerçadas em uma premissa arrogante e autoritária que desconsidera, a maior parte das vezes, o conhecimento dos educandos e suas contribuições.

Quando nos deparamos com o relato de Thiago, podemos nos identificar com ambos os lados envolvidos: o do aluno que não suporta ficar tanto tempo sentado em uma carteira apenas copiando matéria do quadro; e da professora, que, provavelmente, entra em várias salas de aula por dia e precisa “dar conta” de jovens cheios de energia e que se mostram, muitas vezes, pouco interessados na matéria. Passamos nessa breve descrição por diversas problemáticas que têm fortes implicações no processo de ensino, que vão desde o formato tradicional da sala de aula, até as condições a que estão submetidos os docentes brasileiros.

Dentro dessa imensa represa de questões, pescaremos algumas que nos interessa mais colocar em discussão.

Paulo Freire (1985) nos diz que existir é pronunciar o mundo, é modificá-lo. Nesse sentido, a possibilidade de expressão é imprescindível a todos nós, e fundamental no processo de inserção social, em que os jovens se encontram. O pedagogo acredita, também, que no diálogo podemos superar a realidade de “silêncio” imposta, e que a partir dele podemos construir uma educação que seja libertadora. Vislumbramos a partir da fala de Thiago a possibilidade de potencialização dessa conversação paralela plena de experiências e vivências no próprio espaço da sala de aula, sendo articuladas aos conteúdos disciplinares. Em outra conversa com os congadeiros sobre a “história”, logo a localizaram na escola, depois no congado, no bairro e logo nos demais espaços. Em uma frase, Gutierrez chega a uma questão essencial quando pensamos em “história”, “Acho que é uma coisa que você viveu e as pessoas que estavam comigo”. Sim, a história só existe quando compartilhada, e quando as pessoas se percebem como parte da mesma. Quando perguntei ao jovem que história estudamos na escola, ele respondeu a história do mundo; mas Beto achou muito mais interessante pensar na sua história com a própria escola:

Mas também tem a história da escola como era antes. Quando tinha a quadra. Minha mãe dava banho em mim, mas quando voltava era mesma coisa que um porco. Todo empoeirado. Era tipo um campinho de terra tudo empoeirado. Tinha uma árvore na descida, nós subia na árvore. Era pátio ainda. Um barranco (Setembro de 2011).

Faz muito mais sentido falar de uma história em que ele se vê, da qual ele é parte, que falar de uma história tão impessoal e geral como a “história do mundo”, pelo menos como é trabalhada nas grades curriculares. A escola trata, muitas vezes, apenas dessa dimensão “maior” da História, que acaba se tornando uma versão oficial e única, que não inclui nossa memória e nossa identidade cultural. Concordamos com Freire (1975) quando afirma que o processo educativo que se propõe libertador, não pode ser a extensão de conhecimentos

técnicos e nem o ato de depositar informações nos educandos. Ele precisa ser capaz de agregar a realidade dos educandos em um momento de construção de conhecimento.

Quando falamos, hoje, que a transformação do sistema educativo, dado, por muitos, como falido, se faz urgente, alguns acreditam na necessidade de implementação de aparatos tecnológicos no cotidiano escolar, enquanto ferramentas pedagógicas. Acreditamos, entretanto, que o encontro da educação com as tecnologias da comunicação e da informação abre um leque muito maior de possibilidades que não se esgotam em seu uso instrumental. Também acreditamos que essa medida não seria capaz, por si só, de provocar uma transformação no sistema educativo, uma vez que as lógicas de ensino permaneceriam as mesmas. Na verdade, como aponta Freire, na medida em que a educação se reduz a um conjunto de métodos e técnicas, acaba sendo igualmente “domesticadora”.

A educação libertadora não pode ser a que busca libertar os educandos de quadros-negros para oferecer-lhes projetores. Pelo contrário, é a que se propõe, como prática social, a contribuir para a libertação das classes dominadas. Por isso mesmo, é uma educação política, tão política quanto a que, servindo às classes dominantes, se proclama, contudo, neutra. Daí que uma tal educação não possa ser posta em prática, em termos sistemáticos, antes da transformação revolucionária da sociedade (FREIRE, 1981: 89).

Com relação à escola onde os jovens congadeiros estudam, ficaram divididos com relação à presença da tecnologia:

Beto: Escola... que tecnologia tem na escola?

Túlio: Oh, lá não tem tecnologia não?

Beto: Tem não, ué! Se tivesse alguma coisa de tecnologia eles teria aquelas parada lá de química, aquelas coisas...

Douglas: Lá mal mal tem computador mesmo assim que não tá usando ainda. Mal mal.

Gutierrez: Tem uma televisão nova lá.

Thiago: E quando colocou aquela preta lá, aí acabou tudo. Porque todo mundo deixa ela cair no chão, aí arrebentou a televisão tudo.

Pelo relato dos jovens e também a partir da conversa que tivemos com a direção da escola, compreendemos a dificuldade da gestão escolar em meio à administração pública, no caso estadual. Há uma complicada burocracia que precisa ser seguida e que impede

modificações na estrutura original do prédio, segundo a direção, o que, por sua vez, inviabiliza a ampliação do número de salas. Por esse motivo, livros e computadores encontram-se inutilizados, aguardando um espaço onde possam ser acomodados. Deparamo-nos, assim, com um quadro que dificulta não apenas o próprio processo educativo, pensando aqui no incentivo à leitura, na orientação para o uso das novas tecnologias, principalmente da internet, mas também a percepção, por parte dos jovens, de sua importância na sociedade, além da visualização de possibilidades para o futuro.

