

A invasão das margens

Edson José de Gouveia Bezerra¹

À memória de Tia Marcelina, e às trajetórias de Rogério Dias, Nonato Lopes, Wilson Santos; e aos brincantes dos bairros periféricos, dos quais, tenho aprendido os roteiros e os sentimentos de uma - como diria Mestre Sávio de Almeida - *história escrita no chão*.

Não queria então nem futurismo, nem maluqueiras. Eu queria era o clássico. A tradição. O que era nosso. E o que era humano. *Eu queria a terra do Brasil. As coisas de Alagoas. O Nordeste. A nossa Imperfeição.*

Jorge de Lima, ao justificar as suas escolhas pelo popular depois de ser execrado pelas elites locais.

Introdução

De um modo geral e com raras exceções, os bairros periféricos situados aos arredores de Maceió, aparecem na mídia enquanto lugares de *morte e violência*. Na verdade, os dados assustam. Todavia, com o presente ensaio, argumentaremos no sentido de demonstrarmos que, ao contrário da exclusiva visibilidade dominante voltada para o concreto da existência de uma *cultura da violência* enquanto foco de identificação daqueles bairros, existe outra, sufocada pela galvanização da violência e que têm encontrado os seus movimentos articulatórios nas proliferações das culturas populares, as quais, a contrapelo das representações da violência, têm se deslocado das representações culturais dominantes e aos poucos vêm

¹ Professor da UNEAL e da SEUNE, mestre em antropologia e doutor em sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco, atuando na linha temática de estudos e pesquisas sobre Cultura e Modernidade. Agradecemos ao professor Bruno César Cavalcanti e ao Professor Golbery Lessa. Ao primeiro pelo convite à redação do ensaio e fornecimento de material bibliográfico; e ao segundo agradeço pelos dados fornecidos e por suas cuidadosas observações que ajudaram decisivamente à melhoria do presente artigo.

emergindo. Entre as duas, a *cultura da violência* e a proliferação e invasão das *culturas populares* postas às margens, há uma relação de antagonismo, com uma diferença que entre ambas se acrescenta: se a primeira já domina o *imaginário* das nossas representações culturais dominantes, a segunda, a invasão das *culturas populares*, até o presente, têm sido de pouca *visibilidade e dizibilidade*.

Refletindo sobre esta problemática, o presente ensaio está dividido em três partes. Na primeira, uma *etnografia da violência*. Na segunda, uma genealogia do que estamos identificando como *geografia do apartheid*, argumentaremos no sentido de que, a atual onda de marginalidade e violência que atualmente se prolifera nestes bairros, é decorrência da divisão da cidade em duas metades e da ausência de políticas públicas, e, finalmente, uma terceira, na qual, tentaremos esmiuçar em que medida a rica proliferação das culturas populares nos bairros periféricos, além de uma alternativa de *práticas identitárias* que vêm se articulando ao redor do espaço central da cidade, também vêm se configurando enquanto uma possibilidade para uma (re) *invenção de uma identidade cultural alagoana* a partir de suas margens, sobretudo, das manifestações das culturas populares de matriz africana.

Etnografando a violência

Realmente assusta a violência dos crimes de morte em Maceió. As estatísticas indicam que: de um total de mortes de 1.998 homicídios ocorridos em Alagoas no ano de 2009, 857 das mortes ocorreram em nossa capital, números que, equivalem a 43,77% do total de homicídios no Estado. Deste total, 600 homicídios ocorreram nos doze bairros mais violentos - Tabuleiro dos Martins, Benedito Bentes, Vergel do Lago, Jacintinho, Cidade Universitária, Trapiche da Barra, Levada, Clima Bom, Chá da Jaqueira, Farol e Bom Parto -, número que, em relação à percentagem de homicídios da cidade de Maceió, equivalem a 70%. Se esmiuçarmos

as quantidades entre a região metropolitana e a capital, teremos a seguinte montagem:

- Interior: 941
- Capital: 857
- Região Metropolitana: 200
- Total: 1.998

Uma das particularidades do somatório da violência fica por conta de uma geografia perversa, quando os dados constatarem que, dos 857 crimes de morte ocorridos nos cinquenta bairros da cidade de Maceió, 383 deles ocorreram em apenas cinco dos bairros periféricos: *Tabuleiro dos Martins, Benedito Bentes, Vergel do Lago, Jacintinho e Cidade Universitária*. Comparados ao total dos crimes de morte ocorridos em Maceió, estes números ocupam uma percentagem equivalente a 44,69% de mortes.

Se na mesma seqüência e critério de escalonamento, mensurarmos abaixo daqueles, os outros cinco bairros - *Trapiche da Barra, Levada, Clima Bom², Chã da Jaqueira, Farol, Bom Parto e Centro³* -, o total de mortes que ali ocorreram, corresponde a 227 homicídios, dados mediante os quais, se comparado ao total do número de mortos da cidade de Maceió em 2009, 857, equivale a um total de 26,48%. Se somarmos o total dos dez bairros mais violentos, teremos um total de 610 o que equivale a 71,17% das mortes ocorridas na cidade de Maceió.

Uma das principais características destas mortes é serem os jovens suas maiores vítimas, particularmente os situados em uma faixa etária entre os 12 a 17 e, de 18 a 24 anos, sendo em sua esmagadora maioria das vítimas, *negros, pobres e periféricos*. Em sua esmagadora maioria, as mortes foram praticadas por armas de fogo, entre as 12:00 e 17:59 e entre 18:00 e 23:59 horas. Em todos os meses de 2009 - com exceção de Maio - constatamos que, mais do que 60% dos crimes foram

² Levada e Clima Bom aparecem ambos em sétimo lugar, somando ambos 88 mortes no ano de 2009. O mesmo critério de classificação equivale para os bairros de Farol e Bom Parto, ambos com 22 mortes, as quais somadas perfazem um total de 44 mortes.

³ Tanto o bairros do Farol como o Centro, não são bairros periféricos. Todavia, os elevados números dos crimes de morte que neles acontecem, é decorrente não da situação de vulnerabilidade social de seus moradores, mas de serem eles bairros de encontro e de passagem.

praticados nestes entretempos. Ou seja: nos horários de maior necessidade de sociabilidade e de contatos humanos, os quais, nas ausências de *políticas públicas, áreas de lazer e* diante das raras *alternativas de socialização e de políticas públicas voltadas para a juventude, têm tornado as culturas da violência* uma perversa alternativa de *identidades e práticas de sociabilidades violentas*.

