

# Territórios de cultura: estratégias de dominância simbólica em grupos pernambucanos\*

Doralice Barros Pereira\*\*

Gabriela Vilas Boas Ornelas\*\*\*

## Resumo:

Este artigo partiu da perspectiva da formação cultural em contexto democrático, como possibilidade de ruptura sensível com o *modus operandi*. Foram investigados territórios de partilha, que passam pela contestação do *status quo*, em dois grupos culturais da Região Metropolitana de Recife: Coco de Umbigada e Maracatu Nação Cambinda Estrela. A partir de entrevistas semiestruturadas, observações de campo e revisão bibliográfica, foram identificadas as lutas e estratégias desses grupos para manter a dominância da cultura em seus territórios. Reconhecido como Ponto de Cultura, o Coco com o projeto social do Maracatu estão à frente de várias reivindicações e ações. Observou-se que a potência de seus questionamentos, reflexões, contestação e rupturas se expressa em suas manifestações culturais, agregadoras e comunitárias, promovendo e capacitando novos laços afetivos e relações sociais.

**Palavras-chave:** Coco de Umbigada, Maracatu Nação Cambinda Estrela, educação, lutas.

*Territories of culture: symbolic dominance strategies in brazilian cultural pernambuco groups*

## Abstract:

This article started from the perspective of cultural formation in a democratic context, as a possibility of a sensitive rupture with the *modus operandi*. Territories of sharing were investigated, which go through the contestation of the *status quo*, in two cultural groups of the Metropolitan Region of Recife: Coco de Umbigada and Maracatu Nação Cambinda Estrela. From semi-structured interviews, field observations and bibliographic review, the struggles and strategies of these groups were identified to maintain the dominance of culture in their territories. Recognized as a Point of Culture, Coco with maracatus social project are at the forefront of various demands and actions. It was observed that the power of their questioning, reflections, contestation and ruptures is expressed in their cultural, aggregating and community manifestations, promoting and empowering new affective bonds and social relations.

**Keywords:** Coco de Umbigada, Maracatu Nação Cambinda Estrela, education, struggles.

---

\* Recebido em 03 de maio de 2021. Aprovado em 10 de maio de 2021..

\*\* Doutora em Geografia pela Universidade de Montreal, Canadá. Docente na Universidade Federal de Minas Gerais, UFMG, Brasil. End. eletrônico: pereiradb@yahoo.com.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1355-2192>.

\*\*\* Mestre em Geografia pela Universidade Federal de Minas Gerais, UFMG, Brasil. End. eletrônico: gabrielavbornelas@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2472-8499>.

## Introdução

*A gente tem que ser protagonista nesse processo e vai ter que enfrentar isso. E a cultura, ela tem um papel fundamental nesse processo de centralidade nas lutas* (Beth de Oxum, 2018).

Há algum tempo, a realidade dos centros urbanos já está imbricada de impessoalidade e (de)limitações às formas possíveis de viver, e tais características levam-nos a pensar se o urbano -aquele que possibilita o encontro, a ruptura e a insurgência- ainda é possível. Mesmo durante os dias de confinamento e de regulações de circulação, impostas pela pandemia da COVID-19 desde março de 2020, percebe-se que a casa, o lar, o dito lugar de segurança (para alguns) não propiciou a manifestação plena do subjetivo. Redes sociais e jornais exibem famílias desconfortáveis com a convivência entre seus membros. Casas espaçosas mostram-se pequenas demais para comportar todos de uma só vez. E, para os menos afortunados, preponderam as dificuldades de se isolar e proteger os seus, em espaços reduzidos que nitidamente não foram pensados para a permanência da massa trabalhadora ou daqueles sem trabalho.

Com as atuais restrições à vida que anteriormente se conhecia, fica mais evidente a procura por um lugar que propicie a escala do vivido. Busca-se, e por vezes até com certo ímpeto, a extinção das *partes exclusivas* da partilha do sensível (Rancière, 2005), e abre-se a possibilidade de todos tomarem parte do *comum*.

Confinadas ou não, as pessoas se debatem com a ambiguidade democrática vigente na lógica de quem pode ou não ter acessos, voz e direitos. Para Migliorin (2015, p. 02), a democracia permite expressar as singularidades dos sujeitos como tensão necessária à sua própria manutenção. O conflito -parte constituinte de toda ação política- entre as noções de justiça e democracia opera “na distribuição do que pode ser reivindicado por cada grupo e na possibilidade de uma determinada fala ou gesto poder operar um comum, deixando de ser *ruido para circular sem fim* definido, mas com a potência de *reconfigurar o espaço, o tempo, a memória*”.