Os jovens, de qualquer forma, acreditam que a escola pode ajudá-los a ter um “futuro melhor”, e Thiago acrescenta: “Na escola a gente pode ter um futuro melhor, mas eu posso pensar no futuro de não deixar o congo acabar, no futuro de seguir em diante, não parar...” (Setembro de 2011). Túlio completa dizendo que “o futuro tá na vida gente”. Essas falas demonstram que eles não se preocupam apenas com a dimensão profissional suscitada quando pensamos no futuro. Também se preocupam com o congado e colocam na manifestação e na vida, de uma forma mais geral, espaços de construção potenciais. Apontam ainda para o reconhecimento da escolha que os possibilita perceber o futuro para além do espaço escolar.

II.3.6 – Uma questão de gênero

No encontro de agosto de 2011, pedi aos jovens que pensassem em coisas que já quiseram perguntar sobre o congado e não tiveram oportunidade, ou coisas que não compreendem muito bem e que gostariam de esclarecer. Ficaram por uma considerável parte de tempo negando haver qualquer dúvida. Lancei perguntas, tentando esclarecer dúvidas minhas, mas várias eles não souberam responder, o que abriu uma boa brecha para convencê-los a pensar melhor sobre o assunto. Uma questão que lancei, gerou mais polêmica: “O que

aconteceria, se uma mulher quisesse dançar no congado?”. Thiago acabou opinando mais, e afirmou que têm 81 anos que o congado existe no Fundão e nunca nenhuma mulher dançou no grupo; sendo assim, por que eles deixariam uma mulher dançar? “Se fosse um grupo de umas vinte, aí dava pra montar uma banda. Depois desse tanto tempo vai deixar entrar mulher pra dançar?”. Perguntei por que não poderia misturar homens e mulheres em um mesmo grupo, e a justificativa dada foi de que “O povo acostumou que teve sempre assim, só homem dançando. Então misturar, eu acho que não fica bom não”.

Temos a impressão, a partir da opinião de Thiago, comungada pelos demais colegas, que a ideia da tradição enquanto continuidade de uma forma, ou de um saber se faz pouco flexível no Fundão. O congado, entretanto, aparece também como lugar de “criatividade”, uma vez que podem criar canções e passos desde que estejam “*dentro dos conformes*”. Ao mesmo tempo que os jovens não concebem a entrada de mulheres no grupo, legitimam a possibilidade de criação de passos e músicas que compõem o ritual. Percebemos, assim, uma questão clara de gênero, na qual apenas tocamos, mas que consideramos extremamente importante na conformação identitária não apenas dos jovens congadeiros, mas de suas irmãs, mães, primas, tias, avós etc.. Também as apropriações visualizadas na festa, quando os jovens da corte apresentaram em sua dança influências do *funk* e do hip hop, além do uso de piercings e tatuagem, são traços claros de possibilidades criativas, e de negociação, no congado, entre jovens e guardiões.

Essa questão de gênero encontra-se profundamente arraigada no congado de São José do Triunfo, onde o pesquisador Patrício Sousa (2011) explicita a criação de espaços e sua ocupação pelas mulheres do congado. Enquanto os homens assumem os âmbitos públicos, compondo a banda e estando à frente do momento ritual em si, as mulheres se dedicam à “feitura” das comidas e das roupas, e à reza, sendo sua presença maior que a dos homens nas novenas que antecedem os festejos. Também a cerimônia das missas congas é organizada por

elas. A organização dos espaços dos espaços do congado, a partir de uma lógica do gênero, traz elementos importantes para a compreensão dos jovens desse *outro* feminino e seu lugar no mundo e também, a partir disso, de seu próprio lugar, que traz implicações para sua postura no mundo.

Chegamos, então, a alguns pontos que consideramos chaves na visualização do processo de negociação identitária dos jovens congadeiros com algumas instâncias que se fazem presentes em seus cotidianos. Passamos pela questão da negritude, enquanto principal negociação que precisam travar com o lugar em que moram e outros em que transitam, com a escola e com a mídia; percebemos o ingresso e a saída dos jovens do congado, além de sua presença nas reuniões e a sua participação nos rituais da Igreja católica, como questões negociadas não apenas com o congado, mas também com a família e consigo mesmos; entendemos que as apresentações fora do bairro também são negociadas com o congado, assim como as implicações na geração, ou não, de sentimentos de valorização e legitimação; da mesma forma, o acolhimento de pesquisadores, universitários e gestores culturais pela comunidade mostra-se uma estratégia clara de negociação com a sociedade, uma vez que esses representantes sociais se colocam como mediadores, podendo contribuir para a divulgação do grupo, bem como sua valorização.

A convocação dos jovens congadeiros pela escola enquanto porta-vozes da manifestação, para explicações gerais, esclarecimentos etc., e as conversas nos corredores da escola sobre o congado, nos chega como importantes momentos de negociação com a instituição; vislumbramos a densa rede de relações que estabelecem com os amigos, familiares e com atividades individuais que ocupa o bairro; o desvio das fotografias e filmagens; e nos deparamos com a percepção crítica dos jovens com relação à mídia e o desejo de se verem nos meios de comunicação, como questões cruciais na negociação com a mídia.