Em parte, esta situação se deve à extrema situação de vulnerabilidade social a que estão submetidos os moradores dos bairros periféricos, uma situação que pode ser melhor contextualizada quando observamos que dados do IBGE (2000) identificaram que, já no ano 2000, o município possuía um total de 199.734 domicílios, nos quais, 26.593 chefes de família, já naquela data não possuíam nenhuma renda. Ainda segundo os dados daquele ano, em 46.949 domicílios, os chefes de família possuíam apenas uma renda que variava entre menos de $\frac{1}{4}$ até 01 salário mínimo, totalizando 73.542 domicílios⁴.

É neste contexto que se coloca a questão da violência na cidade de Maceió quando o relatório do Índice de Vulnerabilidade Juvenil (IVJ)⁵ apontou que, tomando por base o ano de 2006 - data base para a construção do referido relatório - se as circunstâncias não mudarem nos municípios com mais de 100.000 habitantes, num período de sete anos, *o total de vida de adolescentes que serão perdidas, somará um total de 33.000 adolescentes assassinados*.

De todo modo, tem sido sobre este vasto substrato de vulnerabilidade e exclusão social e à dificuldade de mobilidade social e deslocamento das camadas menos favorecidas, os quais, somados à sobredeterminação da cidade apartada em duas metades, que deve ser entendida o somatório das práticas de violência enquanto uma conseqüência do atual modelo excludente de *modernidade e modernização*.

⁴ A gravidade da atual situação de *vulnerabilidade social* na cidade de Maceió, é enfatizados segundo dados da Semas (Secretaria Municipal de Ação Social), quando os dados de seu relatório de ação social de 2009, atestam que: Conforme os dados do CadÚnico, 61,5% dos chefes de família encontram-se na faixa etária de 21 a 40 anos, ou seja, na população economicamente ativa. Ao compararmos esta informação com inserção no mercado de trabalho 41,2% refere-se a autônomo sem previdência social, seguido de 32,6% de chefes que não trabalham.

⁵ Índice de Vulnerabilidade Juvenil (IVJ) elaborado pelo Governo Federal em 2009

A geografia do *Apartheid*

Todo este cenário tem o enredamento de sua teia em Maceió, enquanto uma capital dividida em dois espaços: um *central* e um *periférico*, na qual identificamos ainda, que, se o *espaço central* está localizado nos bairros litorâneos situados na zona sul da cidade⁶ (principalmente os bairros de Pajuçara, Ponta Verde, Stela Maris, Jatiuca), e nos condomínios de luxo, os *periféricos*, espalhados e disseminados, se encontram fragmentados em dois: os *periféricos lacustres* e os *periféricos urbanos*. Aprofundando o antagonismo entre as duas metades a partir se seus imaginários, para os moradores dos *espaços centrais*, os bairros periféricos são lugares *violentos, feios e sujos*, e, dominando os imaginários dos jovens dos *espaços centrais*, o pré-conceito de serem ainda os jovens periféricos, *noiados*⁷, *violentos e feios*. Já para os moradores dos bairros periféricos, a existência de sentimentos ambíguos, nos quais, se misturam inveja e fascínio pelo estilo de vida, conforto e glamour em vivem os moradores dos *espaços centrais*.

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

" A zona habitada pelos colonizados não é complementar da zona habitada pelos colonos. Estas duas zonas se opõem, mas não em função de uma unidade superior. Regidas por uma lógica puramente aristotélica, obedecem ao

⁶ Quando a isto, basta verificarmos os nomes dos edifícios que por ali se proliferam para se ter uma compreensão do imaginário de seus habitantes: *Patmos, Jacques Lacan, Jacques Lafont, Saint Thomaz, Belize, Van Gogh, Matisse, etc*

⁷ Viciado em *nóia*, quer dizer: em *crack*.

princípio da exclusão recíproca: não há conciliação possível, um dos termos é demais. A cidade do colono é uma cidade sólida, toda de pedra e ferro. É uma cidade iluminada, asfaltada, onde os caixotes de lixo regurgitam de sobras desconhecidas, jamais vistas, nem mesmo sondadas. Os pés do colono nunca estão a amostra, salvo talvez no mar, mas nunca ninguém está bastante próximo deles. Pés protegidos por calçados fortes, enquanto que as ruas de sua cidade são limpas, lisas, sem buracos, sem seixos. A cidade do colono é uma cidade saciada, indolente, cujo ventre está permanentemente repleto de boas coisas. A cidade do colono é uma cidade de brancos, de estrangeiros. (Idem: 28)

E aprofundando os detalhes, ele acentua:

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

Situando a problemática esmiuçada por Fanon, em nosso contexto, a fragmentação da cidade em duas metades se deve ao tipo de modernização que tem se implantado em Alagoas, na qual, a cidade de Maceió tem sido exemplar. Se toda modernidade é *seletiva*, o atual modelo de implantação dos processos de modernidade e modernização na cidade de Maceió tem como um de suas características, a geografia dos pobres da cidade⁸. É neste contexto que se compreende a exclusão dos pobres do centro da cidade, mediante a consolidação de três fatores, os quais, ao longo das décadas vêm se solidificando através de três processos sobredeterminados:

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

Se os dois primeiros naturalmente apartam as populações dos *bairros periféricos do centro*, o último - *a solidificação das relações sociais face-a-face*

⁸ Não obstante ser também esta uma problemática comum a todas as cidades, em Maceió, esta situação encontra-se profundamente agravada, e entre os muitos fatores que poderiam ser apontados, a falta de um planejamento urbano e a precariedade dos transportes públicos, tem se configurado enquanto uma realidade *estrutural e estruturante* das relações sociais, sobretudo do que estamos identificando de *apartheid*.

nos bairros periféricos, - tem propiciado ao longo das últimas décadas o desenvolvimento de uma *sociabilidade violenta* enquanto umas das conseqüências do atual modelo de uma modernização altamente *seletiva e excludente*.

Além dos tradicionais bairros lacustres, Ponta Grossa, Levada, Pontal da Barra e adjacências, lugares das moradas dos pobres ao redor da Grande Maceió⁹, em conseqüência da segregação e esquadramento do espaço urbano, tem se desenvolvido uma desordenada mancha urbana que vem se avolumando nas últimas décadas: *Dique Estrada* às margens da lagoa Mundaú, o gigantesco bairro do *Jacintinho*, o *Benedito Bentes*, (quase uma cidade); o Vale do Reginaldo e as dezenas de favelas, e ainda por detrás delas, o precipício das grotas, um verdadeiro labirinto através do qual se dissemina o inferno da miséria e o labirinto da violência.

É com base na compreensão desses bairros enquanto enclaves da pobreza que tem se articulado as geografias e práticas do que estamos configurando de *apartheid*¹⁰, e, neste contexto a construção nestes bairros de uma identidade periférica¹¹. Sociologicamente situado o nosso *apartheid*, esta divisão da cidade em

⁹ A Grande Maceió, que compreende o conglomerado de cidades situadas aos seus arredores: Barra de Santo Antônio, Paripueira, Maceió, Satuba, Rio Largo, Santa Luzia do Norte, Coqueiro Seco, Marechal Deodoro, Barra de São Miguel, Pilar e Messias.