Assim, ao apostar na potência da formação cultural como possibilidade de ruptura sensível com o *modus operandi*, voltamos à atuação pré-pandemia de grupos culturais em periferias urbanas. Alguns deles trazem essa formação como premissa para sua atuação em lugares onde a vida urbana é permeada por negações e exclusões. Os centros culturais voltam a ser espaços onde seja possível a aproximação entre sujeitos, laços de familiaridade e união.

Observando o comprometimento desses sujeitos com as manifestações culturais, deve-se perguntar: como acontecem as lutas em seus territórios, marcados por sua atuação, em condições de vida periféricas? Nesses espaços, a cultura é mais do que uma distração, e funciona como elemento estratégico que fortalece territórios e lutas? A música, a dança, o convívio e a organização em grupo tanto tocam os sujeitos no nível fundamental de suas vidas, quanto servem à tentativa de compreensão da realidade por meio da contestação das verdades absolutas, elevando a cultura à condição de esperança. Afinal, na periferia das metrópoles, “as contradições materializam-se nos embates, podendo fazer dessas espacialidades o lugar onde a política irrompe, ganhando e dando sentido às práticas de seus habitantes, as classes populares” (Andrade, 2008, p.34).

A busca por lugares de partilha que contestam o *status quo* conduziu-nos a investigar mais detidamente dois grupos culturais da Região Metropolitana de Recife: Coco de Umbigada e Maracatu Nação Cambinda Estrela, com o objetivo de compreender as estratégias que permitem a dominância da cultura em seus territórios e que organizam suas lutas. Entendemos lutas sociais como “geralmente motivadas por formas de desrespeito (abuso e estupro, negação de direitos e exclusão, depreciação e insulto), que são a negação das formas de reconhecimento (...) essas formas de desrespeito ameaçam respectivamente a integridade física, a integridade social e a dignidade” (Honneth, 1994 apud Silva, 2000, p.126).

Como método de pesquisa, optamos por entrevistas semiestruturadas, realizadas com as lideranças culturais desses grupos. Tais lideranças realizam o que Santos (1982, p.10) denomina *prática social*: “um resultado direto das necessidades sociais, num lugar dado e num momento dado e, dessa maneira, ela se impõe a todos os que participam da coletividade”. Esse lugar cresceu e ganhou fôlego nos territórios, como exploraremos a seguir. Tanto Wanessa Santos quanto Beth de Oxum<sup>1</sup>, nossas interlocutoras, escolheram se engajar intensamente nas suas

---

<sup>1</sup>Este estudo segue as diretrizes do Comitê de Ética em Pesquisa (COEP) da UFMG para pesquisas nas áreas de Ciências Humanas, cujo Parecer Consubstanciado foi aprovado em 31/10/2018. Os Termos de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), assinados pelas interlocutoras, autorizaram-nos o uso de seus verdadeiros nomes, relatos e imagens.

respectivas manifestações culturais, e suas participações em práticas coletivas são *estruturais, estruturadas e estruturantes ao mesmo tempo* (Santos, 1982).

As reflexões e tessitura do texto contaram com o conteúdo dessas entrevistas, realizadas durante duas idas a Pernambuco, em julho e novembro de 2018<sup>2</sup>. A revisão da literatura foi complementada pela seleção de postagens em redes sociais, feitas pelos grupos durante o tempo de duração da pesquisa (2017-2019); por conversas informais *in loco* e por consultas a pesquisas e entrevistas, anteriores ou paralelas. Observaremos aqui as percepções de Wanessa e Beth sobre cultura e como articulam as lutas, os sujeitos e as estratégias que desenvolvem.

### **Cultura: entre denominações e estratégias de dominância simbólica percebidas**

O Coco de Umbigada, grupo olindense (PE) sediado e atuante no bairro de Guadalupe, trata de opressões, da situação política brasileira e da realidade da cultura. Nas Sambadas de Coco, tão comuns antes da pandemia da COVID-19, presenciamos rodas tocadas, dançadas e cantadas de Sambas de Coco. Às pautas cantadas por Beth de Oxum, “Para derrubar as concessões” ou “Pro povo de terreiro ser protagonizado”, o público respondia: “Tá na hora do pau comer”<sup>3</sup>.

