

UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA
MESTRADO EM SOCIOLOGIA

ÁBIA DENISE MARQUES PINHEIRO DE LIMA

**LUZES PARA UMA FACE NO ESCURO:
A EMERGÊNCIA DE UMA REDE DE VALORIZAÇÃO
DA EXPRESSIVIDADE AFROALAGOANA**

Maceió

2015

ÁBIA DENISE MARQUES PINHEIRO DE LIMA

**LUZES PARA UMA FACE NO ESCURO:
A EMERGÊNCIA DE UMA REDE DE VALORIZAÇÃO
DA EXPRESSIVIDADE AFROALAGOANA**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Alagoas, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Sociologia.

Orientador: Prof. Dr. Élder Patrick Maia Alves

Coorientador: Prof. Dr. Ulisses Neves Rafael

Maceió

2015

Catálogo na fonte
Universidade Federal de Alagoas
Biblioteca Central
Divisão de Tratamento Técnico
Bibliotecário Responsável: Maria Helena Mendes Lessa

L732I Lima, Ábia Denise Marques Pinheiro de.
Luzes para uma face no escuro: a emergência de uma rede de valorização da expressividade afroalagoana / Ábia Denise Marques Pinheiro de Lima. – Maceió, 2015.
163 f. : il.

Orientador: Élder Patrick Maia Alves.
Coorientador: Ulisses Neves Rafael.
Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal de Alagoas. Instituto de Ciências Sociais. Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Maceió, 2015.

Bibliografia: f. 157-163.

1. Relações raciais. 2. Expressividades negras.
3. Afroalagoanidade. I. Título.

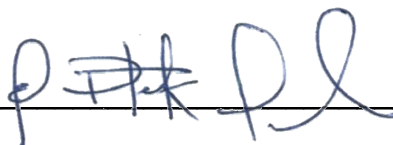
CDU: 316.73

Folha de Aprovação

AUTORA: ÁBIA DENISE MARQUES PINHEIRO DE LIMA

(Luzes para uma face no escuro: a emergência de uma rede de valorização da expressividade afroalagoana, dissertação de Mestrado em Sociologia, da Universidade Federal de Alagoas)

Dissertação submetida ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Alagoas e aprovada em 23 de fevereiro de 2015.



(Doutor, Élder Patrick Maia Alves, ICS/UFAL) (Orientador)

Banca Examinadora:



(Doutor, Ulisses Neves Rafael, UFS) (Examinador Externo)



(Doutor, Emerson Oliveira do Nascimento, UFAL) (Examinador Interno)

*Às vítimas da discriminação racial em Alagoas
– sempre tão contemporâneas ao longo da nossa história –,
que carregam na beleza de sua pele
ou a sentença de uma vida à margem,
ou a de uma morte cruel e banal.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos os que aqui citados, consultados e referenciados. Meu mais sinceros respeitos e admiração. Cumprimento a todos na figura de Edson Bezerra, sonhador inquieto de uma Alagoas mais negra – porque se mais negra, mais justa.

Ao Coletivo AfroCaeté, caminho sem volta que me guiou na direção de um ser humano melhor. Um salve ao nosso batuque rum pi lé, que é mão de preto no couro.

Aos parceiros de resistência, que seguem acreditando que séculos de opressão não são justificativa para se resignar à violência e à miséria, na escola dos meus sonhos, suas trajetórias seriam matéria. Abraço os com força na figura querida e incansável de Christiano Barros Marinho.

Às casas de axé e aos povos de santo de Alagoas. O que eu sabia antes de abrir a cortina do preconceito? O meu *agô* a todos babás e ialorixás, peço *colofé* pelas mãos de Mãe Neide Oiá d'Oxum.

À Universidade Federal de Alagoas, que me ajudou a realizar o sonho de conhecer melhor o mundo e a mim. Desejo a toda turma o melhor que a vida possa os trazer, pelo portador, companheiro de madrugadas, Antônio Daniel Alves Carvalho, obrigada macho! Ao o programa, agradeço na figura carismática de Dona Lúcia (*In memorian*). Aos professores agradeço com um abraço apertado no querido Siloé Amorim.

Ao meu orientador, professor Élder Maia Alves, com quem dividi esta caminhada, agradeço a disponibilidade e as observações certeiras – um dia eu aprendo!

Ao meu coorientador e amigo, professor Ulisses das Neves Rafael, um brinde e uma gargalhada aos nossos debates intelecto passionais!

À Fundação de Amparo à pesquisa do Estado de Alagoas (FAPEAL) e à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), seus recursos foram determinantes para a realização desta pesquisa.

Aos meus amores, que regam a minha vida com sorrisos, sem os quais eu já teria secado. Aos amores que o laço sanguíneo me deu e à família que a vida me trouxe, agradeço a todos abraçando meus irmãos Adja Pinheiro e David Farias, e minha paixão, Leila Faé.

Alagoas é o que se ama e dói.

Dirceu Lindoso

*minha carta de alforria
não me deu fazendas,
nem dinheiro no banco,
nem bigodes retorcidos.*

*minha carta de alforria
costurou meus passos
aos corredores da noite
de minha pele.*

Adão Ventura

RESUMO

A reabertura democrática do Brasil na década de 1980 é um marco para uma mudança social das relações raciais no país. A partir de então são demandadas e encampadas várias ações da política pública institucional que legitimam estas mudanças, entre as quais as políticas afirmativas e as políticas para a diversidade e cidadania culturais. Em (co)incidência e diálogo com estes fenômenos, em Alagoas amplia-se o espaço de tolerância social para a expressão pública de elementos afroalagoanos, entre os quais os da religiosidade de matriz africana. Paralelo a este apelo, vê-se crescer o interesse intelectual e a atuação e legitimidade de agentes e grupos culturais vinculados ao universo simbólico do negro no estado. Tudo isto aglutinado a partir de argumentos mobilizados no processo de invenção de três tradições: o Quilombo dos Palmares, Zumbi dos Palmares e o Quebra de Xangô de 1912. Estes fenômenos sociais são investigados e expressos aqui como a emergência de uma rede de valorização da expressividade afroalagoana. Como integrante destas dinâmicas, fiz incursões para observação participante em diversos eventos e realizei entrevistas com líderes e figuras expressivas dos movimentos negros de Alagoas, além de consultar documentos legais, manifestos políticos e culturais e o acervo de alguns dos informantes. A análise se deu com o auxílio das teorias simbólicas, dos estudos culturais e do levantamento bibliográfico da produção intelectual de investigações locais, não só nas ciências sociais, de obras que tratam da presença e da expressividade negra em Alagoas, das políticas raciais, da religiosidade de matriz africana e outros assuntos correlatos ao tema da afroalagoanidade.

Palavras-chave: Relações raciais. Expressividades negras. Alagoas.

ABSTRACT

Democratic reopening of Brazil in the 1980s is a milestone for a social change in race relations in the country. From then are demanded and taken over several institutional shares of public policy that legitimizes these changes, including affirmative policies and policies for cultural diversity and citizenship. In (co) incidence and dialogue with these phenomena, in Alagoas, enlarges the space of social tolerance for public expression *afroalagoanos* elements, including the religiosity of African origin. Parallel to this appeal, we see the growing intellectual interest and the agency and legitimacy of cultural agents and groups linked to the symbolic universe of the black in the state. All this coalesced from arguments mobilized in the invention process from three traditions: the Quilombo dos Palmares, Zumbi dos Palmares and the Quebra de Xango de 1912. These social phenomena are investigated and expressed here as the emergence of a network of valuing expressiveness afroalagoana. As part of these dynamics, I did incursions to participant observation in various events and conducted interviews with leading figures of black and expressive movements of Alagoas, and consult legal documents, political and cultural manifestos and the collection of some of the informants. The analysis was done with the aid of symbolic theories, cultural studies and literature survey of the intellectual production of local investigations, not only in the social sciences, but of works that deal with the presence of black and expressiveness in Alagoas, racial policies, religiosity of African origin and related to the topic of afroalagoanidade affairs.

Keywords: Race relations. Black expressiveness. Alagoas.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Convite para uma celebração do GUESB, para a Festa dos Erês.....	92
Figura 2 – Convite para uma celebração da Casa de Iemanjá, para a Festa da Jurema.....	92
Figura 3 – Convite para uma celebração do Ilê Axé Nito Xoroquê, para a Festa da Mestra Júlia Galega e do Mestre Major do Dia.....	93
Figura 4 – Celebração da memória do centenário do Quebra de Xangô de 1912, quando um século depois, o governador de Alagoas pede perdão oficial pelo evento.....	145
Figura 5 – Convite para a Festa das Águas, de 2014.....	148
Figuras 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14 e 15 – Rituais religiosos e apresentações artísticas na Festa das Águas 2014.....	149

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ACZ	Associação Cultural Zumbi.
APN	Agentes de Pastoral Negros.
CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CEAB	Centro de Estudos Afro-Brasileiros.
CEDIN	Conselho Estadual dos Direitos do Negro.
CENAL	Coordenação de Entidades Negras de Alagoas.
CENARTE	Centro de Belas Artes de Alagoas.
CNCD	Conselho Nacional de Combate à Discriminação.
CNPIR	Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial.
CNPq	Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico.
CONEN	Coordenação Nacional de Entidades Negras.
EMATUR	Empresa Alagoana de Turismo.
ETA	Escola Técnica de Artes da UFAL.
FCP	Fundação Cultural Palmares.
FENAL	Fórum de Entidades Negras de Alagoas.
FMAC	Fundação Municipal de Ação Cultural de Maceió.
FRETAB	Federação Zeladora das Religiões Tradicionais Afro-Brasileiras em Alagoas.
GTI	Grupo de Trabalho Interministerial.
GUESB	Grupo União Espírita Santa Bárbara.
IBDF	Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal.
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.
IBPC	Instituto Brasileiro de Patrimônio Cultural.
ICHCA/UFAL	Instituto de Ciências Humanas, Comunicação e Artes da UFAL.
ICS/UFAL	Instituto de Ciências Sociais da UFAL.
IHGAL	Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas.
IPHAN	Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.
ITERAL	Instituto de Terras e Reforma Agrária de Alagoas.
LDB	Lei das Diretrizes e Bases da Educação Nacional.
LIER	Laboratório Interdisciplinar de Estudo das Religiões.
MINC	Ministério da Cultura.

MNU	Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial.
NEAB/UFAL	Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da UFAL.
PAAF/UFAL	Programa de Ações Afirmativas da UFAL.
PNC	Plano Nacional de Cultura.
PNDH	Programa Nacional dos Direitos Humanos.
PROINART	Programa de Iniciação Artística da UFAL.
RPV/AL	Registro do Patrimônio Vivo DE Alagoas.
SDH/MJ	Secretaria de Estado dos Direitos Humanos do Ministério da Justiça.
SECULT/AL	Secretaria de Estado da Cultura de Alagoas.
SEDEM/AL	Secretaria Especializada de Defesa e Proteção das Minorias de Alagoas.
SEEE/AL	Secretaria de Estado da Educação e do Esporte de Alagoas.
SEPES/AL	Secretaria Extraordinária de Programas e Projetos Especiais de Alagoas.
SEPPIR	Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República.
SG/PR	Secretaria-Geral da Presidência da República.
SINAPIR	Sistema Nacional de Promoção da Igualdade Racial.
SMCCU	Superintendência Municipal de Controle e Convívio Urbano.
SMCDH/AL	Secretaria da Mulher, da Cidadania e dos Direitos Humanos do Estado de Alagoas.
SNC	Sistema Nacional de Cultural.
SNIIC	Sistema Nacional de Informações e Indicadores Culturais.
SNJ	Secretaria Nacional de Juventude.
SUS	Sistema Único de Saúde.
TEN	Teatro Experimental do Negro.
UFAL	Universidade Federal de Alagoas.
UNEAL	Universidade Estadual de Alagoas.
UNEGRO	União de Negros Pela Igualdade.
UNESCO	Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (<i>United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization</i>).

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	12
2	AS FERRAMENTAS TEÓRICAS PARA PERCEBER E COMPREENDER A REDE AFROALAGOANA.....	27
2.1	Por que uma rede?.....	27
2.2	A invenção de tradições.....	44
2.3	O auxílio das teorias simbólicas.....	48
2.4	O auxílio dos estudos culturais.....	60
2.5	O silêncio quebrado.....	68
3	OS ELEMENTOS ESTRUTURAIS DA REDE AFROALAGOANA.....	71
3.1	O eixo político.....	71
3.2	O eixo religioso.....	88
3.3	O eixo intelectual.....	95
3.4	O eixo artístico-cultural.....	100
4	A EMERGÊNCIA DA REDE AFROALAGOANA.....	110
4.1	A invenção de Palmares.....	110
4.2	A invenção de Zumbi.....	122
4.3	A invenção do Quebra de 1912.....	135
4.4	Festas negras em terras Caetés.....	147
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	152
	REFERÊNCIAS.....	157

1 INTRODUÇÃO

A presença e a contribuição do negro para a formação do estado nacional brasileiro é um tema espinhoso, que traz a reboque toda violência do processo de miscigenação entre nativos, europeus e africanos, violência esta que atravessou os séculos na colonização do Brasil e na transformação da Colônia em uma República – tudo em dimensões continentais.

São vários os momentos históricos e os pontos de vista das ciências sociais para compreender as expressividades negras e as relações raciais no Brasil, e hoje, estes coexistem e esbarram em uma contemporaneidade onde as identidades estão cada vez mais em um trânsito constante e acelerado, mediados pelo consumo e pela cultura transnacionais.

A parcela negra da população alagoana, hoje incorporada à imagem multicultural do Brasil, tem a origem de sua tez e de seus hábitos particulares nos imigrantes africanos, trazidos como escravos para a colonização do vasto território que hoje é a república brasileira. A ligação desses sujeitos com o continente africano é algo que se dá em diversos níveis e em graus distintos, visto que aqui as matrizes colonizadoras não mantiveram sua pureza e a diferenciação social esteve e está ligada a questões complexas, que não excluem mas que vão além de caracteres étnico-raciais.

A história da formação do Estado brasileiro é rica em exemplos de violência com as populações negras e mestiças, e em Alagoas não é diferente, aqui estas são alvo de diversos massacres: a exploração e o extermínio de uma soma exorbitante – ainda apenas estimada – de escravos de origem africana¹ e nativos²; a extinção e o extermínio de parte da população do Quilombo dos Palmares; e a quebra dos

1 Roger Bastide estima que 3.600.000 escravos foram transportados da África para o Brasil entre os séculos XVI e XIX. (BASTIDE, Roger. **The African Religions of Brazil: Toward a Sociology of the Interpretation of the Civilizations**. London: John Hopkins University Press, 1978)

2 O texto que segue foi extraído da página eletrônica do *Survival*, um movimento global pelos direitos dos povos indígenas. “Quando os primeiros colonos europeus chegaram em 1500 à terra que é hoje o Brasil, era habitada por um número estimado de 11 milhões de índios, que viviam em cerca de 2.000 tribos. No primeiro século de contato, 90% foram eliminados, principalmente por meio de doenças importadas pelos colonizadores, como a gripe, sarampo e varíola. Nos séculos seguintes, milhares de vítimas morreram, escravizados nas plantações de cana de açúcar e borracha”. Disponível em: <<http://www.survivalinternational.org/povos/indios-brasileiros>>. Acesso em: 9 Set. 2014.

terreiros e assassinato de vários religiosos, no evento que ficou conhecido como Quebra de Xangô de 1912³.

Ao longo da história da formação do estado alagoano, a economia esteve vinculada à monocultura e ao modo de produção escravista – às *plantations* –, especialmente à indústria açucareira, até hoje uma das mais representativas, que deixou de ter como núcleo produtivo e ícone seus engenhos de açúcar para ser representada pelas usinas sucroalcooleiras, abrindo mão – ao menos formalmente – do trabalho escravo, tendo o substituído pelos cortadores de cana assalariados, ainda negros e mestiços em sua maioria.

Nesta estrutura social, o negro tem sido considerado como ser humano de categoria inferior – o que vem sendo problematizado com a expansão dos valores da nova cidadania republicana –, no entanto, a presença negra é um fato incontestável na formação histórica de Alagoas, assim como o é a sua influência nos modos de vida que conformam a cultura alagoana.

Mesmo que o modelo brasileiro de miscigenação abrande tensões étnicas, a condição contemporânea dos *afroalagoanos* apresenta continuidades com suas origens de negros e mestiços escravos, como é o caso da precariedade de suas habitações, do deficit na educação formal e na estigmatização dos sujeitos, por exemplo.

Marcada por estes massacres históricos e por uma espécie de distinção no tratamento do Estado com as populações negras, Alagoas também desenvolveu um equivalente para a expressividade negra na sua esfera pública. Esta esteve sempre fadada a um jogo de temor e fascínio – reflexo e motivação para muitos conflitos e para violência física e simbólica com os indivíduos e grupos de origem africana. Ainda que Alagoas seja reverenciada como a terra do Quilombo dos Palmares, e que Zumbi tenha sido condecorado como herói nacional, aqui é o lugar onde mais se mata jovens negros e pobres em todo país⁴.