¹⁰ Inicialmente deve ficar claro de que a identificação em Maceió do que genericamente estamos caracterizando de *apartheid*, está partindo de uma percepção sobre a existência de campo de diferenças entre centro/periferia, quando, a partir dele, podemos observar tanto o isolamento dos milhares de moradores dos *bairros periféricos* bem como, do desenvolvimento de manifestações culturais locais isoladas da vida social e cultural do centro da cidade. Todavia, há que se considerarem as diferenças entre o nosso *apartheid* local e o modelo clássico tal como formulado por Franz Fanon. Aprofundando as diferenças, se no modelo de Fanon, os antagonismos estão explicitamente delimitados tendo por base a realidade de um *apartheid* definido e amparado legalmente, nas teias de relações identificadas no *apartheid* local, as fronteiras são fluidas. Exemplar desta ambigüidade pode ser constatada na invasão dos pobres nos espaços centrais das praias de Pajuçara e Ponta Verde aos domingos e feriados, quando então naqueles dias e datas, os ricos que lá habitam, se deslocam para as suas casas de veraneio e praias distantes. Na verdade, são nos detalhes da etnografia das diferenças que há de se observar os detalhes de nosso *apartheid* caeté, e isto, tanto a partir dos espaços híbridos de contato - caso dos shoppings - ou então nos espaços urbanos aonde ocorrem as relações de evitação, como tem sido o caso das praias.

¹¹ Na verdade, com as vivências e as performances pelas culturas populares nos bairros periféricos, nos deparamos com a observação de Cancline sobre a tentativa das camadas populares preservarem uma identidade diante do sumidouro dos espaços urbanos: "Perguntar-se pelo sentido da cidade é explorar a estrutura e a desestruturação de formas demográficas, socioeconômicas e culturais que têm uma certa 'realidade' objetivável. Mas ao mesmo tempo, exige indagar como os sujeitos representam para si mesmos os atos com os quais habitam essas estruturas. O sentido da cidade se constitui no que a cidade dá e no que não dá, no que os sujeitos podem fazer com sua vida em meio a

duas metades em seus estilos de vida, tem sinalizado para o que Durkheim e Mauss acentuam quando nos apontam para "*formas primitivas de classificação*" solidificadas através práticas de socialização e identidades determinadas por geografias excludentes e suas identidades *totêmicas* a partir da polarização centro-periferia¹².

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

Na prática, é por dentro de toda esta teia de relações sociais e suas geografias urbanas, que vem sendo construindo um *suplemento* da imensa pobreza

determinações do hábitat e no que imaginam sobre si e sobre os outros para *suturar as falas, as faltas, os desenganos* com que as estruturas e interações urbanas respondem a suas necessidades e desejos " (Canclini, 2005: 90, grifo nosso).

¹² Em *Consumidores e Cidadãos*, Nestor Canclini, ao abordar as complexas relações entre consumo e cidadania na capital mexicana, constata ser uma tendência generalizada, o afastamento das grandes massas dos centros urbanos. Ele vai identificar como um dos fatores decisivos deste afastamento, não só a dificuldade de acesso aos grandes centros, mas que, somados a estes fatores, as formas caseiras e coloquiais de socialização proporcionada às massas pelos meios de comunicação. É a partir desta constatação que ele indaga: "Por que as massas vão pouco aos espetáculos? Uma explicação é que existe uma tendência internacional para que decresça a participação em instalações públicas (cinemas teatros, salões de dança), enquanto cresce a audiência da cultura a domicílio (rádio, televisão e vídeo). A mesma pesquisa que registra a escassa presença nos espetáculos que pressupõem usos coletivos do espaço urbano aponta que 95% da população do distrito Federal vê habitualmente televisão, 87% escuta rádio e 52% das famílias têm videocassete. Há uma outra explicação que surge do crescimento territorial e demográfico da cidade. Além das desigualdades econômicas e educacionais, que em toda sociedade limitam o acesso das maiorias a muitos bens culturais, (...) bem como a distribuição na equitativa das instalações dificulta a ida a espetáculos públicos. A quase totalidade da oferta cultural 'clássica' (livrarias, museus, salas de teatro, música e cinema) concentra-se no centro (...) e esta segregação residencial reforça a desigualdade de renda e de educação" (Idem, 2005: 80). Contextualizando a problemática de Canclini em nossa realidade, está problemática se torna extremamente complexa em decorrência da geografia do apartheid em que se encontra inserido as populações pobres dos bairros periféricos da cidade de Maceió, quando os indicadores sociais, identificam ser a cidade de Maceió, a pior cidade no que se refere a políticas publicas para a juventude.

na cidade, no que se refere, tanto à ausência de políticas públicas voltadas para a juventude, bem como ainda, para a degradação, desprezo e despreparo no que se refere a articulação dos equipamentos públicos¹³ no desenvolvimento de políticas públicas, e deve ser neste contexto - da ausência de políticas públicas voltadas para a juventude e na degradação dos espaços urbanos e nas conseqüências do apartheid e suas conseqüências - que se colocam, tanto as tragédias dos crimes de morte, bem como ainda, do avolumado das manifestações das culturas populares dos bairros periféricos que se proliferam.

Para que explicitar em detalhes e não deixar dúvida do que estamos identificando de *emergências das margens*, as suas vivências podem ser melhor visualizadas mediante a exposição das seguintes emergências:

1. **Das dezenas dos grupos de bumba-meu-boi urbanos:** aos arredores da cidade de Maceió, nos bairros periféricos, em um movimento ascendente, existe algo entre 70 a 100 grupos de bumba-meu-bois urbanos.
2. **Da emergência dos grupos de cocô-de roda:** segundo a recém-criada Liga dos Cocos de Roda, existe atualmente e em um acelerado processo de articulação, algo em torno de trinta grupos de grupos de coco-de-roda.
3. **Da a proliferação das bandas de reggae:** atualmente existe algo em torno de umas vinte bandas de reggae na cidade de Maceió.
4. **Das emergências dos grupos de hip-hop:** existe algo em torno de cinco grupos de hip-hop na cidade de Maceió.
5. **Das emergências dos grupos percussivos:** emergentes há menos de uma década, atualmente os grupos percussivos já somam algo em torno de uns dez grupos os grupos percussivos.
6. **Da proliferação dos grupos de danças afro¹⁴:** também emergentes, os grupos de danças afro também vêm emergindo. Atualmente existem quatro grupos e todos eles atrelados a terreiros de matriz africana.
7. **Dos milhares de grupos de capoeira** espalhados aos arredores dos bairros periféricos de Maceió e pelos interiores, e ainda,

¹³ Estamos identificando de equipamentos, a existência de espaços construídos pelos poderes públicos - praças, quadras, pistas para ciclistas, cinemas, etc. - voltados para o bem estar da comunidade na qual foram construídos.