Em geral, os momentos de manifestação cultural são de catarse e relacionados a descanso, lazer, desconexão com a realidade dura do cotidiano. Com isso, se distanciam da política e dos problemas de acesso a direitos, corrupção, desemprego, racismo, entre outros desafios e frustrações. Ali, o momento é o da brincadeira, do riso, do gozo, da descontração, de escapar às opressões e repressões cotidianas (Lefebvre, 1991), sendo o cotidiano entendido como “aquilo que nos é dado cada dia (ou que nos cabe em partilha), nos pressiona dia após dia, nos oprime, pois existe uma opressão do presente. Todo dia, pela manhã, aquilo que assumimos, ao despertar, é o peso da vida, a dificuldade de viver, ou de viver nesta ou noutra condição, com esta fadiga, com este desejo” (Certeau, 1998, 31).

O Maracatu NaçãoCambinda Estrela questiona e enfrenta as opressões e condições materiais precárias de vida na sua comunidade. É um grupo de Maracatu de Baque Virado<sup>4</sup>, situado na comunidade de Chão de Estrelas, em Recife (PE). Wanessa Santos, presidente do Maracatu, é a responsável por gerir o Centro Cultural Cambinda Estrela, que congrega de crianças a idosos simpatizantes dessa manifestação cultural.

Os dois grupos, situados em comunidades periféricas da Região Metropolitana de Recife (PE), com renda em médiapouco acima ou abaixo da Linha da Pobreza, estão permeados por violências urbanas, que vulnerabilizam jovens e crianças (IPEA; FBSP, 2018)<sup>5</sup>. Ambos também apresentam descontentamentos similares, como a descrença no formato da educação das escolas formais, a falta ou escassez de recursos destinados à cultura, a intolerância religiosa e o racismo, além de insatisfação com o formato das pesquisas que as universidades realizam com os grupos, que raramente retornam seus resultados ou trazem mudanças em suas vidas. Eles também adotaram um posicionamento político de militância durante as eleições presidenciais de 2018.

Nas comunidades onde estão sediados, os grupos de cultura atuam de forma ativa frente às dificuldades e opressões vivenciadas por seus integrantes e simpatizantes, assumindo a função de porta-vozes locais, inclusive com o uso de novas tecnologias (ainda que cada um a seu modo). Suas respectivas culturas estabelecem as bases das relações sociais dos grupos: o Coco por meio do laboratório de tecnologiasLabCoco, da Rádio Amnésia (rádio comunitária criada pelo grupo), das atividades na escola local, das Sambadas de Coco, do terreiro religioso; o Maracatu, nos ensaios e produção para o carnaval, nas oficinas efetuadas no Centro Cultural e na religião.

---

<sup>2</sup>A primeira entrevista concedida por Wanessa Paula Santos ocorreu no Centro Cultural Cambinda Estrela, Recife, em 17/07/2018; a segunda, em 29/11/2018. A primeira entrevista com Maria Elizabeth Santiago de Oliveira, Beth de Oxum, foi no Centro Cultural Coco de Umbigada, Olinda, em 16/07/2018, e a segunda, em 28/11/2018.

<sup>3</sup>Trechos da música “Tá na hora do pau comer”, gravado pelo Coco de Umbigada em 2017 no álbum de mesmo título. “Povo de terreiro” refere-se aos adeptos de religiões de matriz africana e/ou indígena, como Candomblé e Umbanda.

<sup>4</sup>Maracatu de Baque Virado e Maracatu Nação denominam a prática cultural típica da Região Metropolitana do Recife, em Pernambuco.

<sup>5</sup>A última edição do Atlas da Violência, com dados sobre a violência em Recife e Olinda e com análises dos índices socioeconômicos, é o “Atlas da Violência 2018: políticas públicas e retratos dos municípios brasileiros”.

Suas práticas questionam a exploração do homem pelo capital e também o poder exercido cotidianamente sobre os sujeitos, em suas distintas formas, o que nos permite emparelhá-los ao que Martins (1989) denomina *classes subalternas*. Segundo ele, as lutas que as classes subalternas encampam seriam lutas contra o poder (principalmente o poder do Estado), e não lutas pelo poder. As classes subalternas seriam plurais em termos de perspectivas, ações, estratégias e interesses, sendo tais interesses pensados como “um conceito normativo que indica o tipo de ação mais racional em um jogo predefinido; é dizer, em uma situação na qual tenham sido definidos com anterioridade o triunfo e a derrota” (Therborn, 1991, p.11). O Coco e o Maracatu, nesse sentido como parte das classes subalternas, seriam realizadores de cultura popular, por terem o interesse na cultura “como conhecimento acumulado, sistematizado, interpretativo e explicativo, e não como cultura barbarizada, forma decaída da cultura hegemônica, mera e pobre expressão do particular” (Martins, 1989, p.111).