3 As obras *1912: o Quebra de Xangô*, videodocumentário de Siloé Amorim, produzido com recursos do prêmio DocTV (Maceió: DocTV, 2006) e *Xangô Rezado Baixo: religião e política na Primeira República*, resultado da tese de doutoramento de Ulisses Rafael (Maceió: Editora UFS e Edufal, 2012) apresentam estudos sistemáticos do evento, mantido, durante quase um século, em raros registros da memória extraoficial de Alagoas.

4 Mapa da Violência 2014: Homicídios e Juventude no Brasil. Rio de Janeiro: Centro Brasileiro de Estudos Latino-Americanos e Flacso Brasil, 2014. Disponível em: <<http://www.juventude.gov.br/juventudeviva/documentos/mapa-da-violencia/Mapa%20da%20violencia%202014-Amarelo.pdf>>. Acesso em: 9 Nov. 2014.

Este tipo de contradição é característico das tensões do valor da identidade e da visibilidade das expressividades negras em Alagoas e é exatamente em relação com esse processo histórico de formação, que um fenômeno social ganha relevo.

Desde a reabertura democrática, o país passa por um processo de retomada e de fortalecimento dos valores republicanos e, neste cenário, o espaço social destas populações marginalizadas é problematizado, e aqui em Alagoas assistimos a emergência de uma *rede de valorização da expressividade afroalagoana*. Tal rede barganha a inversão do valor negro, de negativo para positivo – uma singularidade histórica que se evidencia na simultaneidade de intervenções nos campos político, religioso, intelectual e cultural que convergem para uma maior visibilidade e legitimidade desta expressividade na esfera pública local.

Tal rede será o objeto de investigação aqui, ou melhor, o fenômeno de sua emergência será a pergunta que norteará as observações feitas a seguir. Qual contexto sócio histórico possibilitou a ampliação do espaço público da expressividade afroalagoana que se dá contemporaneamente? Quais conjunturas afetam as dinâmicas de interação da *rede afroalagoana*?

A pesquisa deste fenômeno em particular, está inserida em um programa de investigação mais amplo, que trata dos novos arranjos das políticas da identidade, de processos políticos em construção, de busca de afirmação, legitimação e reconhecimento de uma identidade e de uma memória específica, programa ao qual se dedicaram pesquisadores como Stuart Hall e Manuel Castells, George Yúdice, Michel Agier, Axel Honneth, entre outros.

Aqui, portanto, não se trata de investigar uma identidade afroalagoana a partir de sua história, sua cosmologia, suas dinâmicas de mudança, seus valores, crenças e incorporação, ou a sua incorporação prática cotidiana, mas de compreender como nas últimas três décadas uma série de agentes político-culturais do movimento negro, dos governos, de instituições, da universidade, do campo intelectual, dos coletivos de cultura, de entidades religiosas, entre outros, levaram ao plano discursivo um conjunto de reivindicações específicas, localizadas na ordem da valorização simbólica e da disputa permanente pela legitimação, ou seja, pela dignidade de tal identidade. Essa reivindicação se acha materializada na forma de uma pedagogia identitária, que desencadeia a criação de uma série de recursos – simbólicos e históricos – para se fazer existir e barganhar reconhecimento. Aqui, não só a cultura é um recurso, mas a história, seus fatos, mitos e eventos, também.

Tendo em vista esta perspectiva, é possível identificar esta *rede afroalagoana* a partir do surgimento, da qualificação e principalmente da convergência e articulação de ações, em especial na última década, de diversos grupos e agentes políticos (tanto profissionais da política pública institucional, quanto representantes de movimentos da sociedade civil organizada), religiosos de matriz africana, pesquisadores profissionais, educadores e formadores de opinião (como jornalistas e juristas, por exemplo) e, principalmente, artistas e coletivos político-culturais que se identificam e se auto declaram afroalagoanos.

Exemplo disto é, entre outros, a criação, em 2006, da *Rede de Terreiros de Alagoas*, articulada a partir da Secretaria da Mulher, da Cidadania e dos Direitos Humanos do Estado de Alagoas (SMCDH/AL), a partir da qual líderes religiosos e representantes de comunidades tradicionais de matriz africana se reúnem para barganhar políticas públicas específicas; da *Articulação pela Cultura Popular e Afro Alagoana*, organização da sociedade civil criada em 2009 que reúne vários grupos artísticos e coletivos político-culturais para discutir e construir uma agenda comum e, a partir dessa, levantar questões sobre a responsabilidade do Estado com estas expressividades e a ocupação de espaços públicos, com foco na oferta de eventos e políticas de acesso a bens culturais em bairros periféricos; da criação e do fortalecimento de vários grupos culturais a partir das atividades das comunidades tradicionais de terreiro, como o balé afro Inaê do Grupo União Espírita Santa Bárbara (GUESB), criado em 2004, o Maracatu Nação ACorte de Airá, criado pelo Doté Elias em 2010 e coroado⁵ em 2011, o Afoxé Povo de Exú, criado em 2014 com a maioria de seus integrantes vinculados à comunidade Ilê Axé Nitô Xoroquê; além da realização do projeto Xangô Rezado Alto, que teve sua terceira edição em fevereiro de 2014, sob responsabilidade da Fundação Municipal de Ação Cultural de Maceió (FMAC), mas que foi proposto e coordenado durante suas duas primeiras edições (2012 e 2013), pela Universidade Estadual de Alagoas (UNEAL), ofertando oficinas de arte, fóruns e seminários, premiando grupos percussivos e culminando em um cortejo no Centro de Maceió em celebração da memória das vítimas do Quebra de Xangô de 1912 – vale destacar ainda que em seu primeiro ano, em

⁵ A coroação é um ato público e simbólico de fundação de um maracatu do tipo nação, onde se coroa seu rei e sua rainha. Em seu aspecto religioso, é um ato sincrético entre o candomblé e o catolicismo que faz menção às coroações dos reis do congo no Brasil colônia.

menção ao centenário do massacre, o próprio governador do Estado, Teotônio Vilela Filho, fez um pedido de desculpas oficial aos religiosos de matriz africana do estado.

Das dinâmicas expressivas destes agentes e de suas relações de poder, cooperação e conflito é que emerge a *rede afroalagoana*. Estas dinâmicas estão cada vez mais visíveis na arena pública: mais legitimadas pela política institucional do Estado brasileiro, mais exploradas pela pesquisa social profissional e mais estruturadas segundo os parâmetros e modelos da produção artística e cultural dos mercados criativos contemporâneos. Dito de outro modo: a rede que emerge destas dinâmicas sofre tensionamentos de ordem política, religiosa, acadêmica e artístico-cultural.

O objetivo da presente pesquisa é investigar não só os elementos dessa rede e suas interações, mas também e principalmente os fatores históricos e cenários sociais que contribuíram para a emergência da mesma.

Por exemplo, ao escrever *Xangô Rezado Baixo: religião e política na Primeira República* (2012), o antropólogo Ulisses Rafael destaca o silêncio da intelectualidade em relação ao Quebra de Xangô de 1912. No entanto, hoje seria difícil sustentar tal estado, posto que sua própria obra chamou a atenção para o evento e, por conseguinte, para questões das relações raciais em Alagoas, tendo se desdobrado em um argumento – dentro e fora da academia – que garante a eficácia narrativa destas vozes emergentes na arena pública local.

Ainda que este novo cenário contribua para o surgimento de novas pesquisas, ainda é escasso o material que trata destas questões. Há uma carência, quando não uma insipiência, de dados relativos as dinâmicas da cultura de origem étnica e das relações raciais em Alagoas. O que precisa ser problematizado, tendo em vista a participação de negros na nossa sociedade, inclusive em relação a sua interpretação enquanto uma minoria identitária quando os números apontam a parcela negra como a maioria numérica⁶ da população alagoana e brasileira.

A esta altura vale destacar que o que aqui se toma por *rede de valorização da expressividade afroalagoana* não é uma rede formal, coordenada, institucionalizada, centralizada e/ou uníssona, antes é uma trama flexível, tensa, polifônica, dinâmica, com vários sujeitos e ações concorrentes e diversos núcleos e níveis de poder,

6 Segundo mapa da distribuição espacial da população segundo cor ou raça – Pretos e Pardos – 2010, da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial com dados do IBGE. Disponível em: <ftp://geoftp.ibge.gov.br/mapas_tematicos/mapas_murais/brasil_pretos_pardos_2010.pdf>. Acesso em: 8 Jul. 2014.

decisão e valor. Mais ainda, se seus agentes tomam como bandeira a identidade negra e/ou afroalagoana, isto não implica dizer que todos a tomem com o mesmo significado; a investigação sobre o valor da identidade negra em Alagoas é um esforço analítico que, apesar de basilar para a compreensão da emergência de uma rede de valorização da expressividade desse universo simbólico, transborda os limites do presente trabalho.

Os elementos observados para a elaboração da análise que segue apontam para as dinâmicas de interação e de mediação dos interesses e das predileções estéticas dos agentes da *rede afroalagoana*; tais dinâmicas, seja sob a tônica da cooperação seja do conflito, marcam a disputa por poder e prestígio, tanto dos agentes entre si, como da rede em relação a outras temáticas que emergem na sociedade alagoana contemporânea. Observa-se que na medida em que tais dinâmicas agregam novos elementos e agentes, suas relações se complexificam e seus impactos alcançam maior amplitude, o que em certa medida dá mais dignidade simbólica para esta expressividade na arena pública local, fazendo emergir uma rede de tensões, valorização e visibilidade em torno da afroalagoanidade.

1.1 Minha participação nas dinâmicas da rede

Hoje enquanto pesquisadora, já há alguns anos eu mesma sou uma das agentes da *rede de valorização da expressividade afroalagoana*. Minha aproximação mais formal com a questão se deu em 2008, quando ingressei no Maracatu Baque Alagoano, que nasceu do interesse dos alunos de uma oficina de maracatu realizada em 2007, ofertada pelo Centro de Belas Artes de Alagoas (CENARTE), equipamento da Secretaria de Estado da Cultura de Alagoas (SECULT/AL). A partir dos alunos desta oficina foi formado por um grupo heterogêneo que contava com profissionais liberais, estudantes, militantes de movimentos culturais e donas de casa e, assim como seus integrantes, seus interesses também iam do entretenimento à terapia ocupacional, do ato político de fortalecimento da cultura popular e das margens à necessidade de experienciar no próprio corpo a expressividade destas culturas.

Logo em 2009 o grupo heterogêneo se cindiu e deu origem ao Coletivo AfroCaeté, que mantém um perfil eclético, no entanto mais alinhado à conjugação da expressividade cultural como ato político e na busca de aproximação com os ritmos e as comunidades tradicionais de matriz africana de Alagoas. Alguns destes

elementos ideológicos podem ser identificados no trecho que segue do manifesto de fundação do coletivo⁷:

Nossos marcos de origem sinalizam aquilo que somos. Nossa compreensão e nossos sentidos norteiam aquilo que queremos ser. Traduzimos em nosso batuque as reminiscências ancestrais do além mar. Reafirmamos nossa “alagoanidade” perpassando pelas culturas populares, guardiã e hospedeira das tradições, articulados com as atuais manifestações estéticas urbanas. (Coletivo AfroCaeté, 2009)

Particpei da fundação do Coletivo AfroCaeté e migrei para o grupo, donde tive oportunidade de conhecer e me aproximar de vários integrantes do Movimento Social Negro de Alagoas; de intelectuais profissionais que chamavam atenção para a necessidade de outras narrativas para a história de Alagoas que contemplasse a existência, o verdadeiro papel e a expressividade dos negros e mestiços na nossa sociedade; de grupos político-culturais periféricos, com atividades realizadas e mantidas entre o voluntariado de militantes e o financiamento assistemático com verbas públicas angariadas com a descentralização e democratização das políticas culturais de prêmios e editais; de religiosos de matriz africana, que apesar de um número expressivo de terreiros⁸ em Alagoas, são marcados por um silêncio histórico que, só de forma gradual e a partir de centros com mais recursos materiais e simbólicos, começam a declarar e expressar sua religiosidade de forma pública; de grupos percussivos de ritmos afro de outras gerações e do interior do estado; de agentes políticos simpáticos à ou militantes da temática afroalagoana, vindo eu mesma a me tornar uma representante política do movimento negro, quando fui eleita, a partir das atividades do Coletivo AfroCaeté, delegada estadual e nacional da setorial das culturas populares, em 2012, quando participei da 3ª Conferência Nacional de Cultura, delegada municipal da música eleita na 3ª Conferência Municipal de Cultura de Maceió, em 2013, e delegada estadual regional eleita na 4ª Conferência Estadual de Cultura de Alagoas, no mesmo ano.

A minha atuação se estendeu à idealização e realização do projeto Batuquerê, que trabalha ritmos da cultura popular de Alagoas na educação musical com o público infante juvenil. O projeto teve inclusive uma edição especial em parceria com a FMAC e o projeto Xangô Rezado Alto 2014, quando foram atendidas

7 Disponível em: <<http://coletivoafrocaete.blogspot.com.br/p/manifesto-afrocaete.html>>. Acesso em: 13 Jun. 2014.

8 Em um levantamento realizado em 2008 pelo Laboratório da Cidade e do Contemporâneo (LACC/ICS/UFAL), Alagoas possui 2125 terreiros, sendo 466 concentrados na capital.

oitenta crianças em situação de risco social de quatro comunidades tradicionais de matriz africana em bairros da periferia de Maceió, com a implantação de quatro grupos percussivos nestas comunidades e a elaboração de material didático que contemplava aspectos da cultura afroalagoana.

1.2 Elementos metodológicos da coleta de dados em relação a minha participação nas dinâmicas da rede

Imersa completamente neste processo, foi difícil enxergá-lo de forma sistemática. Esta efervescência era factível, ou apenas uma distorção fruto da minha aproximação com este universo expressivo?

Tendo em conta esta questão, o método científico utilizado na presente pesquisa não ignorou a minha condição de nativa nas dinâmicas de meu objeto de estudo. A observação foi inevitavelmente participante, visto que, mesmo que ocupada com o desenvolvimento da pesquisa, diminuí a minha interação mas não me desliguei completamente das dinâmicas da *rede de valorização da expressividade afroalagoana*.

Em relação ao método da coleta de dados, mesmo que revisitando as memórias a partir de uma nova perspectiva (a científica), também fui eu mesma participante, testemunha e informante de vários dos acontecimentos aqui sistematizados na tentativa de compreender as dinâmicas da *rede afroalagoana*.

Nos eventos em que não pude me ausentar, uma das soluções encontradas foi levar comigo um equipamento para o registro do áudio, na tentativa de ocupar este duplo espaço: atuar mais efetivamente, participar de debates para a construção de agendas, declarar e defender meus posicionamentos políticos sem as limitações que a condição de pesquisadora implicariam e, a partir do registro, ter a oportunidade de acessar o evento num momento diferente, quando o esforço da neutralidade axiológica não se confundiria com omissão enquanto sujeito social.

Em contato com os outros agentes, em especial nas entrevistas que realizei, foi humanamente impossível, tanto para estes quanto para mim, ignorar nossas relações anteriores à pesquisa. Nossos afetos estão presentes no processo de pesquisa de campo e, se por um lado exigiu-me um esforço adicional para evitar um viés na análise dos dados e na elaboração do texto – tanto mais de sua redução a um relato pessoal de minhas experiências –, por outro possibilitou uma dupla

perspectiva para o meu olhar na investigação dos fenômenos, o aprofundamento em questões que para outros investigadores correriam o risco de serem exploradas de forma superficial e, principalmente, possibilitou o acesso e a compreensão dos significados tal como eles são compartilhados no campo.

1.3 Elementos metodológicos da coleta de dados a partir de um novo olhar

Uma nova perspectiva só me foi possível com um distanciamento que ocorreu com o meu ingresso no mestrado em sociologia. O treinamento do olhar a partir das lentes sociológicas e, principalmente, o esforço para provocar uma discussão que fosse além dos limites da minha voz de participante destas dinâmicas, trouxe a necessidade de compreender não só a linha histórica do universo que vivencio, mas principalmente quais circunstâncias da dimensão social deram condições para a emergência da *rede de valorização da expressividade afroalagoana*, quais influenciavam suas dinâmicas internas e quais influenciavam suas dinâmicas em relação à sociedade em seu conjunto.

Foi com o auxílio da literatura, das aulas e das discussões com os pares da academia que pude ocupar este duplo espaço e fazer uso das ferramentas do método científico para a tentativa de compreensão deste fenômeno que se realiza também no meu corpo.