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

No somatório, todos estes grupos vêm desenvolvendo uma *estética híbrida* a partir de alegorias alagoanas, definidas por Rogério Dias¹⁵, de uma *estética do oprimido*.

Mas, há de se perguntar: de onde vêm estas emergências?

A genealogia da invasão

Na verdade, falar de uma *invasão das margens* só tem sentido se, em contraposição a ela, *margem*, contextualizarmos a existência de um *centro*¹⁶. Neste sentido, o entendimento de *centro* da forma como estamos situando, tem que ser contextualizado enquanto a existência e configuração de um núcleo, o qual, no contexto das articulações identificadas no atual modelo de modernidade atualmente pelas *elites alagoanas*, mediante os seus traços, está identificada no caracterizamos de *modernidade vazia*¹⁷.

¹⁵ Rogério Dias, ator, articulador, palhaço circense e integrante do Quintal Cultura situado numa região situada entre a Vila São Francisco e o Bairro do também de emergência recente, os grupos de danças afro também vêm emergindo. Atualmente existem quatro grupos e todos eles atrelados a terreiros de matriz africana. m Parto, conhecida como *Faixa de Gaza*.

¹⁶ A compreensão sobre a configuração do que estamos identificando de um *centro*, está sendo desenvolvida a partir dos pressupostos desconstrutivistas articulados por Derrida, segundo o qual, a existência de um *centro* somente se torna possível a partir da exclusão de *elementos*, os quais, uma vez excluídos, são postos nas *margens*. É a partir deste movimento, que ele vai argumentar a possibilidade do deslocamento de elementos, os quais, a partir de movimentos sobredeterminados, podem se deslocar das margens e explodir a configuração de centro de *representações*. Daí ser impossível a fixação de um *centro* ad infinitum, advindo daí, a sua possibilidade de uma explosão de um *centro*, a partir do momento em que, *carências e faltas* se articulam e precipitam o deslocamento e a invasão de representações, as quais, até então nas *margens*, invadem os fluxos das permanências. Segundo ele: " *este movimento do jogo, permitido pela falta, pela ausência de centro ou de origem, é o movimento da suplementariedade*. Não se pode determinar o centro e esgotar a totalização porque o signo que substitui o centro, que o supre, que ocupa o seu lugar na sua ausência, esse signo acrescenta-se vem a mais, como suplemento. O movimento da significação acrescenta alguma coisa, o que faz sempre haja mais, mas esta adição é flutuante porque vem substituir, suprir uma falta do lado do significado" (Derrida, 1995: grifo nosso).

¹⁷ Mediante o exposto, podemos falar não de uma, mas de modernidades como processos situados a partir de conjunturas *históricas, econômicas, geográficas* através de uma articulação de práticas e saberes que Foucault vai caracterizar de *dispositivos estratégicos* (Foucault: 1979). Com este entendimento, o que estamos designando de *modernidade vazia*, caracterizada por um caráter

É no contexto da construção de um *centro* construído a partir de uma modernidade *esvaziada das coisas alagoanas*, que podemos identificar o movimento de uma crescente *diáspora*¹⁸ dos interiores para a capital. De um modo genérico, este deslocamento pode ser historicamente identificado em três momentos:

1. O primeiro tem início no princípio do século XX quando, *pari passo* com a derrocada dos engenhos, o surgimento das usinas e em decorrência da instalação das primeiras fábricas na cidade de Maceió vai estar se desenvolvendo uma migração dos antigos moradores das regiões rurais para a capital;
2. O segundo vai se desenvolver a partir das décadas de 60, 70 e quando, diante acirrado processo de instalação de novas relações de produção no campo (expropriação da terra e substituição de mão de obra em decorrência do desenvolvimento de novas tecnologias e novas técnicas de fertilização), vão se deslocar para a capital, e finalmente¹⁹;

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

¹⁸ Acredito ser cabível e esclarecedor neste contexto, situar e compreender este fenômeno enquanto uma *diáspora* tal como formulado por Stuart Hall (2005) com a diferença de que, enquanto Hall vai se utilizar daquela noção para dar conta da trajetória dos povos, os quais, sob a violência dos processos de colonização e escravismo foram transplantados de seus contextos de origem para os países nucleares da modernização ocidental, a nossa apropriação se encaminha no sentido de contextualizar os rastros das diásporas dos pobres alagoanos (negros, mestiços, pardos, etc.), os quais, têm migrado de suas comunidades nativas para a periferia da cidade de Maceió, em decorrência de um acelerado processo de modernização das relações de produção no campo e da extrema pobreza e miséria a que nas últimas décadas eles têm sido submetidos.

¹⁹ Quanto a isto, a observação de Golbery Lessa - em ensaio ainda inédito - é bastante esclarecedora: "Os novos sistemas de integração espacial de Alagoas, após o sucateamento das ferrovias e sua estagnação, começaram a ser construídos após 1912, nos governos de Costa Rego, Fernandes Lima e Álvaro Paes. O surgimento dos caminhões importados da Europa desbancou o trem, que era caro e sem flexibilidade. Foi construído um sistema de estradas e pontes ligando as principais áreas econômicas a Maceió. Mas, isso não representou um aumento grande no êxodo rural, fenômeno que já

3. E finalmente, quando, a partir dos anos 80²⁰ quando a construção da Ponte Divaldo Suruagy interligando a cidade de Maceió ao litoral sul e, com a conseqüente proliferação de estradas para aquela região, vai facilitar o deslocamento de um grande contingente das populações rurais dos habitantes dos municípios de Barra de São Miguel, Marechal Deodoro, São Miguel dos Campos, Arapiraca, Penedo, Palmeira dos Índios e de seus estornos para a cidade de Maceió²¹.

Foi, sobretudo em conseqüência do deslocamento partir dos anos 70 e 80, que se deu, tanto a transformação de imensos sítios urbanos em novos bairros, bem como ainda, a explosão demográfica nos bairros periféricos.

era temido nos anos 1920 pelos governadores. Eles temiam, na verdade, o despovoamento dos engenhos e usinas. A população se acelera a partir dos anos 1960, com a introdução das novas tecnologias nos canaviais e o começo da expulsão dos moradores. Esse processo vai apresentando vários momentos, mais intenso no pró-álcool (1975-85), menos intensos depois. A invasão, portanto, das margens rurais sobre Maceió ocorre quando a cana vai aos tabuleiros e as fábricas têxteis junto com o algodão entram em decadência. Essa invasão coincide com os anos de formação da nossa geração e da construção de uma hegemonia canavieira na economia e na política numa abrangência que não havia no passado. A burguesia comercial foi bombardeada por Vargas, com a criação do IAA em 1933. O Estado passou a ser o "comerciante" do açúcar e a planejar o combalido universo canavieiro nordestino com uma atitude quase soviética. Internamente, os usineiros passaram a ser, com a derrocada da indústria têxtil, a única elite dominante com peso para construir uma hegemonia em volta de si".