Buscando qualificar melhor a cultura realizada pelos grupos, percebemos que para Wanessa o termo “cultura popular” foi criado durante o processo de resignificação histórica do Maracatu, provavelmente com um intuito específico. Porém, esse significado não representa o que ela entende como “seu Maracatu” e os termos *cultura popular*, *manifestação*, *brinquedo* ou outros, podem ser usados por nós externos, para definir/descrever o que para ela é Maracatu.

A compreensão sobre a cultura popular poderia envolver não “esquecer que tanto os bens simbólicos como as práticas culturais continuam sendo objeto de lutas sociais onde estão em jogo sua classificação, sua hierarquização, sua consagração (ou, ao contrário, sua desqualificação)” (Chartier, 1995, p.184). Logo, Wanessa nega o uso do termo cultura popular, por não aceitar que sua cultura seja inferior ou ilegítima ou mesmo que determine os modos de apropriação possíveis. Contrária à dominação simbólica, ela se apropria do seu Maracatu da forma que deseja ou que lhe seja mais estratégica.

Já para Beth, o conceito de popular, em contraposição ao erudito, corresponde à distinção social externa daqueles que realizam cada manifestação e coloca o popular sempre em condição inferior, abaixo do *nível* do segundo. É um conceito externo, incapaz de englobar distintas representações, como a indígena, a negra, a ibérica. Ele também não é representativo da dimensão de resignificação territorial do popular que funciona como agregador comunitário e formador de identidade. Para reter esses significados, Beth defende que a ideia de popular deve partir daqueles que o realizam, capaz de atingir as emoções e *alimentar a alma*, feito pelo povo e para o povo.

Chauí (2007) discute as expressões *cultura do povo* e *cultura popular*, apontando a primeira como mais eficaz em determinar que a cultura seja do povo e que esteja no/com o povo. Isso porque a noção de popular pode se confundir com representações afeitas às classes dominadas, sem necessariamente imanarem do povo. Em geral, muitas distorções cabem e podem estar desconexas da realidade desses grupos, a exemplo das visões de Beth quanto ao conceito de cultura popular versus o de cultura erudita. Cultura popular é a que está no povo. O que é popular para Beth é a cultura que é/está com o povo. Então, popular (comum, geral, público) extravasaria a delimitação de cultura popular e pode ser entendido como uma *outra* cultura.

Assim, a existência de categorias para se pensar a cultura, em conjunto com sua autonomia relativa, marcham para a sua *autossupressão*. Enquanto separada, em busca da unidade na lógica do espetáculo, a cultura consagra-se na *procura da unidade perdida* (Debord, 2003). Sua história, supostamente autônoma, intenta representações que justificariam o todo e a realidade, criando ou explicitando significados. Retomando Lefebvre (1983), a realidade é sempre mais complexa do que as representações que a tentam significar.

Categorizar a cultura realizada pelos grupos como cultura popular ou cultura do povo sugere reduzi-la a representações preconcebidas, criadas externamente, além de afastá-la da ideia de cultura expressa por nossas interlocutoras. Mas, ao endereçarem as imagens criadas sobre a cultura (popular?) que realizam, os grupos internalizam o *simulacro* e passam da “percepção da imagem de uma coisa a uma representação ou reprodução em uma outra imagem” (Chauí, 2006, p.81). Ou seja, reproduzem a imagem criada acerca da cultura popular e jogam com as ideias existentes sobre o próprio espetáculo, mas sem extrapolá-lo (Debord, 2003).

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

Outro ponto está no fato de que o caráter descompromissado dessa visão “folclórica” parece incompatível com a seriedade da cultura para aqueles que a fazem. O simulacro como estratégia soa quase como uma ironia dos grupos à representação que criaram para eles. Eles dizem: “está bem, vamos fingir que nossa cultura é isso aí”. O tom jocoso não desmerece a discussão séria, até porque o jogo proposto pelo dominador só acontece se o dominado se sentar do outro lado da mesa. Nesse sentido, a representação da cultura como folclore afeta a percepção dos espectadores quanto ao potencial da cultura, reduzindo-a e incorrendo no risco de esvaziá-la de significado.

Tal imagem carrega diversos ônus, como o de retardar a possibilidade de melhoria efetiva das condições de reprodução da cultura, a institucionalização em escolas de artes e a comercialização como ornamento turístico. A questão é que essa fachada de fortalecimento, na verdade, coaduna com a marginalização e a precarização dos grupos de origem. O reconhecimento oficial pode gerar melhorias na reprodução cotidiana, embora ao custo de gerar alternativas paliativas e, às vezes, comerciais.