Fotografia de Raquel Lara, Outubro de 2011

III – Cores que pintam, fitas que tecem: considerações

O cotidiano é povoado pela vida tecida a cada dia, com as ambiguidades que nos produz, nos desfaz e reproduz. Essas ambiguidades, por sua vez, se fazem presentes em nossas ações, práticas e produções. Dessa forma, entendemos que experimentamos a vida a partir, também, do cotidiano, e nele somos construídos, já que é nele que estabelecemos nossas relações, a partir das quais compreendemos a nós mesmos e esse *outro*, que é a própria materialização da diferença. Essas relações nos enlaçam e tornam possíveis a sociabilidade e o sentido de comunidade e de sociedade, uma vez que se estabelecem a partir da conversação, de atos comunicacionais. Toda essa trama é atravessada pelas múltiplas referências culturais, histórias de vida, valores, olhares; enfim, pela diversa singularidade que acompanha cada indivíduo e pelos conteúdos formalizados e institucionalizados, com os quais também estabelecemos conexões. Todos esses elementos, por sua vez, somam o material de que dispomos para nossas construções identitárias.

Acontece que nenhum cotidiano é a repetição do outro, mesmo, hoje, quando nos deparamos, nas grandes cidades, principalmente, com shoppings que parecem se duplicar, com ruas que pouco se distinguem umas das outras, com hábitos de consumo que parecem nos colocar em um mesmo balaio. Sabemos que mesmo com esse árduo trabalho de tentativa de homogeneização, de emparelhamento, as formas de ocupação desses espaços espelhados, e as apropriações e manipulações desses consumos serão sempre diferenciados, porque não nos fazemos somente a partir desses lugares comuns.

Sabendo disso, nos aproximamos dos cotidianos dos jovens congadeiros com a expectativa de visualizarmos alguns elementos dessa densa teia de conversações, relações, práticas, produções, e negociações que compõem suas construções identitárias. Vimos a

importância do âmbito familiar e das redes de solidariedade possíveis pela convivência comunitária, enquanto experiências basais na construção de suas relações e de seus olhares. Percebemos que a fé se mostra elemento relevante, principalmente na intercessão com o congado e a família. Mesmo que “seu” Zeca considere que essa fé dos meninos seja uma fé “do pescoço pra cima”, percebemos que estabelece vivências, destacadas por alguns deles como significativas.

Percebemos que a hipótese de partida, que previa que os jovens se interessavam mais pelo espetáculo que pelo conteúdo simbólico da manifestação, não pode ser afirmada, dessa forma. Dizemos isso porque apesar do aparente pouco interesse dos jovens pelos sentidos do congado, demonstram, por vezes, não apenas conhecimento e interesse acerca dos *mistérios* vivenciados na manifestação, como valores basais, elementos propriamente comunitários.

A partir de nossas observações, destacamos as relações que os jovens estabelecem nos espaços do bairro, assim como a centralidade desses espaços no próprio ritual do congado, enquanto dimensão de grande relevância em suas negociações identitárias, por constituir esse espaço, meio central de trocas e produções. Em meio à ocupação das ruas, os jovens não apenas produzem coisas, como o grupo de pagode que formaram, como “trocam ideias” com os colegas, trocam informações e se fazem ativos no processo de circulação social, se apropriando e ressignificando conteúdos, linguagens e discursos, numa tessitura que se faz conjunta e concomitantemente individual.

Chamamos a atenção, no que tange as relações com a cultura da mídia e com as novas tecnologias, para alguns elementos que inferem um entendimento mais instrumental dos meios de comunicação, apesar de apresentarem apropriações que fogem, e muito, desse tipo de relação; como quando se referem a vídeos assistidos no site *YouTube* e na televisão, e a programas televisivos que relacionam com situações vividas, ou sonhos e desejos que têm para o futuro. Também quando afirmam que a presença do congado nos meios de

comunicação ajuda na divulgação e valorização da manifestação, fica perceptível a compreensão, mesmo que não aprofundada, do alcance que a mídia possui na sociedade.

Entendemos que a questão da violência perpassa a negociação com a mídia, com o bairro, com a família e com a escola, na medida em que também constroem uma compreensão acerca da questão a partir das vivências possíveis com essas instâncias; concomitantemente, essa construção reflete na forma com que experienciam a própria violência. Visualizamos, nesse sentido, que a percepção geral de suas manifestações nas formas mais subjetivas se coloca como importante questão a ser trabalhada com os jovens congadeiros, para a ampliação de suas negociações. Também a desinformação, de forma generalizada, acerca dos processos de funcionamento dos meios de comunicação e de seu processo de produção, implica uma posição desfavorável na negociação não apenas com a mídia, mas com as demais instâncias, uma vez que seus conteúdos se encontram profundamente presentes em nossos cotidianos, e difundem opiniões e informações que também podem inferir na compreensão que traçam das mesmas. Além disso, acreditamos que estando mais cientes dos processos de produção da mídia, teriam mais elementos disponíveis para criar e propor inserções na mesma, que não fossem somente aquelas vinculadas à comicidade e à espetacularização.

Encontramo-nos com as contradições que perpassam os jovens, quando criticam alguns programas televisivos e ao mesmo tempo legitimam outros que também trazem abordagens violentas e preconceituosas, como o *Pânico* e o *Pica-Pau*. A contradição também se encontra presente na relação que estabelecem com a escola, quando nutrem profunda aversão à mesma, e ao mesmo tempo a encaram como importante elemento para seus futuros.