²⁰ Uma conseqüência direta da construção daquela ponte, construída em 04 de Março de 1979, pode ser verificada segundo dados do IPEA (Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada) do ano 2000, quando o mesmo constatou naquele ano, ter sido Maceió, a cidade com a maior taxa de crescimento (21% ao ano) de habitantes vivendo em favelas no período 1980-2000. Durante este período, aconteceu um crescimento de 696, para um total de 46.355 habitantes morando em favelas, localizadas em áreas de alto risco, tais como *grotas, encostas e palafitas*, e, tem sido justamente esta população, a qual, vivendo em uma situação de extrema *vulnerabilidade social*, vem sendo atraída para a *cultura da violência* através de todas as formas de criminalidade. Todavia, ainda é ainda Golbery Lessa que nos alerta para a articulação entre a construção daquela ponte e suas implicações econômicas no que se refere tanto ao escoamento da produção de açúcar, bem como, para dinamizar o escoamento do pólo químico da antiga Salgema. Segundo ele: "A ponte Divaldo Suruagy não será a causa essencial - da invasão das margens, segundo ele- mas a conseqüência. Ela vai ser construída para dar vazão mais rápida ao açúcar produzido ao Sul de Maceió e para o pólo químico. A estrada anterior, pelo labirinto das grotas da BR 101 via São Miguel dos Campos, era muito lenta para os fluxos canavieiros do Sul. A ponte libertou a sociedade e o capital do imperativo da navegação nas lagoas. Nesse sentido, a ponte de massagueira também foi fundamental, é claro. Nos anos vinte, tinha sido a ponte do Flameguinha e outras que haviam acabado com o isolamento de Maceió via rodovia com o Sul".

²¹ Vale pontuar também que vai ser a partir desta década, dos anos 80, que vai estar se desenvolvendo em Alagoa, o turismo enquanto uma rota de desenvolvimento, o qual, a partir de enunciados de Alagoas enquanto o Paraíso das Águas vai ganhar volume e densidade, sendo a partir daí que também vai estar se desenvolvendo uma identidade cultural alagoana a partir dos enunciados de Sol e Mar.

Vai ser justamente através do deslocamento desta população dos interiores e a sua instalação nos arredores dos espaços centrais e nas entranhas dos bairros tradicionais, que vai estar se consolidando a transposição do *rural* para o *urbano* e configuração de *socializações híbridas*, aonde se misturam elementos do mundo *rural* e do *urbano*. Estas populações, aos poucos vão estar se instalando e trazendo com elas as suas tradições, e seus vínculos sociais ritualizados através dos movimentos e performances das culturas populares, sobretudo, as de matriz africana²². Quanto a isto, o levantamento dos terreiros de Candomblé realizado por Cavalcanti e Rogério (Cavalcanti e Rogério: 2008) em 2007 através do LACC (Laboratório da Cidade e do Contemporâneo) da UFAL, é esclarecedor quanto ao inequívoco caráter da resistência, ao constatar só na cidade de Maceió a existência de 466 terreiros de cultos religiosos de matriz africana. Todavia, a persistência das religiões de matriz africana pode ser quase que, cartesianamente constatada, quando vivificamos que, se em 1912 existiam em Maceió apenas 12 terreiros, não obstante todo o massacre e perseguição que se abateu sobre as casas de culto no período pós-quebra, já em 1951 - 39 após aquela data - portanto, sob o jugo de uma intensa e violenta humilhação - os levantamentos realizados pelo pesquisador Oséas Rosas em 1951 (Rosas, Apud: Cavalcanti e Rogério: 2008) já identificavam na cidade de Maceió, a existência de 39 terreiros. Todavia, o somatório de 39 terreiros em 1951 se avoluma e torna-se quase que irrelevante, quando, os números

²² A exemplo de muitos, em seu *Folclore Negro das Alagoas*, Abelardo Duarte registra do seguinte modo a permanência e enraizamento das manifestações culturais de raiz africana em Alagoas: "culturas afro-negras (...) nos deixaram traços ou marcas de sua existência (...); sobrevivências de diversas culturas se assinalam nas festas tradicionais de Natal, ano bom e Reis em Maceió, Pilar, Alagoas, (...), Fernão Velho, São Miguel, Atalaia, Viçosa, Camaragibe, etc. e ainda nos seus negros de ganho; nas suas negras quitadeiras e vendedoras de tabuleiros de doce; de peixe e mariscos em alguidares e gamelas; nos cultos negro-fetichistas (Xangô), nos seus Maracatus (hoje extintos); nos folks propriamente, dos engenhos (festas de botada ou moagem); canções de eito (vissungos) pagodes de negros, cantigas de almanjarras; nas cantigas, lendas e assombrações e mitos de canoeiros e barqueiros do São Francisco e da Zona dos Canais e Lagoas (Calunga); nas comunidades religiosas com a tradição em são Benedito e N.S.do Rosário; nas orquestras populares de couro (Esquentá Mulher e música de barbeiros). Vários complexos culturais. Muitos complexos culturais" (Duarte, 1974:19).

da pesquisa realizada em 2008, - 57 anos tomando como ponto de referência o ano de 1951 - eles já atingiam ali, um somatório de 466²³.

Se, por outro lado, verificarmos agora em 2011 - há menos de um ano de se completar um século da *quebra de 1912* -, e compararmos em termos de porcentagem os 12 terreiros existentes em naquela data com os 466 identificados em 2008, verificamos que o seu aumento se deu em torno de 3.966%.