Alguns grupos de intelectuais profissionais consideram tratar de questões sociológicas metodologicamente se excluindo da realidade social – o que, não raro, se reflete em um conflito latente para a declaração pública de um posicionamento ideológico ou normativo. No entanto, as mudanças estruturais causadas pela ampliação do acesso à educação superior no Brasil se refletiram em mudanças no ambiente acadêmico de pesquisa. Estas mudanças, quantitativas e qualitativas, da ocupação dos postos na academia brasileira faz com que os próprios sujeitos protagonistas de questões sociológicas ganhem voz e ensejem entrar na investigação e no debate da produção de conhecimento formal sobre suas realidades sociais. As escolhas metodológicas do presente trabalho levam em conta este tipo de tensão com a produção intelectual fruto da observação participativa e declaradamente engajada e dizem de um posicionamento que visa dialogar com tal corrente de resistência a este tipo de produção a fim de descobrir e respaldar

caminhos metodológicos que acolham e considerem estas novas vozes no campo intelectual profissional.

Para mim, fez-se necessário um recuo nas atividades. Este passo para trás me possibilitou a percepção dos elementos estruturais da rede. Com isso, foi possível resgatar os fatos a partir de tipificações que situam as agências⁹ dentro da estrutura das dinâmicas da rede, em uma escala descritiva e hierárquica dos agentes e de suas interações. Isto fez com que eu passasse a classificar os pares não mais em relação a minha estima e condição na *rede afroalagoana*, mas em relação ao quadro global da estrutura, uma abstração que me serviu como ferramenta para o desenvolvimento da pesquisa.

Tal quadro foi desenvolvido em dois movimentos investigativos intrinsecamente ligados: partindo da recuperação dos processos sócio-históricos que culminaram na emergência da rede, metodologicamente divididos em quatro eixos (o político, o religioso, o intelectual e o artístico-cultural – mesmo que na prática dos agentes estes eixos não se excluam); até a disposição dos elementos constituintes da rede na topologia social interna, de suas principais dinâmicas de interação e de construção e distribuição do poder.

O quadro levou em consideração os vários agentes, grupos e movimentos que trataram da expressividade negra em Alagoas anteriores a última década. Entre os quais o próprio Movimento Negro de Alagoas da década de 1980, os vários grupos percussivos da década de 1990, e diversos intelectuais e militantes políticos. Enquanto alguns destes movimentos e grupos se extinguiram, outros retomaram suas atividades no fim da década de 1990 e começo dos anos 2000, após um período de interrupção, e outros poucos mantiveram suas atividades desde então. Se destaca uma notada consolidação e a intensificação das atividades destes grupos em meados dos anos 2000, período em que diversos e significativos outros

9 Por sua ampla e profícua exploração, o termo *agência* figura no trabalhos de diversos autores e escolas das ciências sociais. Enquanto escolha metodológica, aqui será manejado aqui a partir da recuperação e problematização do termo empreendida por Sherry Ortner, sintetizadas no trecho que segue. “Em termos gerais, pode-se dizer que a noção de agência tem dois campos de significado. [...] Em um campo de significado, “agência” tem a ver com intencionalidade e com o fato de perseguir projetos (culturalmente definidos). No outro campo de significado, agência tem a ver com poder, com o fato de agir no contexto de relações de desigualdade, de assimetria e de forças sociais. Na realidade, “agência” nunca é meramente um ou outro. Suas duas “faces” – como (perseguir) “projetos” ou como (o fato de exercer ou de ser contra) o “poder” – ou se misturam/transfundem um no outro, ou mantêm sua distinção, mas se entrelaçam em uma relação de tipo Moebius. Além disso, o poder, em si, é uma face de dois gumes, operando de cima para baixo como dominação, e de baixo para cima como resistência. Assim, a fita de Moebius torna-se ainda mais complexa.” (ORTNER, 2006: 58)

grupos e coletivos foram criados, e algumas instituições incluíram a expressividade afroalagoana em suas agendas, a exemplo da Universidade Federal de Alagoas (UFAL) e do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas (IHGAL).

Foram identificados três momentos históricos, que apontam para três gerações da valorização da expressividade afroalagoana, e se articulam respectivamente em torno da recuperação de três elementos históricos manejados como argumento para a barganha de mais legitimidade simbólica para a rede: o Quilombo dos Palmares, o Zumbi dos Palmares e o Quebra de Xangô de 1912. A partir deste esforço analítico, a emergência da *rede afroalagoana* pode ser compreendida em sua continuidade histórica, situada no espaço social e também no tempo.

A pesquisa bibliográfica se dividiu entre a revisão da produção teórica das ciências sociais¹⁰, com foco nas teorias simbólicas e nos estudos culturais, no que se refere ao campo das políticas culturais e das políticas da identidade e da economia de bens simbólicos; e o levantamento bibliográfico da produção intelectual de investigações locais, não só nas ciências sociais, das obras que tratam da presença e da expressividade negra em Alagoas, das políticas raciais, da religiosidade de matriz africana e outros assuntos correlatos ao tema da afroalagoanidade. A pesquisa documental lançou mão da consulta e análise de documentos legais, de manifestos políticos e culturais, e do acervo de alguns dos informantes.

Como destacado no tópico anterior, a pesquisa conta também com incursões para observação participante em eventos da rede, como a Festa das Águas¹¹, o Xangô Rezado Alto¹², o Agosto Popular¹³, o Mirante Cultural: um quilombo chamado

10 Para mais um detalhamento da produção teórica utilizada, consultar o item *O auxílio dos estudos culturais*, p. 60.

11 Festividades do dia 8 de dezembro, que em Maceió é marcada por manifestações religiosas, políticas e culturais, que dizem respeito ao Dia de Iemanjá – deusa ou orixá das mais populares das religiões de matriz africana em todo país, ligada ao mar, estando o ápice da celebração concentrado na praia urbana no bairro de Pajuçara, com a presença de religiosos de todo o estado.

12 Conjunto de ações em torno da celebração da memória das vítimas do Quebra de Xangô de 1912, que culmina com um cortejo no dia 2 de fevereiro – data tida como aniversário do evento –, numa das principais ruas do Centro de Maceió, com a presença de líderes religiosos de comunidades tradicionais de matriz africana e grupos culturais afroalagoanos.

13 Evento anual realizado há cinco anos pela Articulação pela Cultura Popular e Afro Alagoana, que celebra o mês do folclore com apresentações de grupos da cultura popular e periférica de Alagoas, com forte presença de dos maracatus, afoxés, bois, capoeiras e *b-boys* e *b-girls*.

Jacintinho¹⁴, o Quintal Cultural¹⁵, a prévia carnavalesca¹⁶ do Bloco Afro Tia Marcelina¹⁷, entre outros eventos de menor extensão e expressão.

Foram realizadas 21 entrevistas individuais por pauta, a partir de um roteiro pré estabelecido que visava destacar aspectos da trajetória das personagens e de sua perspectiva em relação a sua participação na valorização da expressividade afroalagoana. As personagens foram elencadas a partir do conjunto de militantes, gestores públicos, artistas, religiosos e intelectuais profissionais, tendo em vista um papel de destaque que ocupavam em seu campo de atuação e a relevância de sua interação nas dinâmicas da rede. As entrevistas foram realizadas em locais de maior conveniência das personagens, algumas em seus espaços de trabalho e outras em suas residências. Também utilizei o recurso da elaboração de um diário de impressões das entrevistas no campo, realizado de forma livre, com o qual pude viabilizar uma análise a partir das linguagens não-verbais e dos contextos onde estas foram realizadas.

Os três capítulos que seguem, trarão a materialidade do fenômeno aqui compreendido como a emergência da *rede de valorização da expressividade afroalagoana*. No primeiro capítulo trarei o diálogo com as ferramentas teóricas utilizadas para perceber e compreender a *rede afroalagoana*. Da discussão com as reflexões teóricas sobre redes, sociedade em rede e identidades e cultura na sociedade informacional em rede de Manuel Castells (CASTELLS, 1999 e 2013, CASTELLS e CARDOSO, 2005) e com a teoria figuracional de Norbert Elias (ELIAS, 1994a, 1994b e 2008, e ELIAS E SCOTSON, 2000), com foco em seus conceitos de

14 Evento cultural mensal do Centro de Estudos e Pesquisas Afro Alagoano (CEPA QUILOMBO), movimento político-cultural situado em um bairro periférico e um dos mais populosos de Maceió¹, o Jacintinho, vinculado ao grupo Quilombos, criado no dia 05 de novembro de 2002, inicialmente como espaço de debates políticos e hoje também promotor de eventos.

15 Evento cultural semanal do movimento político-cultural homônimo, que fomenta e mantém um espaço para debates políticos e apresentações culturais, desde 2007, situado na Vila Brejal, uma comunidade com alta incidência de crimes violentos da periferia da capital.

16 Há algumas décadas, a cidade de Maceió deixa de apresentar um carnaval de rua expressivo. Na data, a gestão pública e a cadeia turística vendem a cidade como um destino para descanso no período carnavalesco, as pessoas com recursos migram para os estados vizinhos com grandes carnavais de rua, em Pernambuco e na Bahia, a classe média alta migra para suas propriedades nos litorais norte e sul, as classes mais baixas se reúnem em pequenas e marginais festas de rua. Paralelo a isto, há cerca de duas décadas, as grandes comemorações de rua se concentram na semana que precede o carnaval, nas prévias carnavalescas, com o Bloco Pinto da Madrugada, na orla da praia urbana de Pajuçara e com o Jaraguá Folia, que reúne dezenas de blocos no bairro histórico de Jaraguá.

17 Bloco carnavalesco que desfila há seis anos nas prévias carnavalescas do bairro histórico de Jaraguá, e agrega vários grupos percussivos e de dança afro, coordenado pela Articulação pela Cultura Popular e Afro Alagoana e o Coletivo AfroCaeté.

figuração e poder, foi desenvolvida uma ferramenta teórica, um conceito de rede que corresponde às dinâmicas próprias do fenômeno aqui tratado.

Com o conceito de *invenção das tradições* de Eric Hobsbawm (1997), serão observadas a assimilação e a instrumentalização de elementos históricos como emblemas da expressividade afroalagoana e como argumentos mobilizadores das ações da rede, bem como nos será útil para a compreensão de como o nível de incorporação e corporificação destas tradições inventadas servem como princípio distintivo entre os agentes da rede.

Foram elencados alguns conceitos dentro dos quadros das teorias simbólicas que serão de grande auxílio para a compreensão de algumas dinâmicas simbólicas e de poder na rede afroalagoana. Em especial a partir das obras de Pierre Bourdieu (1989, 1998, 2007 e 2013) e Norbert Elias (1994a, 1994b, 1998, 2001, 2002 e 2008). Já a partir das elucidações de Mary Douglas e Baron Isherwood (2006) sobre o consumo enquanto ato simbólico, serão analisadas as investigações sobre a atual possibilidade de expressão pública de predileções éticas e estéticas da expressividade afroalagoana.

Sobre a articulação de aspectos políticos, econômicos e culturais nas dinâmicas da sociedade contemporânea e a politização de identidades culturais, vai ser explorado aqui a partir das contribuições teóricas sobre a *conveniência da cultura* e a *performatividade* de George Yúdice (2004, 2014a e 2014b).

Mais uma ferramenta teórica útil ao presente trabalho será o conceito de *repertório discursivo UNESCO*, uma espécie de nova gramática que Élder Maia Alves (2011), apoiado nas reflexões de Armand Mattelart e de Michel Foucault – entre outros –, identificou a partir de um novo conjunto de recomendações e determinações da política internacional para a cultura, apoiados pelo alargamento das categorias cultura e desenvolvimento.

A partir dos apontamentos de Ulisses Rafael (2012) sobre o silêncio e seu significados nos processos da repercussão do Quebra de Xangô de 1912, defendo que a emergência contemporânea da *rede afroalagoana* dialoga e pretende responder a tal censura histórica que ainda paira sobre estas manifestações religiosas e culturais correlatas.

No segundo capítulo a atenção estará voltada para a exposição dos elementos estruturais das condições sócio-históricas para a emergência da rede, a partir do ordenamento das informações em quatro eixos: o político, o religioso, o

intelectual e o artístico-cultural. Estes eixos apresentados desta forma são, no entanto, indivisíveis nas dinâmicas sociais da rede.

No que chamo de eixo político, veremos que – seja pelo embate ou pelo diálogo – os sujeitos e os representantes das populações negras passam a barganhar direitos formais junto ao Estado nacional brasileiro. Na década de 1970 surgem três argumentos políticos que dão substância aos direitos das populações e da expressividade negra no Brasil: a dívida histórica com estas populações, a cidadania cultural e a diversidade cultural. O núcleo para o argumento da dívida histórica concentra-se nas políticas afirmativas, já os outros dois argumentos estão nas políticas culturais, que surgidas em âmbito global, reverberam no Estado brasileiro, em Alagoas e em Maceió, sucessivamente.

Um conjunto de dispositivos legais e ações políticas marcam um diferencial no tratamento que o Estado brasileiro dá às populações negras do país, antes baseado na exclusão e contenção, agora coincidem com a imagem de um novo projeto de nação, que incorpora as lutas pela legitimidade simbólica e pela cidadania legítima – e legal – para as populações negras.

No eixo religioso destaco as expressões da religiosidade de matriz africana, como o candomblé, a umbanda, a jurema, entre outras, são essenciais para o que aqui se considera a *rede de valorização da expressividade afroalagoana*. Pois as dinâmicas da rede afroalagoana levam em consideração preceitos e a hierarquia características desta religiosidade, bem como seus modos de expressão sofrem injunções do tipo de organização que se estabelece na rede. Deste modo, aspectos religiosos são coadunados a manifestações profanas, como é o caso da Festa das Águas e da criação de vários grupos de música e dança que nascem e desenvolvem suas atividades a partir de integrantes, de atividades e de elementos expressivos dos terreiros, por exemplo. Na articulação a partir desse eixo, a religiosidade, a cultura, o preconceito e o mercado assumem novos significados e novas práticas.

O acesso à educação formal, a possibilidade de formalização de saberes por meio da elaboração simbólica, a visibilidade na arena pública reflexo da produção intelectual relativa à temática afroalagoana, além de outras ações da academia com vistas a incorporar estas demandas em sua agenda institucional, ratificam o processo da construção da atual positividade do valor afroalagoano, o que trarei no que considero ser o eixo intelectual da *rede afroalagoana*.

Por fim, o eixo artístico-cultural aglutina as implicações dos demais eixos apresentados, pois com a atual conveniência da cultura como recurso, o aspecto lúdico experiencial das atividades artísticas pode ser interpretado como um novo instrumento de politização mais adaptado às dinâmicas políticas contemporâneas.

Os sintomas mais evidentes da emergência da rede afroalagoana são os artistas, grupos e eventos culturais com afinidades eletivas com o universo simbólico negro de Alagoas, dos quais trago um levantamento. Estas práticas estão cada vez mais vinculadas a um novo paradigma da expressividade afroalagoana, prioritariamente pela via da cultura.

A seguir, o ordenamento das informações será feito por meio da identificação de três gerações da ascendência da expressividade afroalagoana na esfera pública local. Estes momentos históricos serão analisados no terceiro do trabalho, dividido em: *A invenção de Palmares*, que vai identificar o surgimento de um argumento que deu legitimidade as lutas simbólicas desta expressividade, a partir do fim da década de 1970 e início da década de 1980, argumento este que diz da recuperação histórica do massacre dos Quilombo dos Palmares, bem como de sua importância como núcleo de resistência às violências física e simbólica com os escravos na colonização do Brasil; *A invenção de Zumbi*, uma espécie de momento de transição para o atual momento e condição para a emergência da *rede afroalagoana*, onde as lutas simbólicas se instalaram nas entranhas do poder público local, com a criação de vários órgãos e instituições que referendavam a temática – mesmo que estas unidades oficiais tivessem que lidar com o preconceito racial institucionalizado, o que, em certa medida, explica a limitação das ações ao âmbito das práticas discursivas, que pouco ou quase nada tocou nas condições materiais das populações negras marginalizadas em Alagoas; no terceiro tópico será apresentado o argumento que, em continuidade com os dois anteriores, deu sustentação para a atual emergência da rede, quer seja, *a invenção do Quebra de 1912*, visto que a partir do silêncio identificado pelo estudo do antropólogo Ulisses Rafael (2012), é possível perceber a evolução desse estado de coisas com o ingresso de novas vozes na arena pública local – não raro, salvaguardadas pela assimilação de uma nova interpretação do evento e do espaço social do negro na topologia social alagoana; e por fim, em *Festas negras em terras Caetés*, trarei um curto registro do funcionamento dos eventos da *rede afroalagoana* enquanto instância palpável das relações que dão forma ao fenômeno aqui explorado.

2 AS FERRAMENTAS TEÓRICAS PARA PERCEBER E COMPREENDER A REDE AFROALAGOANA

Os fatos que aqui figuram como indícios da emergência da *rede de valorização da expressividade afroalagoana*, servem a este propósito na medida em que foi possível sistematizá-los e analisá-los a partir do método e das elucidações da construção do conhecimento das ciências sociais.

Mais que um conjunto de regras e cânones, a tradição sociológica é aqui acessada como uma caixa de ferramentas à disposição enquanto fundo de conhecimento acumulado.