Visualizamos nos congadeiros um profundo desejo de serem abordados, percebidos enquanto *sujeitos sociais* e *sujeitos comunicacionais*, que possuem importância na grande rede social, que merecem consideração e respeito, que têm muito a dizer e querem ser ouvidos, que são singulares, que possuem histórias, trajetórias e identidades que precisam ser

valorizadas e legitimadas também nos espaços institucionalizados, destacando aqui a educação formal e a mídia.

Consideramos que os jovens, cujo contexto e cotidiano são intensamente diversos daqueles compartilhados outrora pelos guardiões em sua juventude, não são, de forma geral, irresponsáveis ou desinteressados, mas que assumem uma relação diferenciada com o congado, assim como com outras instâncias que preenchem suas vidas. Percebemos que para “seu” Zeca e “seu” Dola respeito está intimamente ligado ao sentimento de medo, como eles mesmos afirmam, o que os levavam a se colocar no lugar que lhes era destinado. Frisamos que não compreendemos esse movimento como simples resignação, mas como um *estar* no mundo diverso do que compartilhamos hoje. Da mesma forma, os jovens constroem esse *estar* a partir de posturas, informações, linguagens, que os permitem uma postura mais ativa, contestadora, e também, por vezes, vista como mais irresponsável e desrespeitosa.

Essa discussão nos serve para pensarmos sobre a postura dos jovens enquanto congadeiros, e percebermos que sua relação, apesar de tida como desinteressada pelos guardiões, não se limita simplesmente a motivos mais superficiais, como poderíamos interpretar a partir das falas gerais acerca do congado que ficaram nos aspectos mais próprios do espetáculo, da festa. Acreditamos que suas participações no congado mobilizam e são mobilizadas pelo desejo de se colocarem no mundo de alguma forma, de se sentirem em pertencimento a um grupo, uma história, que lhes traga sentido e referência identitária. Entendemos, entretanto, que a forma com que estabelecem essa relação se difere da dos guardiões e pode ser interpretada como mais superficial ou descomprometida, coisa que não pretendemos afirmar aqui, por não nos cabermos o papel de julgadores de valor.

Interessa-nos afirmar que ficou nítida a importância do congado para os jovens, assim como a presença de alguns valores comunitários em suas posturas e falas. Enquanto sujeitos contemporâneos, os jovens se mostram mais próximos das peculiaridades próprias das

processualidades contemporâneas, e, ao mesmo tempo, compartilham vivências culturais, cujas referências temporais/espaciais são bastante diferentes das atuais. Enquanto descendentes dos congadeiros, é legado a esses jovens, a responsabilidade pela continuação ou não da festa. Os entendemos, assim, como sujeitos cujo poder decisório se mostra como crucial no lugar e no espaço das culturas populares que compartilham de uma tradição. Esse poder decisório por sua vez, pode ser trabalhado, na medida em que a sociedade, a partir das instâncias legitimadoras, aponta para o que deve ser considerado importante e válido, e o que não deve ser.

Nesse sentido, sublinhamos a centralidade, também, do papel da escola e da mídia na manutenção dessas manifestações culturais tradicionais, enquanto instâncias legitimadoras. Dizemos isso, porque entendemos que essas manifestações podem, sim, acabar e que a ausência de seus saberes, valores e cosmologias, reverberará principalmente nas novas gerações, que não poderão contar com esse manancial simbólico e identitário. Na convivência com os congadeiros, pudemos visualizar claramente quão profunda se faz a vivência da manifestação e o quanto isso marca suas vidas e suas histórias. Não afirmamos com esses dizeres que devemos, institucionalmente, trabalhar para que as tradições não acabem, conferindo assim um sentido de imposição; mas, acreditamos que todos necessitamos estar conscientes com relação ao nosso poder de escolha. E para que todos possam estar unidos desse poder, não podemos ter legitimados apenas algumas práticas culturais.

O que consideramos importante de ser alcançado, a partir dessa investigação, são proposições que dizem respeito à atuação da comunicação e da educação, principalmente, no estreitamento do tripé apontado por nós, que compreende a relação estreita entre esses dois campos com a cultura. Essa intercessão é dotada de grande potencialidade, principalmente no que diz respeito à criação de espaços que garantam a sua experimentação de forma criativa e profunda. E nesse sentido, entendemos que comunicadores e educadores possuem papel

preponderante na inserção na mídia e na educação formal de mais referências identitárias e culturais não estereotipadas nem exotizadas, de um olhar calcado na alteridade com relação aos saberes não científicos, e às diferenças com as quais convivemos diariamente. Além disso, entendemos que esses profissionais podem estimular e aumentar a presença de produções e criações dos jovens, na cultura, na mídia e na escola, transgredindo e transformando, mais enfaticamente, as posições de emissores e receptores, educadores e educandos.

Compreendemos, por fim, que os jovens, mesmo com as limitações impostas pelas relações com as instâncias em que transitam, se valem das cores que criam e pintam suas fitas, que vão trançando, destrançando e trançando novamente, dando diferentes formas a suas identidades. As cores, eles produzem em fina alquimia, combinando as experiências possíveis nas brechas e fendas criativas que abrem nos espaços mais cristalizados e duros, como a mídia e a escola, com a vivência de valores basais herdados na família, os laços comunitários tecidos pela tradição, e a partilha de sentimento de pertença ao local, o Fundão.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, João Carlos. **Antropologia da Solidariedade**. Notandum 14 CEMOrOC-Feusp / IJI – Univ. do Porto - 2007; Disponível em <<http://www.hottopos.com>>

ÁVILA, Carla Oliveira de. **Itinerâncias e inter-heranças: do ritual do Congado da Zona da Mata Mineira, ao processo de criação da performance em dança contemporânea**. Dissertação de mestrado de Artes do Instituto de Artes da UNICAMP, Campinas, 2007.