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

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

Estas *agências*, - na verdade, os mais estruturados diante de uma proliferação de muitos outros que no dia-a-dia vêm se multiplicando e se articulando - se localizam, ou nas entranhas dos bairros periféricos, ou em áreas situadas em situação de vulnerabilidade social nas entranhas dos bairros

²³ Destacando a resistência dos terreiros em termos de porcentagem, teremos então o seguinte quadro: 1912: 12 terreiros; 1951 (trinta e nove anos após o quebra), 39 terreiros, o que em termos de porcentagem em relação a 1912, temos um aumento de 325%.

periféricos²⁴. Em um apanhado ainda preliminar e superficial - *sublinhamos* - podem ser assim distribuídos: *duas* delas na vila Brejal e adjacências (Comunidade Vila Brejal e Quintal cultural); *quatro* no bairro do Vergel do Lago (REvolucionarte, Sururu é Arte, Axé Zumbi, Núcleo Cultura da Zona Sul); duas no Jacintinho (Ojuomin omerewá, Cepa); *três* no Benedito Bentes (Cepec, Comunidade Sorriso 1, Centro cultural e Educacional do Benedito Bentes); *três* em bairros interligados (Sua Majestade O Circo e Guerreiros da Vilas no Vila Emater 2, e a Corte de Ayra, no Sítio São Jorge); *uma* na beira da lagoa (Comunidade Sururu de Capote, na Favela Sururu de Capote); *uma* no Jardim Alagoas (localizada nas entranhas do Sanatório); *uma* em Jaraguá (Comunidade Vila dos Pescadores); *uma* no Clima Bom (Grupo Cultural Muzenza); *uma* na Ponta da Terra (Núcleo Cultural afro-brasileiro Iya Ogum-te Casa de Iemanjá); *uma* no Estaquio Gomes (Comunidade Santa Maria).

Estas *agências*, localizados nas chamadas *zona hot*, ou seja, em um contexto de produção de *sociabilidades violentas*, tem articulado ao redor do núcleo de suas atividades (teatro do oprimido, grupos de capoeira, oficinas de hip-hop, cursos profissionalizantes, oficinas percussivas, rituais religiosos, etc.), formas de socializações, através, tanto de manifestações *arcaicas* das culturas populares, bem como ainda, mediante manifestações culturais *emergentes* da modernidade e fazendo uso das novas tecnologias em rede.

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

É neste sentido que se colocam as emergências dos grupos percussivos e as danças de traços afros, as bandas de reggae, as emergências e reinvenção dos grupos de Maracatus, dos grupos de hip-hop, os cantos de evocação a Zumbi pelos capoeiras e as emergências das grafitagens enquanto micro-narrativas, pontos de articulação e espaços de *reencantamento do mundo*. Aos poucos estes grupos e

²⁴ Nas entranhas, quer dizer, nas grotas, no labirinto da miséria e em um contexto de um total desamparo no que se refere a um mínimo de dignidade humana.

suas performances vêm produzido na cidade o que Brabha vai identificar de *rumores* (Brabha: 1998), e que vêm produzindo - ainda que de uma forma ainda subliminar, - uma nova e emergente *estrutura de sentimentos*²⁵ (Williams,1979).

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

Ao discorrer sobre as plasticidades das *alegorias*, Benjamin vai nos explicitar que:

(...) além das vestes e dos emblemas, sobrevivem as palavras e os nomes, que originam, à medida que vão sendo destacados dos seus caracteres vitais, conceitos nos quais essas palavras adquirem um novo conteúdo adaptável à representação alegórica (1984 :248/249)

²⁵ Williams vai identificar do seguinte modo uma *estrutura de sentimentos*. Segundo ele: "A consciência prática é quase sempre diferente da consciência oficial, e isso não é apenas uma questão de liberdade relativa ou controle. *A consciência prática é aquilo que esta sendo realmente vivido, e não apenas aquilo que acreditamos estar sendo vivido.* Não obstante, a alternativa real às formas fixas recebidas e produzidas não é o silêncio: não a ausência, o inconsciente, que a cultura burguesa mitificou. *É um tipo de sentimento e pensamento que é realmente social e material, mas em fases embrionárias, antes de se tornar uma troca plenamente articulada e definida. Suas relações como o que já esta articulado e definido são, então, excepcionalmente complexas.*" (Ibidem: 133, grifo nosso). E prosseguindo: "O que estamos definindo é uma qualidade particular da experiência social e das relações sociais, historicamente diferentes de outras qualidades particulares, que dá o senso de uma geração ou de um período. As relações entre essa qualidade e as outras marcas históricas especificadoras de instituições, formações e crenças mutáveis, e, além destas, as também mutáveis relações sociais e econômicas entre e dentro das classes, são novamente uma questão aberta: isto é, uma série de questões históricas específicas. *A consequência metodológica dessa definição, porém é que as modificações qualitativas específicas não são consideradas como epifenômenos das instituições, formações e crenças modificadas, ou simplesmente evidências secundárias, de novas relações econômicas entre e dentro das classes.* Ao mesmo tempo, são tomadas desde o início, como experiência social e não experiência 'pessoal', ou como características incidentais, meramente superficiais da sociedade. *São sociais sob dois aspectos que as distinguem dos sentidos limitados do social como o institucional e formal: primeiro, pelo fato de serem modificações de presenças (enquanto estão sendo vividas, isso é obvio; quando já foram vivenciadas, essa é ainda a sua característica substancial); segundo, pelo fato de que embora sejam emergentes ou pré-emergentes, não têm de esperar definição, classificação ou racionalização antes de exercerem pressões palpáveis e fixarem limites efetivos à experiência e à ação. Tais modificações podem ser definidas como nas estruturas de sentimento*" (Ibidem, grifo nosso).

Mas, esmiuçando em detalhes, a partir de Walter Benjamin, o que estamos especificamente identificando de *alegorias*?

Tomemos a título de esclarecimento, um exemplo nativo: a imagem alegórica do gogó-da-ema. Se segundo Benjamin, toda alegoria somente se torna possível a partir do sumidouro de uma realidade antes existente, (como ele bem assinala, *além das vestes e dos emblemas, sobrevivem as palavras e os nomes, que originam, à medida que vão sendo destacados dos seus caracteres vitais*) a imagem do gogó-da-ema, para além do imaginário das praias, nos remete para um tempo, no qual, ali na Pajuçara, ao invés dos edifícios, o que antes existias eram imensos e vastos coqueirais em sua fatura de verde e mar a dentro.

Se, em nosso contexto, as *alegorias* podem ser identificadas no que Levi-Strauss identificou de *significantes flutuantes*²⁶, podemos identificar ter sido através de seus movimentos de *deslocamentos e condensação*, que tem se dado as emergências de *manifestações culturais, datas, eventos históricos* e todo um somatório de representações, as quais, até então *latentes* em nosso *inconsciente político*²⁷, vem aos poucos se tornando manifestas e produzindo, a partir das *margens*, a produção de uma emergente *cadeia de significantes*²⁸. Na verdade, o

²⁶ Enquanto signos, os quais, soltos e vagando a deriva, em um determinado momento podem ser inseridos dentro de uma *cadeia discursiva*. Neste sentido tanto o *sururu* bem como o *chapéu de guerreiro* têm sido exemplar, quando verificamos estarem sendo os mesmos ao longo das décadas, utilizados, tanto nas cadeias discursivas dos discursos oficiais, bem como ainda, enquanto marcas de designers.