A seguir são apresentadas as ferramentas teóricas, ou dito de outro modo, os diálogos que favoreceram a percepção e fundamentam a compreensão da *rede afroalagoana* de que trata o presente trabalho.

2.1 Por que uma rede?

Por que chamar de rede este movimento de grupos sociais – posto em curso irrefletidamente – que resultou numa valorização e numa maior visibilidade para a expressividade do universo simbólico associado a sujeitos negros que reclamam uma origem africana em Alagoas nos últimos dez anos?

É comum, dada a natureza dos objetos de investigação das ciências sociais, que as indagações dos pesquisadores surjam a partir do conhecimento social do senso comum, inclusive de seus próprios pontos de vista. Como também é comum do ser cognoscente que somos, dar nome ao que nos cerca a partir do conhecimento que já temos acumulado. Assim, ao lidar com um fenômeno que trata da interação entre vários pontos que se ligam é comum atribuir a este a configuração de rede. Mas como ir além do senso comum e definir em termos mensuráveis, testáveis e objetivos as dinâmicas sociais em rede?

Diante do fenômeno em questão, foi possível observar que a trajetória e as ações dos agentes desenham linhas nas dimensões social, do tempo e do espaço, e como num bordado, essas linhas se entrecruzam formando uma trama, uma rede que tensiona esses fios, dando sustentação e legitimidade a suas afinidades eletivas na esfera pública, e faz com que cada uma das agências gere reflexos nas demais. Ainda usando a analogia com a trama de um bordado, observa-se que as linhas

destas trajetórias tendem a se justapor e a se concentrar em volta de determinados pontos, tal como é possível observar na concentração de ações em torno de temas e argumentos centrais para a emergência da valorização da expressividade afroalagoana.

Para aumentar o potencial explicativo deste que é um dos conceitos centrais da pesquisa, o que segue é uma tentativa de diálogo com as reflexões teóricas sobre *redes*, *sociedade em rede* e *identidades e cultura* na sociedade informacional em rede de Manuel Castells (CASTELLS, 1999 e 2013, CASTELLS e CARDOSO, 2005) e com a *teoria figuracional* de Norbert Elias (ELIAS, 1994a, 1994b e 2008, e ELIAS E SCOTSON, 2000), com foco em seus conceitos de *figuração e poder*.

Do esforço empreendido por Castells para a delimitação e estabelecimento em termos formais do conceito de rede resulta que

Rede é um conjunto de nós interconectados. Nó é o ponto no qual uma curva se entrecorta. Concretamente, o que um nó é depende do tipo de redes concretas de que falamos. [...] Redes são estruturas abertas capazes de expandir de forma ilimitada, integrando novos nós desde que consigam comunicar-se dentro da rede, ou seja, desde que compartilhem os mesmos códigos de comunicação (por exemplo, valores ou objetivos de desempenho). Uma estrutura social com base em redes é um sistema aberto, altamente dinâmico, suscetível de inovação sem ameaças ao seu equilíbrio. (CASTELLS, 1999: 566 – grifo nosso)

Com uma definição sintética e simples, mas abrangente e flexível, Castells oferece uma ferramenta eficaz para a compreensão da complexidade das estruturas das sociedades contemporâneas, que fornece um conceito e indica o que empiricamente pode ser compreendido por meio dele.

Dentro de seu esquema teórico, os Sistemas Complexos Adaptativos (SCA) que correspondem ao conceito de rede, no entanto, possuem uma dupla leitura – que se não excludentes, também não são complementares –, com níveis de abstração bem distintos que, para o autor, dizem de uma evolução desta forma de organização social.

As redes ao longo da história têm constituído uma grande vantagem e um grande problema por oposição a outras formas de organização social. Por um lado, são as formas de organização mais flexíveis e adaptáveis, seguindo de um modo muito eficiente o caminho evolutivo dos esquemas sociais humanos. Por outro lado, muitas vezes não conseguiram maximizar e coordenar os recursos necessários para um trabalho ou projeto que fosse para além de um determinado tamanho e complexidade de organização necessária para a concretização de uma tarefa. Assim, em termos históricos, as redes eram algo do domínio da vida privada, enquanto o mundo da produção, do poder e da guerra estava ocupado por organizações grandes e verticais, como os estados, as igrejas, os exércitos e as empresas que conseguiam dominar vastos polos de recursos com um

objetivo definido por uma autoridade central. **As redes de tecnologias digitais permitem a existência de redes que ultrapassem os seus limites históricos.** E podem, ao mesmo tempo, ser flexíveis e adaptáveis graças à sua capacidade de descentralizar a sua *performance* ao longo de uma rede de componentes autônomos, enquanto se mantêm capazes de coordenar toda esta atividade descentralizada com a possibilidade de partilhar a tomada de decisões. (CASTELLS, 2005: 17-8 – grifo nosso)

Para o autor, as sociedades são organizadas segundo processos históricos de produção, experiência e poder, sendo *produção* a ação do homem sobre a matéria para apropriar-se dela e transformá-la em seu benefício, obtendo um produto que pode ser consumido em parte e o excedente acumulado para uso futuro e investimento; *experiência* a ação do homem sobre si mesmo na busca de satisfazer suas necessidades e desejos; e *poder* a relação entre os sujeitos humanos que, com base na produção e na experiência, impõe a sua vontade sobre os outros empregando a violência física ou simbólica. Neste quadro, as instituições sociais servem para impor o cumprimento das relações de poder existentes. O marco diferencial e inovador estaria na distribuição de poder em uma rede, pois em seu novo paradigma, as redes além de mais flexíveis, têm sua distribuição de poder mais capilarizada e horizontal. (CASTELLS, 1999)

No que toca a perspicaz observação de Castells (1999) que traz uma das principais funções das redes – potencializar a circulação do conhecimento –, vale aqui nos questionar sobre o que a rede realiza a partir deste conhecimento. No cenário da *rede afroalagoana*, o determinante passa a ser a capacidade desse conhecimento compartilhado na rede – por meio de sua conversão em um argumento mobilizador – incitar e dialogar com mudanças estruturais que possibilitam a emergência da rede na esfera pública local. Aqui, no entanto, o poder mobilizador de um argumento está estritamente condicionado pela legitimidade e pelo prestígio do porta-voz deste, ou do conjunto de seus porta-vozes, o que se afasta da teoria de Castells no que se refere à distância zero constante para nós de uma mesma rede.

A topologia definida por redes determina que a distância (ou intensidade e frequência da interação) entre dois pontos (ou posições sociais) é menor (ou mais frequente, ou mais intensa) se ambos os pontos forem nós de uma rede do que se não pertencerem à mesma rede. Por sua vez, dentro de determinada rede os fluxos não têm nenhuma distância, ou a mesma distância, entre os nós. Portanto, a distância (física, social, econômica, política, cultural) para um determinado ponto ou posição varia entre zero (para qualquer nó da mesma rede) e infinito (para qualquer ponto externo à rede). (CASTELLS, 1999: 566)

A partir da formalização do conceito de rede, Castells avança para seu constructo teórico mais arrojado, a sociedade em rede:

A sociedade em rede, em termos simples, é uma estrutura social baseada em redes operadas por tecnologias de comunicação e informação fundamentadas na microelectrônica e em redes digitais de computadores que geram, processam e distribuem informação a partir de conhecimento acumulado nos nós dessas redes. (CASTELLS, 2005: 20)

A sociedade, em sua escala transnacional, tem vivenciado uma mudança qualitativa na experiência humana. Segundo Castells (1999: 78-9), estamos vivenciando um novo paradigma, para o qual ele nos apresenta cinco aspectos centrais: a informação é matéria-prima; as novas tecnologias penetram em todas as atividades humanas; a lógica de redes em qualquer sistema ou conjunto de relações usando essas novas tecnologias; a flexibilidade de organização e reorganização de processos, organizações e instituições; e, por fim, a crescente convergência de tecnologias específicas para um sistema altamente integrado, conduzindo a uma interdependência entre biologia e microeletrônica.

As redes de comunicação digital são a coluna vertebral da sociedade em rede, tal como as redes de potência (ou redes energéticas) eram as infraestruturas sobre as quais a sociedade industrial foi construída, como demonstrou o historiador Thomas Hughes. (2005: 17-8)

Contudo, a *sociedade em rede* (CASTELLS, 1999, 2005 e 2013) não se limita às implicações do desenvolvimento dessas tecnologias, ela também prescinde da interação entre o novo paradigma tecnológico e a organização social num plano geral – a lógica de redes. Ainda para o autor, a sociedade em rede não pode ser caracterizada como sociedade de informação ou sociedade do conhecimento. “Não porque conhecimento e informação não sejam centrais na nossa sociedade. Mas porque eles sempre o foram, em todas as sociedades historicamente conhecidas” (CASTELLS, 2005: 18). A novidade seria a capacidade de potencializar uma velha forma de organização social que as redes tecnológicas proporcionaram às sociedades contemporâneas, destacando seus aspectos de interdependência global:

Além disso, a comunicação em rede transcende fronteiras, a sociedade em rede é global, é baseada em redes globais. Então, a sua lógica chega a países de todo o planeta e difunde-se através do poder integrado nas redes globais de capital, bens, serviços, comunicação, informação, ciência e tecnologia. Aquilo a que chamamos globalização é outra maneira de nos referirmos à sociedade em rede, ainda que de forma mais descritiva e menos analítica do que o conceito de sociedade em rede implica. (CASTELLS, 2005: 18)

A compreensão do paradigma da sociedade em rede não pode ser simplificada a partir da categorização da interação dos indivíduos da sociedade distribuídos em uma rede universal, antes esta compreensão nos diz de uma lógica de redes, redes que coexistem e interconectam em níveis distintos, ou seja, uma rede de redes de redes, *ad infinitum*, que afetam os processos de sociabilização em todos os âmbitos da vida contemporânea.

Redes constituem a nova morfologia social de nossas sociedades e a difusão da lógica de redes modifica de forma substancial a operação e os resultados dos processos produtivos e de experiência, poder e cultura. (CASTELLS, 1999: 565)

A rede aqui posta enquanto representativa das dinâmicas de emergência da valorização da expressividade afroalagoana é uma entre as tantas redes que estão imbricadas naquilo que Castells nos propôs como sociedade em rede, bem como também a *rede afroalagoana* possui seus próprios níveis hierárquicos de interação, que também estes se configuram como redes menores, como é o caso das redes que, por exemplo, os capoeiristas, os religiosos de matriz africana ou os grupos percussivos locais constituem.

Porém, como destaca o próprio autor, a sociedade em rede, mesmo que revolucione a relação com o tempo e com o espaço nas relações humanas, não é um fenômeno universal e não se dá na mesma intensidade para toda a humanidade.

Porém, como as redes são seletivas de acordo com os seus programas específicos, e porque conseguem, simultaneamente, comunicar e não comunicar, a sociedade em rede difunde-se por todo o mundo, mas não inclui todas as pessoas. De facto, neste início de século, ela exclui a maior parte da humanidade, embora toda a humanidade seja afetada pela sua lógica, e pelas relações de poder que interagem nas redes globais da organização social. (CASTELLS, 2005: 18)

Esta dimensão seletiva da internet enquanto a “rede das redes”, pode ser endossada com a problematização da aclamada falácia da universalidade do acesso e compartilhamento de informações na rede mundial de computadores que Renato Ortiz realiza em a *A diversidade de sotaques* (2008) a partir da análise da presença/ausência dos idiomas no espaço virtual da rede de comunicação por computadores:

Como no *ciberespaço* há liberdade de associação, e nenhum grupo de usuários tem os meios de exercer um controle hierárquico sobre os outros, tem-se a ilusão de que o babelismo contemporâneo teria soterrado as “velhas” hierarquias. Mas seria a internet realmente “o lar de todas as línguas”? Há algo de superlativo nesta miragem. Esquece-se que ela concerne fundamentalmente às línguas escritas, não as faladas. [...] No

ciberespaço, a escrita e a imagem vem antes da oralidade. Ora, do total das línguas existentes mais de 90% ágrafas. [...] Além dos obstáculos de caráter econômico e tecnológico, os países são desiguais em relação a disponibilidade de recursos, existem limitações de ordem técnica. [...] O Estado-nação arbitra a ordem linguística no interior de suas fronteiras, o *ciberespaço* encontra-se vinculado a outras relações de poder. O advento do código de caracteres universais decorre de uma estratégia comercial, não de um ideal democrático. [...] As leis da concorrência tendem a conter ou a excluir de suas margens as línguas minoritárias, definindo o contorno de um moderado plurilinguismo eletrônico. (ORTIZ, 2008: 43-5)

Mesmo com o aumento significativo da utilização de outros suportes de acesso à internet que não o computador, com o advento da popularização dos aparelhos de telefonia móvel no Brasil¹, a relação assimétrica da gestão e produção de conteúdos por corporações e por indivíduos – ainda mais quando se fala de populações à margem dos parâmetros que a cidadania republicana estabelece –, faz com que esse aspecto seletivo da sociedade em rede os mantenham na condição marginal em relação aos centros (ou nós) de poder e decisão na sociedade em rede.

Quanto a este constructo teórico, vale destacar ainda a investigação que Castells empreendeu sobre as implicações da sociedade em rede na sociabilização dos indivíduos. A despeita das previsões temerosas da desagregação social como um efeito colateral intrínseco ao desenvolvimento tecnológico.

A sociedade em rede é uma sociedade hipersocial, não uma sociedade de isolamento. As pessoas, na sua maioria, não disfarçam a sua identidade na Internet, excepto alguns adolescentes a fazer experiências de vida. As pessoas integraram as tecnologias nas suas vidas, ligando a realidade virtual com a virtualidade real, vivendo em várias formas tecnológicas de comunicação, articulando-as conforme as suas necessidades. Contudo, existe uma enorme mudança na sociabilidade, que não é uma consequência da Internet ou das novas tecnologias de comunicação, mas uma mudança que é totalmente suportada pela lógica própria das redes de comunicação. É a emergência do individualismo em rede (enquanto a estrutura social e a evolução histórica induz a emergência do individualismo como cultura dominante das nossas sociedades) e as novas tecnologias de comunicação adaptam-se perfeitamente na forma de construir sociabilidades em redes de comunicação autosseletivas, ligadas ou desligadas dependendo das necessidades ou disposições de cada indivíduo. **Então, a sociedade em rede é a sociedade de indivíduos em rede.** (CASTELLS, 2005: 23 – grifo nosso)

Este traço hipersocial implica diretamente a construção das identidades e o lugar da cultura na sociedade em rede. A seguir, a definição de identidade por Castells.

¹ Segundo informações do Anatel Dados, disponível no portal da Agência Nacional de Telecomunicações pelo link: <<http://www.anatel.gov.br/>>, a teledensidade da telefonia móvel no país (indicador que mostra o número de celulares em serviço em cada grupo de 1000 habitantes) passou de 26,22 em 2003, para 136,7 em agosto de 2014. Acesso em: outubro de 2014.

Por identidade, entendo o processo pelo qual um ator social se reconhece e constrói significado principalmente com base em determinado atributo cultural ou conjunto de atributos, a ponto de excluir uma referência mais ampla a outras estruturas sociais. (CASTELLS, 1999: 58)

Segundo ele, até a década de 1990, as identidades coletivas estavam vinculadas a *identidades primárias*, como a religião e a etnia por exemplo, para a busca dos significados da ação social e das políticas. Já as primeiras sociedades informacionais se caracterizaram pela importância dada à identidade como um princípio organizacional. Algo como a substituição da luta de classes pela defesa da personalidade e da cultura do indivíduo. Na sociedade em rede, as identidades se utilizam de instrumentos da globalização para resistir à própria globalização.

Stuart Hall (1997a e 1997b) interpreta este fenômeno do surgimento de identidades coletivas a partir não da mudança de paradigma para a sociedade em rede, mas da mudança de concepção de identidade, para o sujeito do Iluminismo; o sujeito sociológico; e o sujeito pós-moderno, respectivamente estável, quase estática, centrada e individualista; interativa, formada no diálogo contínuo com os mundos pessoal e público; e provisória, variável e problemática, definida historicamente, e não biologicamente.