Refletindo sobre o cotidiano dos dois grupos, podemos entender a cultura produzida por eles como trabalho, mas em uma lógica distinta da do capital. Um trabalho que tem fins de subsistência, objetiva e subjetiva, plena de simbologias, e força motriz à manutenção da manifestação cultural para além da pura inserção na troca material “Não que a cultura não tenha um lado lúdico e de lazer que lhe é essencial e constitutivo, mas uma coisa é perceber o lúdico e o lazer no interior da cultura, e outra é instrumentalizá-la para que se reduza a isso, supérflua, uma sobremesa, um luxo num país onde os direitos básicos não estão atendidos” (Chauí, 2008, p.64).

É fundamental pensar a cultura como potência de ruptura e de questionamento, lugar de reflexão, mas é crucial reconhecer que nela há os *lugares de lazer*, espaços cuja leitura é dificultada pela tentativa de dissociá-los do trabalho produtivo, dando-lhes “um ar de liberdade e de festa, que se povoa de signos que não têm a produção e o trabalho por significados”. São os *lugares da recuperação* (Lefebvre, 2008, p.49).

Nesse sentido, além de trabalho, a cultura estaria também identificada no ócio, por aguçar a reflexão e insurgência. Na frase já característica de Beth, “Tá na hora do pau comer”, às vezes arrematada com “Tá na hora de virar esse jogo”, explicita-se a potencialidade do embate, da construção de uma visão de mundo questionadora das condições históricas e atuais. Então, Guillen (2010) descreve assim o Maracatu:

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

Essa forma de atuação remete-nos às origens de resistência e luta do Maracatu e do Coco, que se estendem até a atualidade. Para eles, *Despolitizar a cultura* é quase que assinar sua própria certidão de óbito.

Martins (1989, p.118) observa que a duplicidade da cultura feita pelos grupos subalternos é composta por “uma legitimidade oculta e contestadora que nega e limita a legitimidade aparente da superfície, criando uma legitimidade subterrânea muito mais extensa, de todos os excluídos por diferentes meios e motivos”. As legitimidades subterrâneas para os grupos em análise possuem distinções: preservam os ritos, tradições e símbolos das manifestações culturais, que raramente se expõem em sua potência e significado ao público externo.

Devido à metodologia privilegiada nesta pesquisa, não adentramos com detalhes nas legitimidades subterrâneas dos grupos interlocutores; somente salientamos a maneira que eles as usam, para se preservar e se impor.

O Maracatu realiza um projeto social e o Coco se reconhece como Ponto de Cultura<sup>6</sup>. Estas seriam as principais estratégias de sobrevivência dos grupos, incorporando formas de organização reconhecidas social e oficialmente. O projeto social articula o saber fazer, a manutenção financeira e as demandas sociais e educacionais dos integrantes do grupo, em diálogo com a Comunidade de Chão de Estrelas. Já o Ponto de Cultura permite a criação e a viabilização de projetos internos e externos, integrando o grupo à escola local e auxiliando na

---

<sup>6</sup>O Programa Cultura Viva foi criado na gestão de Gilberto Gil no Ministério da Cultura (2003-2008) no governo Lula (2003-2010) (Portaria nº 156 de 06 de julho de 2004). Através do I Edital Público dos Pontos de Cultura do Programa Cultura Viva, publicado no mesmo ano, o Coco de Umbigada tornou-se Ponto de Cultura.

convivência e na aceitação com/pela Comunidade do Guadalupe. Assim, ao aplicar o conceito de identidade coletiva de Eder (2003) no âmbito dos grupos, a cultura permite não só superar interesses particulares, como cria a disposição de ir à batalha em prol do grupo, ainda que se saiba da distribuição desigual de forças para as classes subalternas.

Pensando nas formas de *esquecimento* no discurso (Pêcheux, 1975 apud Orlandi, 2007), as terminologias escolhidas para se definirem (projeto social, Ponto de Cultura) concernem ao *esquecimento número dois*, da ordem da enunciação. Ao explicar o conceito pecheuxniano, Orlandi (2007) atribui ao esquecimento número dois o *esquecimento enunciativo*, que leva à relação entre o modo de dizer e os sentidos, ou seja, demonstra, de forma semiconscente, a relação estabelecida entre pensamento, linguagem e mundo. Denominar-se/reconhecer-se como algo reflete a ligação entre o que o termo representa e o que se quer significar ou como se deseja representar.

Ao definir a organização da cultura pelo grupo como projeto social, Wanessa une a imagem construtiva imbricada no termo às atividades realizadas por ele: apresentações, oficinas e ensaios, e ainda educação, relações interpessoais, religião, inserção territorial, resistência às opressões. Para Beth, ser Ponto de Cultura implica sentir-se, de certa forma, representada pela política do Programa Cultura Viva, absorvendo o respeito e as referências que a política cultural agrega ao seu território e à sua manifestação. O esquecimento enunciativo, a nosso ver, seria uma estratégia de sobrevivência e resistência.