²⁷ A formulação lacaniana de inconsciente guarda uma visível analogia com o conceito de *inconsciente político* tal como formulada por Jameson. Segundo Lacan: "O inconsciente é esse capítulo de minha história marcado por um branco ou ocupado por uma mentira: é o capítulo censurado. Mas a verdade pode ser reencontrada; o mais das vezes ela já está escrita em algum lugar. A saber: nos monumentos: e isso é meu corpo, isto é, o núcleo histórico da neurose onde o sistema histórico mostra a estrutura de uma linguagem e se decifra como uma inscrição que, uma vez recolhida, pode sem perda grave, ser destruída; nos documentos de arquivo também; e são as recordações de minha infância, impenetráveis como eles, quando eu não conheço a proveniência; na evolução semântica: e isso responde ao estoque e às acepções do vocabulário que me é particular, como ao estilo de minha vida e a meu caráter; nas tradições também, e mesmo nas lendas que sob a forma heroicizada veiculam minha história" (Lacan. 1978: 124).

²⁸ Ainda neste sentido - do deslocamento das culturas populares e sua reconfiguração em uma nova cadeia significativa, - a explosão e emergência dos bumbas-meus-bois urbanos é reveladora, quando verificamos que, se em 1940, Manoel Diegues Jr em seu levantamento dos folguedos alagoanos identifica a existência do bumba-meu-boi em apenas dois municípios alagoanos - Maceió e Porto de Pedras - atualmente o seu avolumado de grupos sinaliza para algo em torno de aproximadamente cem grupos espalhados em quase toda a totalidade - exceção da Ponta Verde é claro- dos bairros da cidade de Maceió.

que estes grupos têm realizado, é - heiddegerianamente situado a problemática - desentulhar os fenômenos e suas manifestações, do que Heidegger vai caracterizar de *encobrimento*²⁹.

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

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

²⁹ "Diferentes são os modos possíveis de encobrimento dos fenômenos. *Um fenômeno pode-se manter encoberto por nunca ter sido descoberto*. Dele, pois, não há nem conhecimento nem desconhecimento. Um fenômeno pode estar entulhado. Isto significa: antes tinha sido descoberto mas, depois, voltou a encobrir-se. Este encobrimento pode ser total ou, como geralmente acontece, o que antes se descobriu ainda se mantém visível, embora como aparência. No entanto, há tanta aparência quanto 'ser'. Este encobrimento na forma de 'desfiguração' é o mais freqüente e o mais perigoso, pois as possibilidades de engano e desorientação são particularmente severas e persistentes. As estruturas do ser e seus respectivos conceitos disponíveis, embora entranhados em sua consistência, reivindicam os seus direitos talvez dentro de um 'sistema'. Mas, em razão do encadeamento construtivo num sistema, eles se apresentam como algo que é 'claro' e não carecem de justificações ulteriores, podendo, por isso, servir de ponto de partida para um dedução contínua." (Heidegger, 1988: 67)

São justamente estes movimentos de consolidação das *alegorias* que vêm proporcionando a consolidação de novos marcos de um tempo-espço assinalado a partir das emergências das *identidades híbridas*, e produzindo destas identidades emergentes, um somatório de representações culturais e práticas que Hobsbawn vai identificar de *invenção das tradições* (Hobsbawn e Ranger: 1997). Esclarecedor neste contexto é situarmos a reflexão destas emergências *alegóricas* a partir da observação de Fredric Jamesson, quando, ao refletir sobre a consolidação e emergência do *modernismo*, ele observa ser esta uma construção vivenciada em uma dualidade de contextos geográficos inseridos em um tempo atravessado por estruturas modernas e arcaicas. Segundo ele:

A primeira e a mais importante das oposições ainda não vencidas pelo capitalismo desse período é então a *oposição entre o campo e a cidade*, e os sujeitos ou cidadãos do período do alto modernismo são, em sua maioria, *peçoas que viveram em muitos mundos múltiplos e múltiplos tempos* - um pays medieval para o qual voltam nas férias com a família e uma aglomeração urbana cujas elites estão, pelos menos nos países mais avançados, tentando 'viver de acordo com o seu século' e ser tão 'absolutamente modernas' quanto o consigam ser (Jamesson, 2000: 365). (Grifos nossos)

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

Temos então que reside nos cantadores e emboladores das feiras, nos brincantes dos guerreiros, nos tiradores de sururu, nos quilombos espalhados pelos bairros periféricos, nos terreiros e seus batuques e cantos, nos bumbas-meu-boi urbanos dos bairros periféricos, a possibilidade de produções de *identidades híbridas*, articuladas a partir de uma *escrita forte* alimentada por uma escritura selvagem construída a partir de todo o somatório das nossas mestiçagens situadas

a partir de uma oposição de *imaginários* situados entre universos *rurais e urbanos*, ou, o que por analogia, também pode ser, a partir de um embate dialético entre *imaginários arcaicos, residuais e emergentes*.

É esta possibilidade da manifestação de uma escrita a partir de *sons*, de *cheiros*, de paladar, com gosto e cheiro dos manguezais e dos mariscos das lagoas e praias, e, também de cores muitas e das muitas cores que ressoam das geografias e das periferias, no entendimento de que, se as vozes não morrem e nem somem as geografias, existe um apelo no ar e as culturas populares, herdeira das tradições, são vozes silenciadas que não cessam em seus rumores de vida e é justamente neles que se depositam a herança dos humilhados e das tradições, sendo essa a possibilidade que Benjamin identifica quando nos coloca ser irrecuperável *cada imagem do presente que se dirige ao presente, sem que esse presente se sinta visado por ela* (Benjamin 1985: 224). Afinal, é ainda ele que nos coloca:

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

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

Adeus minha Alagoas, terra da prosperidade,
Quem nasce nas Alagoas, não passa necessidade³⁰.

³⁰ Quadra de um coco de domínio popular alagoano.

Romantismos do cancionero dirão uns, ingenuidade dirão outros. Na verdade, diante do somatório das contradições, as emergências das representações, continuam herdeiras do sábio enunciado de Dirceu Lindoso:

Alagoas é o que se ama e dói

Ao que lá do outro lado do mundo um outro reitera:

A História é o que fere (Jamesson, 1992: 93).

A bem da verdade, sendo legítima a narrativa da travessia de Ulisses adaptada metaforicamente por Horkheimer/Adorno³¹ para expressar o progressivo processo de perda dos sentidos provocados pela racionalização do mundo na modernidade, podemos afirmar serem elas, as culturas populares, nem algo semelhante a vivência de Ulisses - a coisa do ouvir sem pegar - e nem tampouco aos marinheiros das galés - o nem ver e nem ouvir.