Se sentimos que temos uma identidade unificada desde o nascimento até a morte é apenas porque construímos uma cômoda estória sobre nós mesmos ou uma confortadora “narrativa do eu” (veja Hall, 1990). A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. (HALL, 1997a: 13)

Mas com a emergência do sujeito pós-moderno, o que não exclui mas superpõe e limita a validade das identidades tradicionais e centradas, as instituições são enfraquecidas pela disputa com a politização das identidades. “Uma vez que a identidade muda de acordo com a forma como o sujeito é interpelado ou representado, a identificação não é automática, mas pode ser ganhada ou perdida. Ela tornou-se politizada”. (HALL, 1997b: 21)

Diante deste novo cenário, Castells postula que “as relações sociais são definidas *vis-à-vis* as outras, com base nos atributos culturais que especificam a identidade” (CASTELLS, 1999: 58). Ainda que este princípio organizacional estabelecido em torno da definição da identidade não implique no isolamento ou na incapacidade de se relacionar com outras identidades, mas sim na aproximação das pessoas com interesses comuns. Nas palavras de Stuart Hall:

O que denominamos “nossas identidades” poderia provavelmente ser melhor conceituado como as sedimentações através do tempo daquelas diferentes **identificações ou posições que adotamos** e procuramos “viver”, como se viessem de dentro, mas que, sem dúvida, são ocasionadas por um conjunto especial de circunstâncias, sentimentos, histórias e experiências única e peculiarmente nossas, como sujeitos individuais. Nossas identidades são, em resumo, formadas culturalmente. (HALL, 1997b – grifo nosso)

Apesar de concordar que as identidade são formadas culturalmente, a crítica de Michel Agier (2001) defende que o próprio referencial teórico do conceito de identidade cultural perdeu seu poder explicativo. Segundo o autor, os processos culturais contemporâneos relacionados à identidade estariam melhor compreendidos pelo conceito de *culturas identitárias*, que se distingue por levar em consideração os processo de exacerbação tanto do caráter reflexivo da identidade quanto do caráter declarativo da cultura.

[...] no campo, hoje em dia, o etnólogo encontra-se muito mais frequentemente diante de *culturas identitárias* em fabricação do que perante identidades culturais totalmente prontas, as quais ele teria apenas que descrever e inventariar. **A cultura declarativa torna-se o argumento da declaração de identidade, que é a forma de existência social da identidade.** Com o fim das “grandes narrativas”, nosso mundo encontra-se em uma fase de criatividade intensa feita de múltiplas buscas identitárias e, simultaneamente, de novas culturas declarativas de identidade. (AGIER, 2001:23 – grifo nosso)

As novas formas de institucionalização da identidade cultural (AGIER, 2001:21) atualizam, ou são atualizações, dos movimentos sociais contemporâneos:

Em conflitos políticos, fundiários ou urbanos, movimentos identitários (étnicos, religiosos, locais etc.) inventam-se a si mesmos ao mesmo tempo que expõem sua “identidade cultural” como fonte de legitimação em face dos outros ou do Estado. Nesse contexto, os atores negam, por interesse ou convicção pessoal profunda, o trabalho que eles próprios operam sobre fragmentos de cultura, heterogêneos e diversamente acessíveis, para permitir que “a” cultura seja identitária. Ao exibi-la, eles produzem uma concepção museográfica da cultura material, intocável e “pura”. No entanto, sua ação favorece a dinâmica cultural. Esse é o paradoxo permanente da relação entre identidade e cultura — uma relação problemática, conflituosa, ou seja, o contrário absoluto da transparência suposta pelo qualificativo de “identidade cultural”. A identidade de um momento será, talvez, mais tarde esquecida, quando outros contextos e outras relações prevalecerão, mas a cultura do lugar onde isso ocorre atualmente, esta, terá sido transformada, “trabalhada” profundamente. (AGIER, 2001: 22-3)

Já para Castells (2013), os movimentos sociais articulados em função de identidades se atualizam tendo em vista o paradigma da sociedade em rede, aumentando a sua margem de atuação enquanto contrapoder em função de uma comunicação livre do controle dos que detém o poder institucional.

A questão fundamental é que esse novo espaço público, o espaço em rede, situado entre os espaços digital e urbano, é um espaço de comunicação autônoma. A autonomia da comunicação é a essência dos movimentos sociais, ao permitir que o movimento se forme e possibilitar que ele se relacione com a sociedade em geral, para além do controle dos detentores do poder sobre o poder da comunicação. (CASTELLS, 2013: 16)

“Os processos de transformação social sintetizados no tipo ideal de sociedade em rede ultrapassam a esfera das relações sociais e técnicas de produção: afetam a cultura e o poder de forma profunda”. (CASTELLS, 1999: 504). Algumas destas mudanças são a criação e o fortalecimento de instituições supranacionais como implicação do estado e da economia em rede e a alteração na divisão social do trabalho.

A governança global, não é um governo mundial, mas sim uma alternativa para atender as necessidades de gerir conjuntamente questões que afetam a vários grupos além das fronteiras de seus estados nação, sem que se perca a soberania e a identidade nacionais. Esta governança global se dá por meio de uma rede de associações entre estados, integradas – em níveis diversos – nas suas instituições e práticas.

Assim, o sistema atual de governação no nosso mundo não é centrado em torno do estado-nação, apesar de os estados não irem desaparecer de todo. A governação é realizada numa rede, de instituições políticas que partilham a soberania em vários graus, que se reconfigura a si própria numa geometria geopolítica variável. Denominei isto como conceito de Estado em rede. (CASTELLS, 2005: 26)

Como veremos de forma mais detalhada a seguir², este novo paradigma para a política em nível mundial, corresponde à influência das determinações de organismos internacionais nas dinâmicas da gestão das políticas culturais públicas em todo o mundo, a exemplo de dois argumentos decisivos para a emergência da *rede de valorização da expressividade afroalagoana* – a cidadania e a diversidade culturais – institucionalizados aqui como o desdobramento de sua institucionalização em nível global por meio das práticas discursivas, principalmente mas não só, da UNESCO.

As implicações do Estado em rede, decorrem de forma equivalente em relação à nova economia em rede. “Essa rede das redes de capital unifica e comanda centros específicos de acumulação capitalista, estruturando o

² Ver o diálogo com o conceito de *repertório discursivo Unesco* de Maia Alves, p. 65.

comportamento de capitalistas mediante sua submissão à rede global.” (CASTELLS, 1999: 570)

A reflexão sobre a divisão do trabalho na sociedade em rede alcança as mudanças nas dinâmicas de profissionalização da gestão e da atividade artística na *rede afroalagoana*, na medida em que ela intersecciona o mercado de bens simbólicos contemporâneos, ou a economia em rede. Os quatro grupos sociais segmentados teoricamente por Castells (1999) – classe superior (administradores e profissionais especializados); classe média (técnicos e artífices); classe média baixa (funcionários de vendas, administrativos e operadores); e classe inferior (mão de obra do setor de serviços e do setor rural) – encontram alguma correspondência na estratificação profissional da *rede afroalagoana*. Também aqui, as profissões de alta qualificação apresentaram uma tendência de crescimento maior e mais rapidamente que os próprios criadores e realizadores das outras classes.

Em suma, o conceito de rede de Castells, com foco na transformação qualitativa da experiência humana a partir das redes informacionais virtuais, atendem apenas parcialmente as demandas para a compreensão do fenômeno em questão no presente trabalho, principalmente por que aqui, a transformação qualitativa das experiências de parte da sociedade alagoana, se dá em função das interações sociais condicionadas pelas afinidades eletivas e interesses concorrentes dos sujeitos que se agrupam em torno de sua predileção com a afroalagoanidade, sendo estas interações interpessoais tanto presenciais quanto virtuais, mas que seu aspecto virtual não é o decisivo, nem o mais relevante. Mesmo que a *rede afroalagoana* seja vista como um movimento social contemporâneo, a internet aqui, na contramão do que Castells postula – talvez por ser uma rede que se localiza num ponto intermediário entre as redes do tipo informacional em um extremo e as redes rudimentares no outro –, não vai além da instrumentalidade.

Mas o papel da internet ultrapassa a instrumentalidade: ela cria as condições para uma forma de prática comum que permite a um movimento sem liderança sobreviver, deliberar, coordenar e expandir. Ela protege o movimento da repressão de seus espaços físicos liberados, mantendo a comunicação entre as pessoas do movimento e com a sociedade em geral na longa marcha da mudança social exigida para superar a dominação institucionalizada. (CASTELLS, 2013: 167)

Os constrangimentos que sofre a *rede afroalagoana* são questionados e parcialmente superados mais por meio das ferramentas do direito republicano e das mobilizações presenciais como manifestações públicas de protesto, do que a partir

da comunicação aberta da internet. A organização e efetivação da *rede afroalagoana* se dá por meio de reuniões e discussões presenciais³, capazes de acolher os sujeitos ambientados com as novas tecnologias e os sujeitos iletrados e/ou não capazes e/ou não disponíveis para o manejo destas. Segundo o depoimento de um gestor público da FMAC, uma das maiores dificuldades de mobilização para a organização de eventos de temática negra para que aja a frequência satisfatória é não poder fazer uso de comunicação eletrônica, como e-mail, por exemplo. “Se a gente não ligar, eles não ficam sabendo e não comparecem”.

O afroalagoano é tocado por transformações tecnológicas, mas não se realiza enquanto *homo digitalis*, antes é a materialidade dos corpos a estância última onde ele realiza sua interação em rede. A *rede afroalagoana* além de circular informação, destaca-se por sua estrutura flexível da articulação entre agências mutuamente condicionadas, que se efetiva prioritariamente a partir dos corpos dos agentes, fundamentadas no seu aspecto experiencial. É essencialmente uma rede presencial e que tem nas tecnologias de comunicação contemporâneas um, entre outros, meios de contato para mobilizar, organizar, deliberar, coordenar e decidir.

Passemos agora a um breve diálogo entre os conceitos de *figuração* (ou *configuração*⁴) e *poder* da sociologia figuracional de Norbert Elias (ELIAS, 1994a, 1994b e 2008, e ELIAS E SCOTSON, 2000), e os caracteres empíricos da rede que aqui foi identificada.

Para Norbert Elias, para uma compreensão mais clara das questões sociológicas, se fazia necessário a superação da dicotomia indivíduo/sociedade vigente na sociologia até então. Uma de suas contribuições para tal tarefa é o seu conceito de *figuração*.

O conceito de *figuração*, em contraposição, busca expressar a ideia de que a) os seres humanos são interdependentes, e apenas podem ser entendidos enquanto tais: suas vidas se desenrolam nas, e em grande parte

3 Cabe um estudo deste traço como uma a influência das tradições da transmissão oral de conhecimentos e da distribuição dos sujeitos na hierarquia social, onde os mais velhos ocupam posições superiores, seja na tradição dos imigrantes africanos seja na dos nativos.

4 “Há grande discussão nos grupos de sociólogos adeptos da sociologia de Norbert Elias a respeito do uso do termo *configuração* ou *figuração*. Essa questão não advém de problemas de tradução do alemão para o inglês; o próprio autor, cuja obra foi escrita em sua maior parte em inglês, utilizou ambos os termos. Em grande parte de sua obra, utiliza “*configuração*”, palavra escolhida com o principal objetivo de fazer face ao termo parsoniano “*sistema*”. Apenas mais tarde em sua carreira é que passou a questionar a palavra em si, não seu significado. O ponto que incomodava Elias é que, no latim, o prefixo *con* significa exatamente “*com*”, ou seja, se *figuração* (*figuration*) quer dizer padrão (em inglês, *pattern*), *con-figuração* (*configuration*) quereria dizer *com* padrão (*with pattern*). Entretanto, como o objetivo do autor era entender o padrão em si, o prefixo *con* passou a ser visto como redundante e ele passou a preferir o uso de *figuração*”. (LANDINI e PASSIANI, 2001 *apud* LANDINI, 2005).

são moldadas por, figurações sociais que formam uns com os outros; b) as figurações estão continuamente em fluxo, passando por mudanças de ordens diversas – algumas rápidas e efêmeras e outras mais lentas e profundas; c) os processos que ocorrem nessas figurações possuem dinâmicas próprias – dinâmicas nas quais razões individuais possuem um papel, mas não podem de forma alguma ser reduzidas a essas razões (Goudsblom e Mennell, 1998). De forma resumida, o termo figuração pode ser definido como “redes formadas por seres humanos interdependentes, com mudanças assimétricas na balança de poder” (Bentham van den Bergh, 1971 *apud* Mennell 1998: 252), enfatizando o caráter processual e dinâmico das redes criadas por indivíduos. (LANDINI, 2005)

Ou nas palavras do próprio autor:

A imagem do homem como “personalidade fechada” é substituída aqui pela de “personalidade aberta”, que possui um maior ou menor grau (mas nunca absoluto ou total) de autonomia face a de outras pessoas e que, na realidade, durante toda a vida e fundamentalmente orientada para outras pessoas e dependente delas. A rede de interdependências entre os seres humanos é o que os liga. Elas formam o nexa do que é aqui chamado configuração, ou seja, uma estrutura de pessoas mutuamente orientadas e dependentes. Uma vez que as pessoas são mais ou menos dependentes entre si, inicialmente por ação da natureza e mais tarde através da aprendizagem social, da educação, socialização e necessidades recíprocas socialmente geradas, elas existem, poderíamos nos arriscar a dizer, apenas como pluralidades, apenas como configurações. Este o motivo por que, conforme afirmado antes, não é particularmente frutífero conceber os homens à imagem do homem individual. Muito mais apropriado será conjecturar a imagem de numerosas pessoas interdependentes formando configurações (isto é, grupos ou sociedades de tipos diferentes) entre si. Vista deste ponto de vista básico, desaparece a cisão na visão tradicional do homem. O conceito de configuração foi introduzido exatamente porque expressa mais clara e inequivocamente o que chamamos de “sociedade” que os atuais instrumentos conceituais da sociologia, não sendo nem uma abstração de atributos de indivíduos que existem sem uma sociedade, nem um “sistema” ou “totalidade” para além dos indivíduos, mas a rede de interdependências por eles formada. (ELIAS, 1994: 249)

Como o próprio Elias (1980) destaca, o conceito de figuração pode ser aplicado tanto em sociedades formadas por um número infinito de pessoas quanto para grupos relativamente pequenos.

Um das figurações que Elias, em parceria com Scotson, investigou empiricamente foi a estabelecidos e *outsiders* (2000). A partir do que originalmente era uma investigação sobre a delinquência juvenil em uma cidade industrial da Inglaterra, de nome fictício Winston Parva, os autores exploram as relações de interdependência e dominação simbólica nesta sociedade. Nesta figuração, estabelecidos arrematam uma série de práticas para manter seus espaços de poder e prestígio, ainda que a diferença entre os grupos sociais em questão não possam ser identificadas por meio de categorias analíticas como classe, etnia, renda, etc. Antes, na própria teia de relações interdependentes que sujeitos neste

tipo de figuração estão imbricados é que se estabelece a dominação simbólica e o poder. Em Winston Parva, a diferença observada foi o tempo de residência na comunidade, a partir da qual os moradores antigos garantiam cargos importantes na comunidade por meio da coesão grupal, identificação coletiva e normas comuns, e os recém-chegados, na medida em que ameaçavam o estilo de vida e o equilíbrio de poder dos estabelecidos, eram estigmatizados. Segundo Erving Goffman

O estigma envolve não tanto um conjunto de indivíduos concretos que podem ser divididos em duas pilhas, a de estigmatizados e a de normais, quanto um processo social de dois papéis no qual cada indivíduo participa de ambos, pelo menos em algumas conexões e em algumas fases da vida. O normal e o estigmatizado não são pessoas, e sim perspectivas que são geradas em situações sociais durante os contatos mistos, em virtude de normas não cumpridas que provavelmente atuam sobre o encontro. (GOFFMAN, 1988: 149)

Elias e Scotson percebem que o status, entendido como um capital simbólico, constrói-se como peça fundamental no entendimento desta relação de dominação. Assim a construção da autoimagem de estabelecidos (humanamente superiores) e *outsiders* (humanamente inferiores), se dá pelo processo de generalização de atributos dos melhores e dos piores indivíduos de cada grupo respectivamente, os aspectos da identidade grupal também são constituintes da identidade pessoal, bem como a construção de fantasias enaltecedoras e depreciativas e barreiras emocionais entre os grupos. Estabelecidos e *outsiders* definem-se não por suas características, mas por desequilíbrios nas relações de poder entre os grupos nesta figuração.

Em uma figuração estabelecidos *outsiders*, como em Winston Parva, o estigma que os estabelecidos reproduziam dos *outsiders* transformava, em um movimento duplo, a imagem que *outsiders* tinham de si em geral. Pois “quando o diferencial de poder é muito grande, os grupos na posição de *outsiders* avaliam-se pela bitola de seus opressores. Em termos das normas de seus opressores, eles se consideram deficientes, se veem como tendo menos valor”. (ELIAS e SCOTSON, 2000: 28)

A posição que os indivíduos ocupam na estrutura social e a função que desempenham, para serem respeitados e valorizados, dependem da relação que estabelecem com a rede que os envolve. A maneira como o poder vai ocorrer depende, assim, das lutas e das tensões estabelecidas em tal rede de

interdependências. Da mesma maneira, os indivíduos criam esta figuração, mudando-a a partir do *habitus*.