BARBALHO, Alexandre. **No ar da diferença: Mídia e cultura nas mãos da juventude**. Rev. Comunicação e Informação, V 9, nº 1: p. 08-15 – jan/jun. 2006.

BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade**; Tradução de Carlos Felipe Moises e Ana Maria Ioriatti. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

BRAGA, José Luiz. **A sociedade enfrenta sua mídia: dispositivos sociais de crítica midiática**. São Paulo: Paulus, 2006.

_____. **Mediatização como processo interacional de referência**. Artigo apresentado no XV Encontro da Compós, na UNESP, Bauru – SP, 2006.

_____. **Constituição do campo da comunicação**. In: NETO, Fausto... [et al.] (orgs.). **Campo da comunicação: caracterização, problematização e perspectivas**. João Pessoa: Editora Universitária/ UFPB, 2001; p. 17-39.

BRASILEIRO, Jeremias. **Aspectos socioculturais do congado de Uberlândia: cultura, tradição, modernidade**. Rev. Ed. Popular, Uberlândia, v.8, p.105-117, jan./dez. 2009

BORELLI, Silvia Helena Simões e ROCHA, Rosamaria Luiza de Melo. **Jovens Urbanos: Concepções de Vida e Morte, Experimentação da Violência, Consumo Cultural, Mídias e Novas Tecnologias**. XXVII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, 2004.

BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992; p. 308-345

BURKE, Peter. **Hibridismo cultural**. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2003.

_____. **O que é história cultural?**; tradução de Sérgio Goes de Paula. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

CAILLOIS, Roger. **O homem e o Sagrado**. Tradução de Geminiano Cascais Franco. Lisboa/Portugal: Edições 70, 1950.

CANCLINI, Nestor Garcia. **Culturas Híbridas: Estratégias para Entrar e Sair da Modernidade**; tradução Heloiza Pezza Cintrão, Ana Regina Lessa. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2005.

_____. **Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização**. 4.ed. Rio de Janeiro. Editora UFRJ, 1999.

CASSAB, Maria Aparecida Tardin; PORTELLA, Maria Carolina Ribeiro. O Projeto UFJF: Território de Oportunidades. In: CASSAB, Maria Aparecida Tardin. **Para Construir Espaços Solidários: uma metodologia de trabalho com jovens**. Juiz de Fora: editora UFJF, 2006.

CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade. Vol. II. A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura**; tradução de Alexandra Lemos e Rita Espanha. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer**; tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

_____. **A cultura no plural**; Tradução de Enid Abreu. Campinas, SP: Papirus, 1995.

COGO, Denise. **Da leitura crítica dos meios à educomunicação: convergências possíveis entre comunicação e educação**; in JACKS, Nilda ET AL. *Comunicação – Tendências*. 2. Porto Alegre: L&PM, 2001.

COGO, Denise e GOMES, Pedro Gilberto. **Televisão, escola e juventude**. Porto Alegre: Mediação, 2001.

CORTÉS, Raúl Zarzuri. **Jóvenes, violencia y medios de comunicación**. Revista da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação | E-compós, Brasília, v.11, n.3, set./dez. 2008.

CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais**; tradução de Viviane Ribeiro. 2 ed. – Bauru: EDUSC, 2002.

DAGNINO, Evelina. **Sociedade civil, participação e cidadania: de que estamos falando?** In MATO, Daniel (coord.), **Políticas de ciudadanía y sociedad civil en tiempos de globalización**. Caracas: FACES, Universidad Central de Venezuela, 2004, p. 95-110.

DIAS, Paulo. **Tradição e modernidade nas ingomas do sudeste**; in LAHNI, Cláudia Regina (org.) ...[et al.]. **Culturas e diásporas africanas**. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2009, p. 153-164.

ECO, Umberto. **Apocalípticos e integrados**. Tradução de Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2008.

ESCOSTEGUY, Ana Carolina D.. **Cartografias dos estudos culturais – Uma versão latino-americana**. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

FERREIRA, Jairo. **Explorações sobre a construção de hipóteses: entre o método e os contextos de produção**. Artigo apresentado no XIX Compós. Rio de Janeiro, 2010.

FERREIRA, Maria Nazareth (org). **Identidade cultural e turismo emancipador**. São Paulo: Celacc/ECA/USP, 2005.

FERREIRA, Ricardo Franklin. **Afro-descendente: identidade em construção**. São Paulo: EDUC; Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

FISCHER, Rosa Maria Bueno. **Mídia e juventude: experiências do público e do privado na cultura**. Cad. Cedes, Campinas, vol. 25, n. 65, p. 43-58, jan./abr. 2005. Disponível em <http://www.cedes.unicamp.br>

_____. **Mídia, juventude e educação: modos de construir o outro na cultura**. Arquivos Analíticos de Políticas Educativas, 16(2), 2008. Recuperado de <http://epaa.asu.edu/epaa/v16n2>

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**; tradução de Salma Tannus. 6ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. **A ordem do discurso**. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

FREIRE, PAULO. **Pedagogia da autonomia**. São Paulo: Paz e Terra, 2007.

_____. **Pedagogia do Oprimido**. São Paulo: Paz e Terra, 1985.

_____. **Ação Cultural para a Liberdade e outros escritos**. São Paulo: Paz e Terra, 1984.

GEERTZ, Clifford. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**; Tradução de Vera Mello Joscelyne. 9 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

GINZBURG, Carlos. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição**; tradução de Betania Amoroso. São Paulo: Companhia da Letras, 1987.