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

Verificamos ainda entre as atividades do projeto social, de maneira inconstante, o reforço escolar, a EJA (Educação de jovens e adultos), a preparação para seleções de estágio ou emprego, os convênios de descontos para universidades particulares e outros, que variam conforme demandas momentâneas. A inconstância advém da dificuldade de se cativar parceiros comprometidos ao longo prazo; a disponibilidade é afetada por necessidades imediatas materiais, porque o auxílio financeiro recebido é em geral baixo ou inexistente.

A transmissão de conhecimentos específicos sobre a manifestação cultural, por meio de rodas e debates em torno de questões atuais que afetam seus integrantes, assim como o suporte emocional/apoio interpessoal contemplados, remetem-nos às “relações de solidariedade e de iniciação a ofícios” (Sodré, 2002, p.78), que derivam da possibilidade de continuação dos valores ancestrais nos terreiros e da perspectiva de se alterar a mobilidade social, favorecendo a população negra. Historicamente, as organizações comunitárias de negros libertos e seus descendentes englobam a educação, a fim de suprir/complementar as lacunas ou negações de acesso deles ao conhecimento. Nesses agrupamentos, a educação inclui alfabetização/ensino formal, ensino de ofícios e transmissão de valores e tradições, uma miríade de elementos objetivos e subjetivos na formação do ser humano. O retorno às origens africanas e a absorção da ideia de *pureza*, táticas utilizadas na criação de uma identidade étnico-grupal, constituíam “trunfos para o relacionamento, a aliança, a cooptação ou sedução de elementos externos à comunidade negra com poder de trânsito no universo branco do Poder, capazes de dar alguma proteção aos cultos, bastante perseguidos nas primeiras décadas do século XX” (Sodré, 2002, p.71).

A sedução é um jogo que conta com duas partes: para ser seduzido, é preciso se deixar seduzir. Portanto, a escolha de uma ou outra terminologia para se definir não seria ingênua. O fato de o Maracatu se apresentar como um projeto social seria uma escolha/necessidade baseada na sua história, interesses e dificuldades. Afinal, por que uma comunidade periférica, negra, marginalizada (para replicar as palavras de Wanessa na primeira entrevista) seria inocente na lida com o opressor? São sujeitos que incorporam anos de luta contra quem os oprime. Adaptar-se às regras do jogo, com atividades internas que sejam bem vistas externamente, e comprová-las para obter *ajuda* nas instituições do Estado, por exemplo, seria uma estratégia.

Para uma compreensão das organizações subjetivas na configuração cultural instituída pela sociedade de consumo, Certeau (1998, p.102) propõe partir do princípio de que uma situação de controle não paralisa necessariamente a criatividade humana, mas, ao contrário, suscita estratégias e táticas. Entendemos, então, as escolhas dos grupos como estratégias, que podem envolver ou não táticas. Exemplos disso são as *territorializações mais flexíveis*, pois os territórios do Maracatu (e também do Coko) admitem sobreposições de territorialidades, quando lhes parece adequado ou benéfico na estruturação do jogo político-espacial. A territorialidade da

manifestação cultural, sempre presente, é o fio condutor das relações e, para assim permanecer, mostra-se “maleável” ou “encaixável”, passível de seduções (Haesbaert, 2005).

No caso do Coco, as oficinas e cursos do LabCoco, a integração com a escola local, as parcerias com os Mestres de cultura e a execução das Sambadas mensalmente, na própria Comunidade do Guadalupe, fortalecem a manifestação cultural e colaboram com a elevação da *auto-estima da comunidade* (Bastos, 2011). Elas focam no alargamento do conhecimento dos jovens locais, seja técnico, como na manipulação de metodologias para ampliar as oportunidades de inserção no mercado de trabalho, seja propriamente cultural, na disseminação da história ancestral, coadunando com a aceitação e formulação da identidade negra e buscando reduzir o preconceito religioso.

Atualmente, diante dos recentes acontecimentos na política nacional de cultura, ser Ponto de Cultura pode ser ressignificado, para adaptar suas estratégias às condições que se apresentam, criando novas formas de resistência. A cultura em si será mantida, reinventando-se a cultura para si (Carneiro da Cunha, 2009). Mas também ponderamos que a sedução pelo reconhecimento oficial como Ponto de Cultura e o uso das benesses advindas desse reconhecimento pode ser uma estratégia do Coco -enquanto lhe for benéfico.