Este tipo de dinâmica pode ser observada no projeto da *rede afroalagoana* de mudar o status da negritude, valorizando a expressividade vinculada a este universo simbólico, combatendo o estigma e ressignificando as marcas da negritude a partir da convicção da necessidade de uma mudança do espaço social das populações negras. Exemplo disto é a tentativa de alargar os parâmetros de beleza para que acolham a diversidade e principalmente os caracteres da fenotípiia associada à imagem negra. Em Maceió, o evento Encrespa Geral – que estimula o uso de cabelos crespos como uma forma de autoafirmação e afirmação da identidade que acontece em várias cidades ao redor do globo – já teve três edições realizadas, tendo sido coordenado localmente por Tamires Melo, que “Faz o trabalho de Assessoria dos Cachos e está com a "Oficina Cabelo e Identidade", além de organizar o "Encrespa Geral - Maceió", é uma das moderadoras do Grupo Cacheadas de Maceió. Defensora do cabelo natural, acredita na Transição Capilar como um movimento político⁵”.

Assim, pois, é por meio do *habitus*, ou melhor dizendo, da mudança do *habitus* que as lutas simbólicas se dão na *rede afroalagoana*.

O poder, ou as relações de poder, para Elias atendem a esta mesma lógica. Toda relação humana, segundo ele, envolve poder, sendo este observado não como uma força estabelecida e estática, mas sim imprescindivelmente relacional. De tal modo, a compreensão de uma figuração na qual os sujeitos são interdependentes deve passar necessariamente pela observação do poder que um exerce sobre o outro.

[O equilíbrio de poder] Constitui um elemento integral de todas as relações humanas. Este é o modo como deveríamos ler os modelos que se seguem. Também deveríamos ter presente que o equilíbrio de poder, tal como de um modo geral as relações humanas, é, pelo menos, bipolar e, usualmente, multipolar. Os modelos poderão ajudar relativamente a uma melhor compreensão do tal equilíbrio de poder, não como uma ocorrência extraordinária mas como uma ocorrência quotidiana. [...] Porém, sejam grandes ou pequenas as diferenças de poder, o equilíbrio de poder está sempre presente onde quer que haja uma interdependência funcional entre pessoas. [...] O poder não é um amuleto que um indivíduo possua e outro não; é uma característica estrutural das relações humanas – de todas as relações humanas.(ELIAS, 2008:81-82)

5 Informações reproduzidas de seu blog *Cabeleira Crespa*, disponível em <<http://www.cabeleiracrespa.com/>>. Acesso em: janeiro de 2015.

O poder pode ser identificado quando existem grupos ou indivíduos que “podem reter ou monopolizar aquilo que os outros necessitam, como por exemplo, comida, amor, segurança, conhecimento, etc. Portanto, quanto maior as necessidades desses últimos, maior é a proporção de poder que detêm os primeiros” (ELIAS, 1994b: 53).

Elias observa ainda que a psicogênese (transformações na estrutura da personalidade do ser individual) e a sociogênese (transformações nas estruturas das sociedades) estão mais implicadas e imbricadas do que se supõe. Em *O processo civilizador*, Elias afirma que “a psicogênese do que constitui o adulto na sociedade civilizada não pode, por isso mesmo, ser compreendida se estudada independentemente da sociogênese de nossa ‘civilização’” (ELIAS, 1994: 15).

Tendo em vista a compreensão relacional do poder, não é que só agora os indivíduos estejam interessados e se sintam aptos a barganham sua legitimidade, mas que a emergência da *rede afroalagoana* só foi possível a partir de alterações gradativas na estrutura social que mudaram o status da questão, pois “o palco dos conflitos e tensões psicológicos individuais era ligado ao dos conflitos e tensões sociais”. (ELIAS e SCOTSON, 2000: 149). A emergência da *rede afroalagoana* pode ser interpretada como uma resposta, uma reação à figuração estabelecidos *outsiders*, uma mudança no *habitus* a fim de alterar uma figuração social. Como resposta a seu status de *outsiders*, os agentes da *rede afroalagoana* convergem seus esforços para a mudança de suas autoimagem e autoestima, tal como destaca Norbert Elias (1994), a psicogênese está em interdependência com a sociogênese das relações raciais em Alagoas.

Para compreender e assimilar estas alterações gradativas na estrutura social, o que corresponde a uma alteração na figuração, nos faz considerar que existem interdependências humanas não intencionais na base de todas as interações intencionais. Da interdependência das ações de muitas pessoas podem emergir consequências sociais que ninguém planejou ou pensou antecipadamente. A compreensão, ou o controle, desse processo pode vir quanto mais as pessoas se afastarem de sua própria teia e entrarem mais nas estruturas que transformam a dinâmica do jogo. Pois “toda a configuração relativamente complexa, relativamente diferenciada e altamente integrada deve ser precedida e deve surgir de configurações relativamente menos complexas, menos diferenciadas e menos integradas” (ELIAS e SCOTSON, 2000: 177).

Em suma, principalmente mas não só por meio dos conceitos de figuração e poder, a sociologia figuracional pode aprofundar a compreensão das dinâmicas de cooperação e conflito que gestam a balança de poder interna da figuração da *rede afroalagoana*, mesmo que ela não atenda a uma relação dicotômica como a figuração estabelecidos e *outsiders*, por exemplo. Já em relação a emergência da rede na arena pública local, tendo em vista a validade que categorias como classe social e caracteres étnicos, por exemplo, para a estigmatização das populações negras no Brasil, este tipo de figuração lança luz sobre estratégias para a manutenção do *status quo*, mas exclui elementos analíticos essenciais para as relações raciais aqui postas. Mais que uma figuração estabelecidos e *outsiders*, a *rede afroalagoana* apresenta uma figuração multireferencial e multinivelada, centrada não em sujeitos, mas em torno de argumentos mobilizadores.

Como para as populações negras e mestiças em Alagoas há uma coincidência do estigma e as condições sociais precárias, a dominação econômica traz correspondências e se transfigura em dominação simbólica. As transformações sociais cujos afroalagoanos são os principais artífices e beneficiários abriram a possibilidade de elaboração simbólica de seus valores e interesses na esfera pública local. Como Elias (1994) destaca, a partir do processo civilizador das sociedades ocidentais, as pulsões de agressividade são realocadas nas disputas simbólicas, a guerra, antes preferencialmente física, agora está na construção de argumentos socialmente legítimos que garantam a dignidade das aspirações da rede, não necessariamente na posse de capital econômico, mas na posse de atributos valorativos sobre a legitimidade da alteração das relações raciais – para o “negro de alma branca” se contrapõe o “branco de alma negra”.

O maior limite que se estabelece para a utilização da sociologia figuracional de Elias, no tocante a emergência da *rede afroalagoana*, é a dificuldade de estabelecer uma compreensão clara para a relação entre as diversas instâncias e múltiplas figurações em que nos envolvemos, a exemplo das várias figurações que, nos diversos níveis da *rede afroalagoana*, se sobrepõem e se implicam mutuamente, visto o que autores como Castells e Hall destacam na complexa, e não raro contraditória, constituição das identidades contemporâneas. O que também Mike Featherstone observa no entanto a partir dos paradigmas do pós-modernismo e pós-colonialismo:

O pós-modernismo e o pós-colonialismo têm apontado para o problema da complexidade cultural e do relevo cada vez maior da cultura na vida social através da maior produção, mistura e sincretismo das culturas que, antigamente, eram mantidas separadas firmemente ligadas a relacionamentos sociais. (FEATHERSTONE, 1997. p.29)

À guisa de síntese, a partir de um conhecimento a priori e do diálogo entre este e as teorizações destacadas acima, foi desenvolvida uma ferramenta teórica, um conceito de rede que corresponde às dinâmicas próprias do fenômeno aqui tratado.

Assim sendo, uma rede pode ser definida como uma configuração social, formal ou não, que trata de relações entre agências interligadas pela coincidência em determinados interesses, valores e predileções éticas e/ou estéticas centrais, e que, ao divergir na estratégia para o alcance de objetivos imediatos e/ou periféricos, se dividem em núcleos de cooperação que concorrem entre si pela legitimidade de falar em nome dos demais.

A cooperação em uma rede pode se dar em uma associação duradoura, em termos pactuados, ou ser estabelecida em função de uma oportunidade de ganho mútuo ou ainda da chance de se evitar um dano implicado na associação com outros sujeitos ou no isolamento.

Em relação aos níveis de poder e decisão, agentes que disputam em um nível mais baixo, podem e tendem a cooperar para alcançar mais autoridade e influência em um nível mais elevado de disputa. O nível de poder de um agente ou núcleo de cooperação está diretamente implicado na capacidade de condicionamento e coerção das outras agências e núcleos. A cooperação e o conflito também podem se dar em função do valor que se atribui ao interesse central de uma rede, ou seja, a partir de que referencial se estabelece o sentido e o significado e qual o mérito e importância atribuídos a questão que os aproxima.

Uma rede pode ser institucionalizada a partir da formalização de seu regimento e de seu centro de coordenação, ou se manter informal, com regras tácitas, elásticas e circunstanciais.

Em sua totalidade, uma rede estabelece um padrão de interesses, a articulação e a inevitável imbricação das ações, sua estrutura faz com os sujeitos gerem consequências na rede para além de sua ação e interesse imediatos, e portanto, precisem levar em consideração a ação dos sujeitos concorrentes. Quanto

mais alto o agente está em relação ao nível de poder, maior é a amplitude e o efeito de suas ações.

Cabe ainda aqui uma ressalva para destacar a questão da autopercepção e da reflexividade dos integrantes da *rede afroalagoana* sobre a própria existência desta. Como veremos com mais detalhes a frente, a invenção de tradições é um aspecto chave para compreender o tipo de e o aprofundamento da reflexividade na rede. Dito isto, como destaca Anthony Giddens (2012), um aspecto da institucionalização da modernidade – cenário determinante para a emergência da *rede de valorização da expressividade afroalagoana* – é a reflexividade cada vez maior, cada vez mais contraditória e/ou polifônica, e cada vez menos capaz de apontar com convicção e clareza novos rumos; é esta mesma reflexividade que destradicionaliza os modos de vida, na medida em que mantêm algumas de suas bases normativas:

Um universo social de reflexividade expandida é um universo marcado pela redescoberta da tradição tanto quanto da sua dissolução; e pela destruição frequentemente excêntrica daquilo que, durante algum tempo, pareceu serem tendências estabelecidas. (GIDDENS, 2012: 274).

No presente fenômeno, mesmo que reflexividade esteja presente em diversas dimensões da *rede afroalagoana*, *rede* não é uma categoria nativa, visto que seus agentes não declaram suas ações articuladas como ações em rede ou ações da *rede afroalagoana*, nem, na maior parte dos casos, racionalizam o efeito e a interdependência de suas ações com a de outros sujeitos para além dos possíveis ganhos e danos. Muito, nas palavras dos próprios agentes, em função de não haver um movimento e uma agenda unificados e coordenados de forma central – o que, como aqui posto conceitualmente, descaracterizaria a rede enquanto tal.

2.2 A invenção de tradições

Outra ferramenta teórica fundamental à análise realizada no presente estudo, é o conceito de *invenção das tradições* do historiador Eric Hobsbawm (1997). Ferramenta a partir da qual serão observadas a assimilação e a instrumentalização de elementos históricos de Alagoas como emblemas da expressividade afroalagoana e como argumentos mobilizadores das ações da rede, bem como nos será útil para a compreensão de como o nível de incorporação e corporificação

destas tradições inventadas servem como princípio distintivo entre os agentes da *rede afroalagoana*.

Por “tradição inventada” entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado. (HOBSBAWM, 1997: 9)

Segundo o historiador, há diferenças entre costume, convenção e tradição. Costume se diferencia de tradição por se estabelecer na repetição, já convenção e tradição se diferenciam pela função simbólica, visto que convenção tem uma justificativa técnica e tradição, uma ideológica. Tradições inventadas “são reações a situações novas que ou assumem a forma de referência a situações anteriores, ou estabelecem seu próprio passado através da repetição quase que obrigatória” (1997: 10)

Provavelmente, não há lugar nem tempo investigados pelos historiadores onde não haja ocorrido a “invenção” de tradições neste sentido. Contudo, espera-se que ela ocorra com mais frequência quando uma transformação rápida da sociedade debilita ou destrói os padrões sociais para os quais as “velhas” tradições foram feitas, produzindo novos padrões com os quais essas tradições são incompatíveis; quando as velhas tradições, juntamente com seus promotores e divulgadores institucionais, dão mostras de haver perdido grande parte da capacidade de adaptação e flexibilidade; ou quando são eliminados de outras formas. Em suma, inventam-se novas tradições quando ocorrem transformações suficientemente amplas e rápidas tanto do lado da demanda quanto da oferta. (HOBSBAWM, 1997: 12)

Em relação à *rede afroalagoana*, é difícil postular sobre a ordem cronológica de transformações e invenções de tradições, isto se se levar em consideração que há transformações que antecedem e demandam invenções, e há invenções que antecedem e demandam transformações. O que se pode afirmar com a devida fidelidade aos fatos é que transformações e invenções se sucedem ciclicamente – mesmo que não haja regularidade na amplitude e na dimensão temporal destes ciclos, dito de outro modo, mesmo que não haja leis para reger este movimento.

Hobsbawm nos dá alguns indícios do lugar estratégico da novidade na invenção de tradições. Mesmo quando falamos de práticas genuinamente antigas, observa-se uma ruptura de sua continuidade, há sempre a inovação no manejo simbólico destas. “Não nos cabe analisar até que ponto as novas tradições podem lançar mão de velhos elementos, até que ponto elas podem ser forçadas a inventar

novos acessórios ou linguagens, ou a ampliar o velho vocabulário simbólico”. (HOBSBAWM, 1997:15).

Fica claro que, de acordo com Eric Hobsbawm, práticas relativamente recentes podem ser institucionalizadas como tradicionais. “Mas também estamos diante de tradições inventadas quando práticas tradicionais existentes são modificadas, ritualizadas e institucionalizadas para servir a determinados propósitos”. (HOBSBAWM, 1997:14). Pela forte influência dos caracteres religiosos das comunidades tradicionais de terreiros nas dinâmicas expressivas da *rede afroalagoana*, podemos ver um exemplo desta operacionalização de práticas tradicionais quando a pureza do vínculo com a África da linha/nação nagô é manejada como elemento distintivo entre os terreiros, ora de maneira positiva, ora negativa⁶.

Hobsbawm destaca que “[...] a força e a adaptabilidade das tradições genuínas não devem ser confundidas com a invenção das tradições”. (1997:16).

Pode-se observar uma nítida diferença entre as práticas antigas e as inventadas. As primeiras eram práticas sociais específicas e altamente coercivas, enquanto as últimas tendiam a ser bastante gerais e vagas quanto à natureza dos valores, direitos e obrigações que procuravam inculcar nos membros de um determinado grupo. [...] Parece que o elemento crucial foi a invenção de sinais de associação a uma agremiação que continham toda uma carga simbólica e emocional, ao invés da criação de estatutos e do estabelecimento de objetivos de associação. (HOBSBAWM, 1997:19)

Esta distinção, sobretudo necessária, tem um limite tênue no que tange às tradições arregimentadas na *rede afroalagoana*. É imprescindível uma cuidadosa investigação para que se possa determinar quais são as tradições genuínas em um cenário onde práticas que foram censuradas durante séculos só de forma lenta e desigual ganham espaços legítimos de expressão pública.

Diante de tais circunstâncias, algumas práticas tradicionais são atualizadas diante das interações com os novos espaços de expressão pública e outras são inventadas no sentido a que se refere Hobsbawm. Ultrapassa os objetivos da presente pesquisa estabelecer critérios para a distinção entre as tradições genuínas

⁶ Em *Mapeando o Xangô: notas sobre mobilidade espacial e dinâmica simbólica nos terreiros afro-brasileiros em Maceió*, CAVALCANTI e ROGÉRIO (2008) trazem um estudo histórico-comparativo da localização espaço-temporal dos terreiros em Maceió em três situações: à época do “quebra de 1912”, com as informações publicadas em 1959 relativas ao ano de 1951; com dados do projeto “Mapeamento dos sítios e monumentos negros de Alagoas”, de 1988 e com dados do Mapeamento dos terreiros de Maceió, de 2007. A partir do resgate destes três momentos, eles apontam a sazonalidade do prestígio da nação *nagô* e de seu índice de pureza do vínculo com a religiosidade africana.

e as tradições inventadas na *rede afroalagoana*, o que não deprecia a importância da questão. Aqui cabe antes analisar o impacto das tradições no rearranjo das estruturas sociais locais, em seus aspectos materiais e simbólicos e, com o auxílio das elucidações teóricas de Hobsbawm, a conversão destas em um instrumento de proposição de novos valores.

A importância dos grupos intelectuais para a invenção de tradições que corroboram a emergência da *rede afroalagoana* é central, visto que estes grupos detêm as condições para reelaborar as narrativas da história.