GOFFMAN, Erving. **A representação do eu na vida cotidiana**. Trad. Maria Célia Santos Raposo. Petrópolis: Vozes, 1985.

GONÇALVES, Hebe Signorini. **Juventude brasileira, entre a tradição e a modernidade**. Artigo publicado em in Tempo social [online]. nov. 2005, vol.17, no.2, p.207-219.

GUARESCHI, Pedrinho; BIZ, Osvaldo. **Mídia, educação e cidadania: tudo o que você deve saber sobre mídia**. Petrópolis/RJ: Vozes, 2005. 213 p.

GUIMARÃES, César e FRANÇA, Vera (orgs.). **Na mídia, na rua: narrativas dos cotidiano**. Belo Horizonte: Autentica, 2006; p. 29-42 e 61-87.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**; tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. 10ª ed. – Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

_____. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**; tradução Adelaine La Guardia Resende ... [et al]. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HARVEY, David. **A condição pós-moderna**. São Paulo: Loyola, 2003.

HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (orgs.). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984; p. 9-23.

KAPLÚN, Mario. **Una Pedagogia de la Comunicación**. Madrid (Espanha): Ediciones de la Torre, 1998.

KELLNER, Douglas. **A cultura da mídia – estudos culturais: identidade e política entre o moderno e o pós-moderno**. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. Bauru, SP: EDUSC, 2001.

LIMA, Rafaela (org). **Mídias comunitárias, juventude e cidadania**. Belo Horizonte: Autêntica/Associação Imagem Comunitária, 2006.

MAFFESOLI, Michel. **O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa**; Tradução de Maria de Lourdes Menezes. 4 ed. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. **Os exercícios do ver: hegemonia audiovisual e ficção televisiva**. Tradução de Jacob Gorender. 2ª edição. São Paulo: editora Senac São Paulo, 2004.

_____. **Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia**. Tradução de Ronald Polito e Sérgio Alcides. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006.

_____. **Dos meios às mediações: Comunicação, cultura e hegemonia**. Tradução de Ronald Polito e Sérgio Alcides. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006.

MENEZES, Ana Luiza Teixeira de, e BERGAMASCHI, Maria Aparecida. **Educação ameríndia: a dança e a escola Guarani**. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2009.

MORAES, Dênis de (org.). **Sociedade midiaticizada**; traduções de Carlos Frederico Moura da Silva, Maria Inês Coimbra Guedes, Lucio Pimentel. Rio de Janeiro: Mauad, 2006.

MORIN, Edgar. **Rumo ao abismo? Ensaio sobre o destino da humanidade**. Tradução de Edgard de Assis Carvalho, Mariza Perassi Bosco. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

NETO, Antonio Fausto. **As bordas da circulação**. Artigo apresentado no “GT Estudos de Recepção”, do XVIII Encontro da Compós, na PUC-MG, Belo Horizonte/MG, 2009

OLIVEIRA, Dennis de. **Culturas de grupos subalternizados: espaço para construção de novas subjetividades políticas**. In MENDONÇA, Maria Luisa Martins de (org.). **Mídia e diversidade cultural: experiências e reflexões**. Brasília: Casa das Musas, 2009.

OLIVEIRA, Rosângela Paulino de. **Reencontro em Aruanda: os ritos de morte nas congadas belo-horizontina**. Revista Nures no. 16, Setembro/Dezembro 2010 – Disponível em <<http://www.pucsp.br/revistanures>>

PAIS, José Machado. **A construção sociológica da juventude - alguns contributos**. Análise Social, vol. XXV (105-106), 1990 (1.º, 2.º).

PAIVA, Raquel. **O espírito comum: comunidade, mídia e globalismo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

_____. (org.). **O retorno da comunidade: os novos caminhos do social**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2007.

PEREIRA, Edmilson de Almeida; GOMES, Núbia Pereira de Magalhães. **Mundo encaixado**. Juiz de Fora: Mazza Edições: 1992.

_____. **Ouro Preto da palavra: narrativas de preceito do Congado em Minas Gerais**. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2003.

PERNIOLA, Mario. **Contra a Comunicação**. Tradução de Luisa Raboline. São Leopoldo, RS: Editora da Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2006.

PERUZZO, Cicilia M.Krohling. **Comunicação comunitária e educação para a cidadania**. Publicado na revista PCLA – V. 4 – n. 1, out. / nov. / dez. 2002.

POLISTCHUCK, Llana; TRINTA, Aluízio Ramos. **Teorias da comunicação: o pensamento e a prática do jornalismo**. 5ª ed. – Rio de Janeiro: Elsevier, 2003.

ROUANIT, Sérgio Paulo. **As razões do iluminismo**. São Paulo: Cia das Letras, 1987.

SAMPAIO, Inês. **Modos de ver a violência na mídia entre adolescentes cearenses**. Revista da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação E-compós, Brasília, v.11, n.3, set./dez. 2008.

SPOSITO, Marilia Pontes, coordenação. **Estado da Arte sobre juventude na pós-graduação brasileira: educação, ciências sociais e serviço social (1999-2006)**. Volumes 1 e 2 – Belo Horizonte, MG : Argvmentvm, 2009.

SOUSA, Patrício Pereira Alves de. **Corpos em drama, lugares em trama: gênero, negritude e ficção política nos Congados de São Benedito (Minas Novas) e São José do Triunfo (Viçosa) – MG**. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Instituto de Geociências, 2011.