Explicitamos então o jogo: de um lado, um Estado apoiado na lógica da *organização* (Chauí, 2007) e da objetificação social dos sujeitos; de outro, sujeitos conscientes dessa objetificação e, por isso, estratégicos em suas lutas e resistências. O Estado negligencia e mantém os sujeitos na *carência*, na dificuldade de acesso aos direitos básicos e de reprodução de suas manifestações, tentando ocultar essas manobras por meio de políticas públicas reformistas, congruentes com as pautas em voga. Os sujeitos oprimidos, por sua vez, deliberadamente, deixam-se seduzir. Eles apreendem os discursos legitimadores externos e sobrevivem, repassando suas legitimidades subterrâneas aos presentes e futuros reinventores das tradições.

Segundo Martins (1989, p. 115), a *duplicidade na cultura* prolonga a oposição entre *vencedor e vencido, dominador e dominado, explorador e explorado*. Aose apropriarem de tais terminologias, os grupos formulam estratégias de sobrevivência com *duplo código*: “põem juntos o afirmar e o negar, o obedecer e o desobedecer”. E, acrescentamos, o mostrar e o ocultar.

A educação aparece como forma de resistência e de sobrevivência, ambas subjetivas, creditando autonomia ao sujeito como ser pensante, crítico à realidade e às condições para estar nesse mundo (Freire, 1987). Os grupos valorizam a educação como fator de inquietação para a formação de crianças, jovens e adultos para além da formalidade instituída. Ela atravessa a vivência, a preparação para o mundo, a absorção da ancestralidade e a reinvenção da tradição. Anteriormente à criação de estratégias de adequação ao mundo, impostas pela lógica da produção, os grupos demonstram que é preciso fortalecer a visão de mundo elaborada internamente (elo entre o empírico e o imaginário). É preciso jogar para sobreviver.

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

Podemos citar como exemplos de estratégias baseadas na práxis quando Beth nos fala da necessidade de se apropriar de tecnologias da informação e comunicação, adequando-as à realidade do grupo, para gerar reflexão e ação. Quando Wanessa coloca em prática o projeto social, utiliza temas debatidos nas redes sociais que sejam de interesse dos jovens, e temas presentes em políticas públicas, aplicando-os às vivências do grupo, também para provocar reflexões e críticas por meio da ação. Essas estratégias tendem a se constituir em possibilidades efetivas de ação, sem negar a objetividade nem a subjetividade.

No entanto, ancorada na práxis, seria também possível pensar a utopia, aliada a uma *visão social de mundo* crítica, subversiva, que aponta para uma realidade inexistente? (Löwy, 2003).

Para os povos tradicionais, cuja cultura se baseia em uma releitura atual de tradições, a sociedade atual seria incompatível com seus “pilares”: água, fogo, terra, comunicação, conforme elencados por Beth durante a primeira entrevista. Estes sim seriam a riqueza propiciadora de desenvolvimento mais igualitário, contrários à opressão e à segregação impostas pelo “dinheiro maldito do capital”, como Beth define a base de sustentação da lógica vigente.

A potência da transformação, presente nos sonhos por elas anunciados, de sociedades mais plurais assentadas sobre outras bases, encerra-se com toda a força na religião e em sua relação com a natureza. Talvez o rompimento efetivo com o modo de produção e reprodução do capitalismo esteja na apropriação de outros conhecimentos, que evoquem os sujeitos a outras formas de existir: apropriação no sentido de uma relação autêntica de uso, de vivido, distinta do consumo e da comercialização, e que possa se tornar potência de um processo histórico fecundo.

### Considerações finais

Iniciamos este estudo procurando compreender como a cultura atua na organização de lutas em que há inúmeras carências, de ordem objetiva e subjetiva. Nosso propósito era entender se a cultura, frente ao esmagamento da humanidade e das condições de vida dos sujeitos, poderia extrapolar a condição de “distração” e incorporar uma desalienação.

Nossa conclusão foi a de que essa potência de transformação está na construção de outros significados e outras relações, ao priorizar os elementos da cultura, religião e ancestralidade, adaptando-os às necessidades presentes. Apropriar-se dos meios externos a seu favor tem sido a estratégia aplicada pelos grupos investigados - entrar no jogo, fazer de conta, deixar-se seduzir- para a conquista de uma sobrevivência objetiva e subjetiva. Foi o que apontou Beth na primeira entrevista: “Se apropriar da oralidade pra poder falar com os nossos”.