O elemento de invenção é particularmente nítido neste caso, já que a história que se tornou parte do cabedal de conhecimento ou ideologia da nação, Estado ou movimento não corresponde ao que foi realmente conservado na memória popular, mas àquilo que realmente foi **selecionado, escrito, descrito, popularizado e institucionalizado por quem estava encarregado de fazê-lo**. (HOBSBAWM, 1997:21 – grifo nosso)

Dentre as teorizações do historiador, cabe nos ainda fazer menção ao que Hobsbawm aponta como as categorias e funções das tradições inventadas. Segundo ele, as tradições inventadas podem ser de três categorias: a) as que servem para condicionar a admissão a grupos e para respaldar a coesão social; b) as que funcionam como instrumento legitimador de instituições, *status* e relações de autoridade; e c) as que abarcar as tradições que forjam e/ou solidificam sistemas de valores e padrões de comportamento (HOBSBAWM, 1997: 17). As tradições inventadas na *rede afroalagoana* atendem a estas três categorias de forma cumulativa.

Como é o caso da invenção do Quebra de Xangô de 1912⁷, evento que ao ser interpretado pela produção científica da pesquisa social local como um condicionante para as limitações da expressão pública de performances afroalagoanas, hipótese que, em certa medida, passa a explicar a migração dos caracteres da cultura das populações negras para o universo das manifestações da cultura popular – ao que seriam incorporados e, em relação à opinião pública, expurgados de sua carga depreciativa.

Se antes os elementos negros que permeavam as expressões da cultura popular e do folclore precisavam ser omitidos enquanto tal, ou ainda, se havia uma pressão social para a omissão do vínculo de determinados elementos éticos e estéticos da cultura popular com a expressividade afroalagoana – elementos tais

7 Que será vista em mais detalhes no terceiro item do terceiro capítulo deste trabalho, p. 135.

como o batuque, as toadas, as cores, o repertório de movimentos corporais, a tradição oral, a inclinação comunitária, etc. –, com a invenção desta tradição tal vínculo ganha novo significado e passa a servir como a) parâmetro para a admissão de novos afroalagoanos, b) para forjar novas relações de poder da expressividade afroalagoana na esfera pública e c) para estabelecer um sistema de valores e padrões de comportamento.

A partir de então, tanto se fragilizam as coerções sociais para a omissão da face negra da cultura popular em Alagoas, como os sujeitos e grupos que compõem a *rede afroalagoana* agem prática e discursivamente para assimilar e incorporar as manifestações da cultura popular ao universo negro de Alagoas. Com a invenção do Quebra de Xangô de 1912, a experimentação e o discurso de valorização estimulam o surgimento e a manutenção de maracatus, afoxés, grupos percussivos de samba reggae e de ritmos oriundos do candomblé e da umbanda, cocos, cirandas, bois, emboladas, grupos de capoeira, de *hip-hop*, de literatura de cordel, de dança e teatro. “Isso porque toda tradição inventada, na medida do possível, utiliza a história como legitimadora das ações e como cimento da coesão grupal” (HOBBSAWM, 1997: 21).

2.3 O auxílio das teorias simbólicas

O estudo das teorias simbólicas é um campo de investigação cada vez mais caro às ciências sociais, ao qual um gama extensa de pesquisadores se dedicaram e se dedicam. A seguir foram elencados alguns conceitos que serão de grande auxílio para a compreensão de algumas dinâmicas simbólicas e de poder na *rede afroalagoana*.

Da vasta produção intelectual de Pierre Bourdieu sobre a dimensão simbólica da interação social, tomaremos de empréstimo alguns de suas reflexões centrais, entre as quais, as sobre os sistemas simbólicos e as dinâmicas do poder, das lutas e da violência simbólica, bem como noções que embasam estas reflexões como as de capital, *habitus*, campo e espaços sociais.

Para o sociólogo francês, os padrões simbólicos são objetos para o poder, isto porque sua função de integração social é tanto de ordem lógica, quanto de ordem moral – normativa em relação às práticas sociais. Os símbolos cumprem esta

função enquanto instrumentos de conhecimento e de comunicação, possibilitando o consenso sobre o sentido da realidade, que é a condição para seu efeito normativo.

Os sistemas simbólicos a que Bourdieu se refere, são tanto estruturas estruturantes, ou seja, instrumentos de conhecimento e de construção do mundo objetivo – aqui o conhecimento tem um aspecto ativo, e sua significação se dá pelo consenso entre os agentes; quanto são estruturas estruturadas, possuem lógicas inerentes passíveis de uma análise estrutural, produto da comunicação; assim como são instrumentos de dominação – por meio do poder de propagação de ideologias, poder este disputado pelos corpos de especialistas para o monopólio da produção simbólica legítima. Bourdieu ressalta que “os sistemas simbólicos, como instrumentos de conhecimento e comunicação, só podem exercer um poder estruturante porque são estruturados” (BOURDIEU, 1989, p. 9)

O poder simbólico é “esse poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem” (BOURDIEU, 1989: 7-8), e é disputado entre os agentes e grupos para que estes estabeleçam um sentido de orientação para a realidade, transformando o seu senso em consenso, ou seja, a *doxa*. Pois o poder simbólico é um “poder quase mágico que permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela força (física ou econômica), graças ao efeito específico de mobilização, só se exerce se for reconhecido, quer dizer, ignorado como arbitrário”. (BOURDIEU, 1989:14).

Tanto interações quanto conflitos se dão por meio das lutas simbólicas, onde os agentes podem cooperar ou disputar o direito de legitimar seu sentido de mundo. Estas lutas simbólicas estão duplamente condicionadas: tanto pelas disputas e cooperações dentro dos campos, como pelas disputas desse campo com os demais no espaço social.

As dinâmicas de interação e conflito da *rede afroalagoana* também se dão por meio de lutas simbólicas, visto que quando os agentes se reúnem em torno de uma interpretação do sentido de mundo, eles disputam para que tal sentido se legitime. Seja na luta com outras temáticas concorrentes como no caso da cooperação entre os grupos da *rede afroalagoana* para a efetivação do feriado do dia 20 de novembro, reservado a celebração da memória do Quilombo dos Palmares como representação do respeito à consciência negra em Alagoas, seja internamente, quando determinados grupos convergem e determinados grupos divergem na escolha de que tipo de ação, ou conjunto de ações, é mais adequado para tal celebração.

Para Bourdieu, a análise da sociedade a partir das lutas simbólicas, em especial quanto ao consumo cultural, é uma crítica à naturalização do gosto, segundo ele, “deve ser superado o objetivismo provisório que, ao tratar os fatos sociais como coisas, reifica o que ele descreve” (BOURDIEU, 2007: 229). Nestes embates, quanto mais inconsciente forem as estratégias de distinção, mais são eficazes, isto porque “a própria luta produz, assim, os efeitos propícios a dissimular a própria existência da luta” (BOURDIEU, 2007: 234).

A possibilidade de imposição de uma definição de mundo é disputada pelas classes e frações de classe nas lutas simbólicas. A efetivação desta imposição Bourdieu chama de violência simbólica (BOURDIEU, 1989: 11). As condições sociais da produção e circulação de tais ideologias também estão sujeitas à disputas pelo monopólio da competência tanto internamente nos campos, entre os especialistas, quanto em relação o restante da sociedade.

Para apoiar suas reflexões sobre as dinâmicas simbólicas, Bourdieu propõe uma espécie de rompimento e atualização do termo capital da tradição marxista da teoria social, segundo o qual capital deixa de ser uma categoria estática e determinada apenas pela posse econômica para ser definida enquanto uma categoria em fluxo que trata da relação entre várias espécies de capital (econômico, cultural, social, incorporado, etc.).

Com isso, ele pretende romper com a propensão em privilegiar a classe teórica, construída pelo cientista, como um grupo efetivamente mobilizado, ao que substitui pela observação das relações; rompe com a análise que reduz o espaço social multidimensional à sua dimensão econômica; e rompe com o objetivismo, que, segundo ele, ignora as lutas simbólicas e a hierarquia de cada um dos campos sociais.

Cada sujeito ou grupo social, possuiria assim, um volume global de capital, uma estrutura de capitais definida por operações – baseadas no modelo econômico – de conversão e reconversão destes para a determinação de sua distribuição na topologia das classes sociais, visto que “a maior parte do consumo cultural implica um custo econômico” (BOURDIEU, 2007: 111) e o capital cultural pode ser uma das condições de acesso ao controle de capital econômico – as profissões mais bem remuneradas são as que precisam de uma formação escolar mais extensa articulada ao domínio de códigos culturais.

Seria possível construir um esquema semelhante para cada uma das espécies de capital possuído na origem e no momento da observação (capital econômico, cultural, social) e, em seguida, definir o universo dos casos possíveis da relação entre o capital de origem (definido em seu volume e estrutura) e o capital de chegada caracterizado do mesmo modo (assim, teríamos, por exemplo, os indivíduos que estão em declínio em relação a todas as espécies de capital ou em declínio em relação a uma só espécie e em ascensão para as outras – reconversão, etc.). Basta apurar, suficientemente, a análise das espécies de capital (opondo, por exemplo, no interior do capital cultural, subespécies, tais como o capital literário, científico e jurídico econômico) ou a análise dos níveis para encontrar, de novo, em toda a sua complexidade, assim como em sua multiplicidade quase infinita, cada um dos casos empiricamente constatados. (BOURDIEU, 2007: 79)

Ainda sobre conversão de capitais, segundo Bourdieu, a mobilidade dos atores sociais por meio das conversões entre capitais podem se dar de forma vertical (ascensão ou declínio de uma classe para outra) ou horizontal (quando um capital de uma espécie se converte em um outro tipo), sendo equivocada a representação da hierarquia social unidimensional.

A projeção sobre um único eixo pressuposto na construção da série contínua, linear, homogênea e unidimensional a qual, habitualmente, é identificada a hierarquia social, implica uma operação extremamente difícil – e arriscada, em particular, quando é inconsciente –, consistindo em reduzir as diferentes espécies de capital a um padrão único e em avaliar, por exemplo, com a mesma bitola, a oposição entre empresários da indústria e professores do secundário (ou artesãos e professores primários) e a oposição entre empresários e operários (ou quadros superiores e empregados). Esta operação abstrata encontra um fundamento objetivo na possibilidade, continuamente oferecida, de converter uma espécie de capital em uma outra – a taxas variáveis de conversão, segundo os momentos, ou seja, segundo o estado da relação de força entre os detentores das diferentes espécies. (BOURDIEU, 2007: 115)

O seu conceito de *habitus*, em sua gênese, parte da recusa de uma série de alternativas para a investigação científica, quer sejam a oposição entre consciência e inconsciente, entre o finalismo e mecanicismo, e o próprio estruturalismo. Assim, o *habitus* trata de uma espécie de razão entre as determinações culturais e as predileções subjetivas que se inscreve na ação e no corpo dos indivíduos.

Em relação à prática dos indivíduos, as implicações da condição de classe e condicionamentos sociais podem ser interpretadas pela seguinte fórmula “[(*habitus*) (capital)] + campo = prática” (BOURDIEU, 2007: 97). Ou seja, a prática é o resultado as disposições incorporadas articuladas ao capital dos agentes em relação a sua posição relativa no campo.

Quanto ao conceito de campo, ele emerge como uma tentativa de fugir tanto da interpretação interna e quanto da explicação externa dos fenômenos sociais. Estas posturas, tendem a ignorar que o “campo de produção como espaço social de relações objetivas”. (BOURDIEU, 1989, p. 64). Bourdieu define campos sociais como aspectos da sociedade que possuem certa autonomia em relação ao seu conjunto, e que possuem sistemas simbólicos específicos a exemplo da religião, a arte, a língua, entre outros. Para ele, “o limite do campo é o limite dos seus efeitos ou, em outro sentido, um agente ou instituição faz parte de um campo na medida em que nele sofre efeitos ou que nele os produz”. (BOURDIEU, 1989, p. 31).

Partindo destas chaves teóricas, ele desloca o foco dos discursos – tomados como matrizes reais das práticas –, para as próprias práticas. Fazendo isto, evita reduzir os agentes ao papel de executantes, vítimas ou cúmplices, representantes, de instituições. Em clara crítica à teoria marxista, ele segue; quanto às instituições, sua racionalidade e efeitos previstos e imprevistos, Bourdieu afirma não ser possível atribuir a sua razão de ser e de seus efeitos sociais à vontade de um indivíduo ou grupo, antes esta razão é o produto da interação destes em um campo de forças antagonistas ou complementares, o que define e redefine incessantemente a realidade das instituições e seus efeitos sociais, deliberados ou não.

O mundo social está assim povoado de instituições que ninguém concebeu nem quis, cujos “responsáveis” aparentes não só não sabem dizer – nem mesmo mais tarde, graças à ilusão retrospectiva, como se “inventou a fórmula”, – como também se surpreendem que elas possam existir como existem, tão bem adaptadas a fins nunca formulados expressamente pelos seus fundadores. (BOURDIEU, 1989: 92-3)

Em suas considerações sobre o espaço social, as posições dos agentes e dos grupos se determinam são relativas na topologia social, ou seja, se definem em relação às posições vizinhas.

O espaço de interação é o lugar da atualização da interseção entre os diferentes campos. Os agentes na sua luta para imporem o veredito imparcial, quer dizer, para fazerem reconhecer a sua visão como objetiva, dispõe de forças que dependem da sua pertença a campos objetivamente hierarquizados e da sua posição nos campos respectivos. (BOURDIEU, 1989: 55)

Segundo sua teoria, a posição relativa do agente no espaço social é definida em três dimensões das diferenças: a) diferenças primárias: em relação ao volume global de capital (capitais econômico, cultural e social), o que corresponde às “grandes classes sociais”; b) diferenças secundárias: na articulação das estruturas

patrimoniais dos tipos de capital; e c) diferenças terciárias: que dizem respeito ao *habitus* de cada indivíduo, ao seu estilo de vida. (BOURDIEU, 2007)

Sobre a definição para as regiões, Bourdieu ressalta que elas são fundamentalmente sociais. “Ninguém poderia hoje sustentar que existem critérios capazes de fundamentar classificações naturais em regiões naturais, separadas por fronteiras naturais.” (BOURDIEU, 1989: 114). O espaço geográfico guarda uma correspondência com a hierarquia social:

Dito em outras palavras, a distância social real de um grupo a determinados bens deve integrar a distância geográfica que, por sua vez, depende da distribuição do grupo no espaço e, mais precisamente, de sua distribuição em relação ao ‘núcleo dos valores’ econômicos e culturais. (BOURDIEU, 2007: 114)

O que nos levar a pensar em, no caso de não haver critérios naturais, quais seriam os critérios sociais? O autor considera que percepção e classificação estão imbricadas neste processo de estabelecimento de fronteiras regionais. Fazer com que estas classificações sejam legitimadas na esfera pública, ou seja, dar a experiências individuais uma existência pública e coletiva, oficializar a existência de algo implícito, é um poder social considerável. Esse poder de nomeação mobiliza o capital simbólico que os agentes acumularam de lutas simbólicas anteriores, o domínio sobre o conhecimento instituído e seus títulos.

O espaço social de interação pode ser comparado a um mercado linguístico, onde o poder de nomeação é regulado por uma lógica interna. A nomeação oficial, é regulada pelo Estado, que detém o monopólio da violência simbólica legítima. E “a força simbólica das partes envolvidas nesta luta nunca é completamente independente da sua posição no jogo”. (BOURDIEU, 1989: 150). O processo de tombamento da Serra da Barriga⁸, em União dos Palmares, é exemplo desta possibilidade de criar espaços sociais sem a alteração dos espaços geográficos.

As lutas a respeito da identidade étnica ou regional, quer dizer, a respeito de propriedades (estigmas ou emblemas) ligadas à origem através do lugar de origem e dos sinais duradouros que lhes são correlativos, como o sotaque, são um caso particular das lutas das classificações, lutas pelo monopólio de fazer ver e fazer crer, de dar a conhecer e de fazer reconhecer, de impor a definição legítima das divisões do mundo social e, por este meio, de fazer e de desfazer grupos. (BOURDIEU, 1989: 113)

⁸ A hipótese de que a Serra da Barriga (ou Serra do Barriga) foi a localização do Quilombo dos Palmares é defendida por vários e historiadores e é amplamente difundida, tida como fato pelo senso comum. Veremos com mais detalhes o processo de tombamento e de criação do Parque Memorial Quilombo dos Palmares, no terceiro capítulo deste trabalho, *A invenção de Palmares*.

Tendo em vista estes apontamentos, a possibilidade da emergência e visibilidade da expressividade negra em Alagoas tende a se relacionar ao fato de que as mudanças nas configurações sociais permitiram a acumulação de capitais e a ascensão de sujeitos que estavam, e em certa medida se mantém, à margem.

Ao considerar a ampliação do acesso da população à educação formal em Alagoas (dentro desta, os agentes da *rede afroalagoana*, que historicamente ficaram às margens dos benefícios do projeto de estado de bem-estar social brasileiro), observa-se que a partir deste acesso à escola, os agentes da rede recebem um incremento de seu capital escolar, uma série de conhecimentos é incorporado pelos cidadãos, tanto para a possibilidade da mobilidade profissional e sua conseqüente acumulação de capital econômico, e no manejo de conhecimentos sobre as modalidades e os meios de acessos aos direitos do cidadão em um estado republicano.