SOUZA, Marina de Mello e. **Reis do Congo no Brasil, séculos XVIII e XIX**. Revista de História 152 (1º - 2005); p. 79-98.

_____. **Catolicismo Negro no Brasil: Santos e MINKISI, uma reflexão sobre miscigenação cultural**. Revista Afro-Ásia, 28 (2002); p. 125-146.

VILARINO, Marcelo de Andrade. **Festas, cortejos, procissões: tradição e modernidade no congado belo-horizontino**. Dissertação de mestrado da PPG Ciências da Religião do ICH – UFJF, 2007.

VON SIMSON, Olga Rodrigues de Moraes. **Memória, cultura e poder na sociedade do esquecimento**. In: Revista da Faculdade de Educação e Centro de Memória da Unicamp. São Paulo, 2004.

WOLF, Mauro. **Teorias da comunicação**. Lisboa: Presença, 1999.

UNICEF. **Situação Mundial da Infância 2011: Adolescência: Uma fase de oportunidades.** Caderno Brasil, 2011. Disponível em
<http://www.unicef.org/brazil/pt/br_cadernoBR_SOWCR11%283%29.pdf>

APÊNDICE A

Questionário aplicado:

Nome:

Idade:

Escola onde estuda:

Série:

Com quantas pessoas mora:

Quem são:

Função dentro do congado:

1- Você se considera:

Negro Branco Mestiço Outro:

2- Você já passou por alguma situação de preconceito? Como foi?

3- O que você considera mais importante na sua vida, hoje?

4- O que você deseja conquistar na sua vida?

5- Com quantos anos você entrou para o congado? Por que entrou?

6- Você acha que o congado é:

Cultura Folclore Manifestação religiosa

Outra coisa:

7- Você acha que o congado pode acabar um dia? Por que?

8- O congado é importante na sua vida? Por que?

9- Mudou alguma coisa na sua vida depois que entrou no congado? O que?

10- Você já sentiu vergonha ou se arrependeu de estar no congado, em alguma situação?

11- Do que você mais gosta no congado?

Festa De dançar Das músicas

Da devoção à Nossa Senhora Das reuniões

Outra coisa:

12- Você frequenta as reuniões? Se não, explique porque.

13- Você tem vontade de exercer alguma função específica no congado? Qual?

14- Você conversa sobre o congado com seus amigos e com a sua família?

- 15- Você já ouviu falarem do congado na escola e/ou na TV? Se sim, você gosta do que é falado?
- 16- Você gosta quando tem pessoas da Universidade e da TV Viçosa documentando a festa? Explique.
- 17- Para você, qual a função dos meios de comunicação (TV, rádio, jornal impresso e internet) na sociedade?
- 18- Se pudesse, o que você mudaria nos meios de comunicação?
- 19- E na escola? O que você mudaria? Por que?
- 20- O que é cultura para você?

APÊNDICE B

Atividades realizadas com os jovens:

Em 18 de junho de 2011, realizamos quatro atividades: a primeira de apresentação, a segunda de investigação da relação deles com o congado, a terceira da relação entre eles, os jovens, e a quarta atividade das expectativas de vida dos mesmos. Iniciamos colocando em uma caixa um pedaço de papel, onde cada um escreveu algo que considera muito importante em sua vida. No segundo momento, pedi que escrevessem brevemente uma passagem marcante que viveram no congado. Na atividade seguinte, distribuí um papel a cada um, dividido em duas colunas, uma identificada com “um apelido” e outra com “um elogio”. Cada um ficou com o papel dependurado nas costas, e os colegas podiam escrever no papel do outro, um apelido e um elogio. Essa dinâmica foi proposta como forma de percebermos aspectos mais cotidianos da relação entre os jovens, visto que estudam na mesma escola, residem no mesmo bairro, e possuem uma convivência considerável. A última atividade se deu em círculo, e cada um citou, alternadamente, coisas que desejam conquistar em suas vidas.

Em 16 de julho, tivemos três momentos. No primeiro, espalhei pela sala imagens variadas de jornais e revistas e pedi para que cada um pegasse uma imagem que lhe chamasse a atenção. No segundo momento, brincamos de “verdade ou consequência”³³ adaptada: nos organizamos em círculo com uma garrafa deitada no chão e localizada no meio do círculo. Ao girar a garrafa, a boca e o fundo da garrafa ficavam direcionados para duas pessoas. Aquela pra quem a boca ficava direcionada escolhia entre pegar um papel de dentro de uma caixa

³³ Brincadeira comum entre jovens, acontece em círculo, em que se tem uma garrafa ou caneta no meio. Essa é girada por um dos participantes, e quando pára, as duas pontas apontam para uma dupla, em que um pergunta “verdade ou consequência?” e outro escolhe uma das opções. Ao escolher “verdade”, a sua dupla pode fazer uma pergunta, e se escolhe “consequência”, a dupla escolhe uma ação que deve ser executada. Na maior parte das vezes, ambas as opções são pensadas com maliciosamente.

com várias perguntas elaboradas por mim, e elaborar ela mesma uma pergunta à pessoa cujo fundo da garrafa estava apontada. Para finalizar esse encontro, pedi para cada um fazer uma lista de coisas que gosta e de coisas que não gosta no mundo e em sua vida. Depois de feitas, redistribuímos os papéis e cada um teve que dar soluções para resolver as coisas das quais o colega afirmou não gostar.