Fazendo a crítica da perda experiência na modernidade, Benjamin evoca a necessidade de uma nova barbárie, a qual ao contrário da barbárie selvagem da modernidade, possibilitaria a emergência da memória e da experiência³², colocando-nos que:

³¹ Na íntegra, é esta a citação dos autores: "O caminho da civilização era o da obediência e do trabalho, sobre o qual a satisfação não brilha senão como mera aparência, como a beleza destituída de poder. O pensamento de Ulisses, igualmente hostil à sua própria morte e à sua própria felicidade, sabe disso. Ele conhece apenas duas possibilidades de escapar. Uma é a que ele prescreve aos companheiros. Ele tapa seus ouvidos com cera e obriga-os a remas com todas as forças de seus músculos. Quem quiser vencer a provação não deve ouvidos ao chamado sedutor do irrecuperável e só o conseguirá se conseguir não ouvi-lo. Disso a civilização sempre cuidou. Alertas e concentrados, os trabalhadores têm que olhar para a frente e esquecer o que foi posto de lado. A tendência que impele à distração, eles têm que encarniçar em sublimá-la num esforço suplementar. É assim que se tornam práticos. A outra possibilidade é a escolhida pelo próprio Ulisses, o senhor das terras que faz os outros trabalhares para ele. Ele escuta, mas amarrado impotente ao mastro, e quanto maior se torna a sedução, tanto mais fortemente ele se deixa atar, exatamente como, muito depois, os burgueses, que recusavam a si mesmos a felicidade com tanto maior obstinação quanto mais acessível ela se tornava com o aumento de seu poderio. O que ele escuta não tem conseqüências para ele, a única coisa que consegue fazer é acenar com a cabeça para que o desatem; mas é tarde demais, os companheiros - que nada escutam - só sabem do perigo da canção, não de sua beleza - e o deixam no mastro para salvar a ele e a si mesmos" (Adorno/Horkheimer, 1985:45).

³² Eis a passagem completa: "Pois qual o valor de todo o nosso patrimônio cultural, se a experiência não mais o vincula a nós? A horrível mixórdia de estilos e concepções do mundo do século passado

(...) é preferível confessar que essa pobreza de experiência não é mais privada, mas de toda a humanidade. Surge assim uma nova barbárie.

Barbárie? Sim. Respondemos afirmativamente para introduzir um conceito novo e positivo de barbárie. Pois o que resulta para o bárbaro dessa pobreza de experiência? Ela o impele a partir para a frente, a começar de novo, a contentar-se com pouco, a construir com pouco, sem olhar nem para a direita e nem para a esquerda. Entre os grandes criadores sempre existiram homens implacáveis que operaram a partir de uma tábula rasa. Queriam uma prancheta: foram construtores (Benjamin, 1985:115/116, grifo nosso).

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

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

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

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

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

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

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

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

Sobre a Tia Marcelina, a mãe de santo morta no Quebra, dizem que ao ser espancada a golpes de sabre e coturno, ao tempo em que chamava por Xangô seu Orixá, ela dizia: bate, bate, vocês matam o corpo mas não a sabedoria, e tem sido justamente, esta sabedoria, a qual, se desdobrando em dobras e dobras, que aos poucos vêm se deslocando e assinalando em meio a profusão de discursos sobre o que seria alagoanidade, uma outra cena, a qual até o presente, se encontra mergulhada nos movimentos de uma lenta e agônica *liminaridade*.

Então é isso: quem viver, verá.

Bibliografia Citada

ADORNO/HORKHEIMER. **Dialética do Esclarecimento**. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

ALTHUSSER, Louis. "Aparelhos Ideológicos de Estado". Tradução de Vera Ribeiro, In: Slavov Zizik (Org.) Um Mapa da Ideologia. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996. pp:105-143.

BENJAMIN, Walter. **A origem do Drama Barroco Alemão**. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Ed Brasiliense, 1984.

_____ **Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985 (Obras Escolhidas, v. I).

_____ In: CANTINHO, Maria João. *Modernidade e Alegoria em Walter Benjamin*. <http://www.ucm.es/info/especulo/numero24/benjamin.html>

BHABHA, Homi K. **O Local da Cultura**. Tradução de Myriam Alves, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: ED. UFMG, 1998.

CAVALCANTI, Bruno Cesar e ROGÉRIO, Janecléia Pereira "Mapeando o Xangô - notas sobre mobilidade espacial e dinâmica simbólica nos terreiros afro-brasileiros em Maceió". In: Bruno Cesar Cavalcanti; Clara Suassuna Fernandes e Rachel Rocha de A. Barros (orgs.) Kulé-Kulé - Religiões Afro-brasileiras. Maceió: Edufal, 2008, pp.9-30.

CANCLINI, Néstor Garcia. **Culturas Híbridas**. Tradução de Ana Regina Lessa e Heloisa Pezzo Cintrão, São Paulo: Edusp, 1998.

_____ **Consumidores e Cidadãos**. Tradução de Maurício Santana Dias. Rio de Janeiro; Ed. UFRJ, 2005.

DIEGUES JR. Manuel. "Distribuição Geográfica dos Folgedos Populares nas Alagoas". In: Boletim do Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais. Recife, 1958, pp:

DUARTE, Abelardo. **Folclore Negro das Alagoas**. DAC, Maceió, 1974.

FANON, Franz. **Os Condenados da Terra**. 9ª ed. Tradução de José Laurentino de Melo. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1968.

FOUCAULT, Michael. **Microfísica do Poder**. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1979.

HALL, Stuart. **Da Diáspora: Identidades e mediações culturais**. Tradução de Adelaine La Guardiã Resende, Ana Carolina Escosteguy, Cláudia Álvares, Francisco Rudiger e Sayonara Amaral, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Tradução: Márcia de Sá Cavalcanti, Rio de Janeiro, Petrópolis: Editora Vozes, 1988

HOBBSAWN, Eric, RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. Tradução: Celine Cardin Cavalcante, São Paulo: Paz e Terra, 1997.

JAMESSON, Fredric. **O inconsciente político. A narrativa como ato socialmente simbólico**. Tradução de Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Ed. Ática, 1992.

_____. **Pós-Modernismo. A Lógica Cultural do Capitalismo Tardio**. Tradução de Maria Elisa Cevalco. São Paulo: Editora Ática, 2000.

LACAN, Jacques. "A Fase do Espelho como Estágio de Formação do Eu". In Slavov Zizik. (Org.) **Um Mapa da Ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996, pp: 97/103.

_____. **Escritos**. Tradução de Inês Oseki-Depré. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1978.

LINDOSO, Dirceu. **Uma Cultura em Questão: a Alagoana**. Maceió: Edufal 1981.

MURICI Kátia. **Alegorias da Dialética: imagem e pensamento em Walter Benjamin**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999

STRAUSS, Levi. **O pensamento Selvagem**. 3ª edição. Tradução de Tânia Pelegrine. Campinas: Papirus, 2002.

WILLIAMS, Raymond. **Marxismo e Literatura**. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.