Utilizada como meio para a transmissão de conhecimentos e costume para além de uma das principais marcas das comunidades tradicionais, tal oralidade também se apropria de métodos utilizados pelo opressor (os meios de comunicação e as tecnologias), com o objetivo de manter e ampliar a sua potencialidade tradicional.

As formas de organização dos grupos estudados visam à manutenção das manifestações culturais e de seus sujeitos, conforme a urgência do momento, e estão ancoradas em conhecimento/lucidez acerca da coalização de forças atuantes. Apesar disso, não verificamos elementos imprescindíveis que levem a uma transformação/supressão das condições atuais de exploração e opressão, e suas lutas como continuação de mobilizações anteriores ainda exigem a elaboração de políticas inclusivas e resolutas às suas demandas.

Mas é certo que há, na forma de organização desses dois grupos, um enorme potencial de manutenção da humanidade dos sujeitos, já muito massacrados e destituídos de si mesmos.

### Referências

ANDRADE, L. A. E. de. Espaço, política e periferia: as políticas sociais na reprodução das relações sociais de produção. *Terra Livre*, Ano 24, v.2, n.31, p. 33-48, 2008. Disponível em: <<https://www.agb.org.br/publicacoes/index.php/terralivre/article/view/258>>. Acesso em 02 abr. 2021.

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

CARNEIRO DA CUNHA, M. *Cultura com Aspas*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CERTEAU, M.; GIARD, L.; MAYOL, P. *A invenção do cotidiano* – 1. Artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1998.

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

CHAU, M. de S. Cultura e democracia. *Revista latinoamericana de Ciências Sociais*, Buenos Aires, Año1, no. 1 jun. 2008 p.54-76.

\_\_\_\_\_. *Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas*. São Paulo: Cortez, 2007.

\_\_\_\_\_. *Simulacro e poder: uma análise da mídia*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2006.

DEBORD, G. *A sociedade do espetáculo*. São Paulo: Projeto Periferia, 2003.

EDER, Klaus. Identidades coletivas e mobilização de identidades. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 18, n.53, 2003. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v18n53/18075>>. Acesso em: 02 abr. 2021.

FREIRE, P. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

GUILLEN, I. *Cambinda Estrela: 70 anos de cultura*, 2010. Disponível em: <<https://maracatus.wordpress.com/2010/10/06/cambinda-estrela-70-anos-de-cultura/>>. Acesso em: 25 jun. 2018.

HAESBAERT, R. Da desterritorialidade à multiterritorialidade. In: Encontro de geógrafos da América Latina, 10, 2005, São Paulo. *Anais*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005. p. 6774-6792.

Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA); Fórum Brasileiro de Segurança Pública (FBSP). *Atlas da Violência 2018*-Políticas públicas e retratos dos municípios brasileiros, 2018. Rio de Janeiro: IPEA; FBSP, 2018, p.1-35.

LEFEBVRE, H. *Espaço e política*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

\_\_\_\_\_. *A vida cotidiana no mundo moderno*. São Paulo: Editora Ática, 1991.

\_\_\_\_\_. *La presencia y la ausencia: contribución a la teoría de las representaciones*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.

LÖWY, M. *Ideologias e ciência social: elementos para uma análise marxista*. São Paulo: Cortez, 2003.

MARTINS, J. de S. *Caminhada no chão da noite: Emancipação política e libertação nos movimentos sociais no campo*. São Paulo: Editora Hucitec, 1989.

MIGLIORIN, C. Igualdade dissensual: Democracia e biopolítica no documentário contemporâneo. *Revista Cinética*. Disponível em: <<http://www.revistacinetica.com.br/cep/ensaioscriticos.html>>. Acesso em: 02 abr. 2021.

ORLANDI, E. *Análise de discurso: princípios e procedimentos*. 7ª Edição, Campinas, SP: Pontes, 2007.

PÊCHEUX, M. O mecanismo do (des)conhecimento ideológico. In: ŽIŽEK, S. (Org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996. p. 143-152.

RANCIÈRE, J. *A partilha do sensível: estética e política*. São Paulo: EXO experimental org.; Ed. 34, 2005.

SANTOS, M. Para que a geografia mude sem ficar a mesma coisa. *Boletim Paulista de Geografia*, São Paulo, n.59, p.5-22, out. 1982.

SILVA, J. P. Cidadania e reconhecimento. In: AVRITZER, L.; DOMINGUES, J. M. (Org.). *Teoria social e modernidade no Brasil*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000. p. 123-135.

SODRÉ, M. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Rio de Janeiro: Imago Ed; Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002.

THERBORN, Göran. *La ideología del poder y el poder de la ideología*. 3. ed. México: Siglo Veintiuno, 1991.