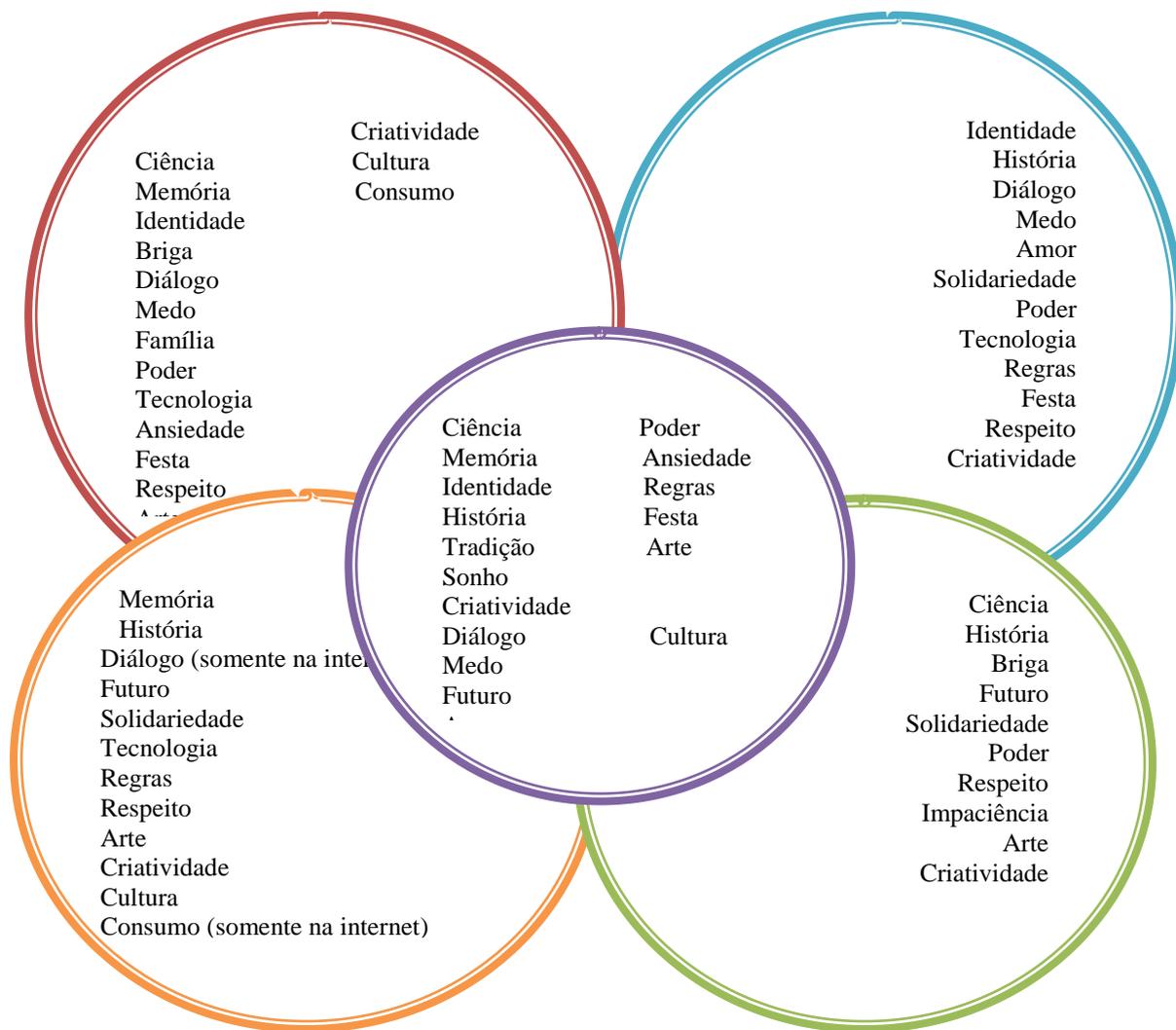
Em 20 de agosto, iniciamos o encontro assistindo uma parte do capítulo da novela *Cordel Encantado*, do dia 08 de agosto de 2011, em que acontecia uma festa de congada; e depois uma matéria do programa *Video-show* que tratava dos bastidores da cena, e conversamos sobre as semelhanças e diferenças que eles percebiam entre o grupo de congada da novela e o grupo do Fundão. Pedi a eles, então, que pensassem em coisas que já quiseram perguntar sobre o congado e não tiveram oportunidade, ou coisas que não compreendem muito bem sobre o congado e gostariam de esclarecer. Para finalizar o encontro, li um texto de Clarice Lispector, *Perdoando Deus*.

Em 17 de setembro, propus uma dinâmica que chamei de “Pingo nos is”. Fiz uma lista de palavras (cultura, amizade, ciência, solidariedade, entre outras) que os jovens deveriam colocar nos espaços onde, na percepção deles, elas se encontravam. Esses espaços, família – meios de comunicação – escola – rua/ bairro – congado, foram escritos em papéis maiores que dispus um ao lado do outro sobre a mesa. Cada um, então, pegava uma das palavras, comentava sobre o seu sentido e a localizava em uma ou mais esfera.

Em 12 de novembro, pedi a eles que desenhassem um mapa da vida deles, colocando os principais lugares onde transitam, pensamentos, sentimentos presentes na vida deles naquele momento, entre outras coisas que quisessem explicitar no mapa.

APÊNDICE C

Atividade “Pingo nos is”



Legenda:

-  Família
-  Rua/ Bairro
-  Congado
-  Meios de comunicação
-  Escola