Mas a mobilidade entre as classes e frações de classe depende da posse de capital econômico, na medida que possibilita a sua conversão em poder. (BOURDIEU, 2013: 322). Pois os efeitos da escolarização cumprem um papel determinante na reprodução cultural e na reprodução social, “o sistema de ensino oferece [contribuição] com vistas à reprodução da estrutura de relações de força e das relações simbólicas entre as classes, contribuindo assim para a reprodução da estrutura da distribuição do capital cultural entre as classes” (BOURDIEU, 2013: 295).

A escolarização massiva e a feminização da educação na Europa – foco da investigação de Bourdieu mas que em maior ou menor grau trata de um fenômeno das sociedades ocidentais modernas –, refletem numa alteração estrutural nas lutas pela concorrência dos postos de trabalho e possibilidade de ascensão social: a mudança nos critérios de ascensão para um único critério, o da exclusão, que mantém a ordem estabelecida.

Aos princípios de seleção, de inclusão e de exclusão, baseados em uma pluralidade de critérios mais ou menos estreitamente associados entre si e, quase sempre, implícitos, ele cede o lugar a uma operação institucionalizada, portanto, consciente e organizada, de segregação e de discriminação, baseada em um único critério – nenhuma mulher, nem judeu ou negro – que evita qualquer falha da classificação. (BOURDIEU, 2007: 156)

A interação social por meio de símbolos também é um tema relevante para a produção teórica de Norbert Elias (1994a, 1994b, 1998, 2002 e 2008). Para ele, os

padrões simbólicos devem ser considerados em sua relação triangular entre os padrões sonoros como dados físicos, como dados simbólicos de compreensão compartilhada e os objetos que esses representam.

A capacidade humana de desenvolver símbolos para a representação e orientação no mundo, e para a comunicação permitem a transmissão intergeracional e o compartilhamento de um fundo acumulado de conhecimento, o que Elias considera um salto na evolução, possível pela combinação de aptidões físicas e desenvolvimento social. Para ele, os símbolos são a quinta dimensão da orientação humana.

Elas [as pessoas] continuam a estar localizadas nas quatro dimensões do espaço-tempo, à semelhança de todos os fatos pré-humanos, mas estão, além disso, localizadas também numa quinta dimensão, a dos símbolos, que servem aos seres humanos como meio de comunicação e identificação. Elas vivem num mundo em que tudo, incluindo todos os eventuais locutores, pode, e entre os seres vivos deve, ser representado através de padrões sonoros específicos com uma função simbólica; ou seja, elas tornam-se sujeitos e objetos de uma comunicação simbólica. [...] Assim, num diálogo, as pessoas podem ser localizadas por meio de símbolos apropriados enquanto pessoas tetradimensionais no espaço e no tempo e também como pessoas sociais, existindo também numa quinta dimensão através de um pronome pessoal e de uma série de outros indicadores simbólicos de posições dessa dimensão. (ELIAS, 2002: 47-8)

Esta perspectiva concilia a compreensão biológica e a social, eliminando a oposição entre os termos natureza e cultura. A complexificação do conhecimento humano é dependente dos símbolos. E esta compreensão se distancia do modelo de ser humano que as ciências operam.

Há a natureza, há a cultura, há o conhecimento, científico ou de outro tipo, há a política, a economia e todos os símbolos abrangentes da linguagem, mas o modo como todos eles são coerentes entre si é uma questão que raramente é colocada e que, quase nunca, recebe uma resposta. No entanto, apesar de esta confusão de símbolos desconexos parecer inevitável, não há dúvida de que, na realidade, os processos a que estes símbolos se referem estão ligados entre si e, com muita frequência, imbricados. (ELIAS, 2002: 91)

Tendo em vista que “[...] a propensão para a comunicação linguística é uma característica de toda a espécie e que uma língua específica é uma característica apenas de uma sociedade particular, a uma seção limitada da espécie” (ELIAS, 2002: 20), a comunicação linguística tem uma função dual: ela integra grupos humanos, e os desintegra de outros. No entanto, uma língua só pode exercer seu poder de integração se for compreendida por um conjunto de indivíduos.

A força vinculativa que uma língua tem em relação aos seus falantes individuais não é o resultado de uma existência extra-humana, quase metafísica, da língua, mas sim do facto de que a língua perde a sua função e, aliás, o seu carácter como língua, se for compreendida apenas por um falante. (ELIAS, 2002: 23)

As principais diferenças entre os padrões sonoros da linguagem humana em relação a outras espécies são a) são adquiridos por meio da aprendizagem; b) variam de uma sociedade para outra e c) variam no tempo no interior de uma mesma sociedade. Os símbolos não guardam nenhuma correspondência inata com o objeto de sua representação, esta relação é arbitrária. “Ao mesmo tempo, os seres humanos são capazes de distinguir entre o conceito de Sol e o próprio Sol, entre o símbolo e o que ele simboliza”. (ELIAS, 2002: 63). Sua função comunicativa só é possível na medida em que eles são estandardizados e compartilhados socialmente.

Uma língua só pode funcionar enquanto tal se os indivíduos pertencentes a uma unidade de sobrevivência atual ou passada utilizarem e compreenderem os mesmos padrões sonoros como representações simbólicas dos mesmos tópicos de comunicação. (ELIAS, 2002: 54)

Para Elias, os processos cognitivos estão imbricados às representações simbólicas desse conhecimento.

A língua de um povo é, ela própria, uma representação simbólica do mundo a partir do modo como os membros da sociedade aprenderam a ter a experiência do mundo ao longo da sequência das diversas situações da sociedade. Ao mesmo tempo, a língua de um povo afeta a sua percepção e, deste modo, também a sua situação. (ELIAS, 2002: 63)

Estas representações simbólicas que correspondem ao que os indivíduos de uma dada sociedade conhecem possuem margens bem definidas para que cumpram sua função comunicativa. Ainda assim, estes limites podem ser alterados, e essas alterações refletem mudanças nas estruturas da sociedade em questão e suas relações de poder. Para que o conhecimento novo possa ser compartilhado ele precisa passar por uma elaboração simbólica: “Tudo que é conhecido, é conhecido pelo seu nome” (ELIAS, 2002: 97)

O que aqui tomamos como a tentativa de inversão do valor negro em Alagoas, de negativo para positivo, tentativa levada a cabo pelo que aqui é retratado como a *rede afroalagoana*, tal emergência da expressividade afroalagoana na esfera pública local, este sentido que transborda um grupo restrito de indivíduos e relações e alcança a sociedade em seu conjunto, como sentido compartilhado, pode ser vista como uma elaboração simbólica nos termos que Elias estabelece.

Essas elaborações simbólicas só são possíveis porque apesar de tentativas de legislar sobre o uso das línguas, elas não possuem uma estrutura fixa, antes são um fluxo, sempre sujeito a alterações, mesmo que periféricas. Assim, cada língua apresenta uma margem de desvio. Os sujeitos podem inovar o uso, na medida que não ultrapassem uma linha que determina os significados compartilhados que garantem a compreensão e a eficiência comunicativa. Estas margens de desvio podem configurar uma hierarquia dos usos da língua e refletir estruturas de poder.

Elias também faz uso da categoria *habitus* como um elemento de sua reflexão sobre os símbolos. Aqui, o *habitus* pode ser individual ou social. Enquanto para Bourdieu o *habitus* é incorporado pelo indivíduo no interior de um ou mais campos – internalizando, assim, as regras específicas de cada campo –, para Elias o *habitus* é incorporado na participação do indivíduo em uma dada figuração. Já o seu conceito de *habitus* social pode ser compreendido como o processo de condicionamento e incorporação de controles sociais, um movimento lento e constante que se inicia com as primeiras experiências de sociabilização e segue até o fim do convívio social dos indivíduos, uma espécie de base coletiva de conduta humana individual, uma segunda natureza.

Outra contribuição das teorias simbólicas que usaremos aqui, vem da antropologia em diálogo com a economia. Em *O mundo dos bens* (2006), Mary Douglas e Baron Isherwood, propõem a análise das relações de consumo como um sistema simbólico, como um marcador de identidade, estabelecendo uma definição antropológica para o consumo, para além dos postulados da economia neoclássica, centrados no utilitarismo, racionalidade e maximização de ganhos, e das teorias de emulação estabelecidas a partir de Veblen – esta compreensão simbólica do consumo será essencial para analisar as implicações do consumo cultural, em especial enquanto uma das práticas que corroboram e estruturam a *rede afroalagoana*.

Todos concordam a respeito dessa abordagem dos bens, que sublinha o duplo papel de provedores da subsistência e de marcadores das linhas das relações sociais; ela é praticamente axiomática entre os antropólogos como via para um entendimento apropriado de por que as pessoas precisam de bens. Mas há alguns problemas em relação à transferência dessa percepção para nossa etnografia de nós mesmos. (DOUGLAS e ISHERWOOD, 2006:106-7)

Thorstein Veblen (1974) já havia abalado as certezas sobre o caráter meramente utilitário do consumo dentro da teoria econômica: o consumo é

problematizado enquanto a simples satisfação racional de necessidades práticas e orgânicas. No entanto, para ele, o consumo passa a ser entendido como uma prática primordialmente de exibição e competição entre classes sociais, sob uma ótica normativa, que relaciona o mundo das coisas materiais à futilidade. Se por um lado Veblen tira o consumidor do domínio da necessidade, por outro o coloca em um universo quase irracional, restringindo a inscrição de suas práticas sob a ótica do jogo da emulação e da escalada pelo status, consumindo exclusivamente para imitar ou copiar gostos das classes mais altas – um consumo, em suma, conspícuo.

[...] o padrão de vida que em geral governa os nossos esforços, não são os gastos ordinários comuns, já alcançados; é o consumo ideal pouco além do nosso alcance, ou cujo alcance requer um certo esforço. O motivo é a competição – o estímulo de uma comparação individual que nos instiga a sobrepujar aqueles que estamos habituados a considerar como pertencentes à nossa classe. A mesma proposição é substancialmente expressa na observação comum (em voga) de que cada classe inveja e compete com a classe logo acima dela na escala social, enquanto que raramente se compara com a que fica debaixo ou muito acima (VEBLEN, 1974: 329-330)

Através de suas críticas, Mary Douglas e Baron Isherwood apontam, sobretudo, para as dimensões culturais e simbólicas do consumo, e para a diversidade de motivações para o consumo de bens materiais (2006). Os bens de consumo são comunicadores de categorias culturais e valores sociais, tornam tangíveis estas categorias e valores, dão-lhes visibilidade e estabilidade.

Em vez de supor que os bens sejam, em primeiro lugar, necessários à subsistência e à exibição competitiva, suponhamos que sejam necessários para dar visibilidade e estabilidade às categorias da cultura. É prática etnográfica padrão supor que todas as posses materiais carreguem significação social e concentrar a parte principal da análise cultural em seu uso como comunicadores. [...] As posses materiais fornecem comida e abrigo, e isso deve ser entendido. Mas, ao mesmo tempo, é evidente que os bens têm outro uso importante: também estabelecem e mantêm relações sociais. (DOUGLAS e ISHERWOOD, 2006: 105)

As escolhas de consumo refletem, segundo os autores, julgamentos morais e valorativos culturalmente dados, uma espécie de ritualização de práticas. Estas práticas de consumo são fundamentais para o processo no qual todas as categorias sociais são definidas, afirmadas ou redefinidas, continuamente.

O principal problema da vida social é fixar os significados de modo que fiquem estáveis por algum tempo. Sem modos convencionais de selecionar e fixar significados acordados, falta uma base consensual mínima para a sociedade. Tanto para a sociedade tribal, quanto para nós, os rituais servem para conter a flutuação dos significados. Os rituais são convenções que constituem definições públicas visíveis. [...] Viver sem rituais é viver sem significados claros e, possivelmente, sem memórias. [...] Rituais mais

eficazes usam coisas materiais, e podemos supor que, quanto mais custosa a pompa ritual, tanto mais forte a intenção de fixar os significados. Os bens, nessa perspectiva, são acessórios rituais; o consumo é um processo ritual cuja função primária é dar sentido ao fluxo incompleto dos acontecimentos. (DOUGLAS E ISHERWOOD, 2006: 112)

Os rituais de consumo seriam rituais de estabelecimento e manutenção de relações, participar ou não deles diz respeito a estar incluído em maior ou menor grau em um conjunto de relações sociais. Para compreender as escolhas de consumo seria necessário, portanto, analisar os processos sociais como um todo, não apenas o ato de consumir isoladamente.

Os bens devem ser vistos como o meio, menos como objetos de desejo do que como fios de um véu que disfarça as relações sociais que cobre. A atenção é dirigida ao fluxo de trocas, e os bens apenas marcam o padrão. (DOUGLAS E ISHERWOOD, 2006: 275)

As funções do consumo seriam, principalmente, as de classificar, selecionar e dar sentido ao mundo. “Tratar, portanto, os bens como marcadores, a ponta visível *iceberg* que é o processo social como um todo. Os bens são usados para marcar, no sentido de categorias de classificação.” (DOUGLAS E ISHERWOOD, 2006: 123)

A possibilidade de expressão pública de predileções éticas e estéticas da expressividade afroalagoana em sua dimensão somático performativa prescinde de marcadores que as tornem visíveis, pois segundo Douglas e Isherwood, “O consumo é a própria arena em que a cultura é objeto de lutas que lhe conferem forma”. (2006: 103). O afrouxamento do constrangimento social e a mudança no *habitus* dos agentes – que ao deslocar os referenciais da autoimagem gera uma elevação da autoestima e tendem a alterar a balança de poder na figuração como um todo –, são duas perspectivas para analisar um mesmo fato: a intensificação (e/ou visibilização) do uso de indumentárias que transbordam seus usos rituais no sentido estrito para alcançar o ritual das relações sociais da esfera pública mais abrangente, as contas, os torsos, as vestes brancas às sextas-feiras, os abadás, os penteados, os passos da dança, as canções e práticas culturais em um sentido mais amplo ganham as ruas⁹ e marcam a definição, afirmação e redefinição contínuas do lugar desses

9 Dada as limitações dos objetivos desta pesquisa e dos recursos financeiros e de tempo para uma pesquisa em nível de mestrado, não foi possível desenvolver e aplicar instrumentos metodológicos que apontassem quantitativamente esta mudança dos hábitos de expressão pública dos marcadores da cultura afroalagoana, a afirmação aqui posta se apoia nas observações diretas e na fala de alguns dos entrevistados, a exemplo da que segue: “[em alusão à presença massiva de religiosos e simpatizantes das comunidades tradicionais de terreiro no bairro do Centro de Maceió na ocasião da primeira edição do evento Xangô Rezado Alto, em 2012] Por dois dias se viveu liberdade, por dois dias se

sujeitos no espaço social local, em especial, no que tange o consumo cultural subjacente a maior parte dos eventos públicos da *rede afroalagoana*.

2.4 O auxílio dos estudos culturais

Outro aspecto da *rede de valorização da expressividade afroalagoana*, o que toca a articulação de aspectos políticos, econômicos e culturais nas dinâmicas da sociedade contemporânea e a politização de identidades culturais, vai ser explorado aqui a partir das contribuições teóricas sobre a *conveniência da cultura* e a *performatividade* de George Yúdice (2004, 2014a e 2014b).

A concepção de conveniência da cultura está ligada em sua base pela mudança nas perspectivas e no espaço social para a cultura, hoje manejada como um recurso. Esta perspectiva “fornece-nos um novo e rico modelo para os estudos culturais”¹⁰. Uma categoria que se autonomiza, deixa de ser um entre tantos instrumentos de poder e torna-se um poder próprio e central, pois “a cultura está ‘liberada’, por assim dizer, para transformar-se num gerador de valor em si.” (YÚDICE, 2004: 457).

No entanto, tal compreensão da cultura enquanto um recurso não pode ser confundida com sua instrumentalização viciada, pois “há vários sentidos em que a ideia de conveniência da cultura como reserva disponível pode ser compreendida aqui, mas quero deixar claro desde o início que não é meu propósito desestimar essa estratégia como uma corrupção da cultura.” (2004: 46).

Essa ressalva não anula do fato de haver uma intersecção dos campos político e econômico com o campo cultural, isto a partir da assimilação por um lado, da cultura enquanto prerrogativa para práticas políticas de identidade e da intervenção da política institucional – pública e privada – para a promoção, normatização, legitimação e regulação de práticas culturais; e por outro lado, da expansão do mercado de bens simbólicos, da mercantilização de experiências e do crescimento exponencial de bens materiais para atender a demanda de cada vez mais nichos identitários da industrial cultural contemporânea; há ainda, como é o

vestiu branco, se desceu paramentado para o Centro, coisa que já estava se fazendo, a rede, o trabalho com a rede de terreiros foi dando esse aporte de autorreconhecimento.”

10 Michael Hardt, na contracapa do livro: YÚDICE, George. **A conveniência da cultura: Usos da cultura na era global**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004.

caso do advento da economia criativa, por exemplo, a interação entre os três campos.

Esse processo de trânsito dos valores entre os campos que se consolida globalmente nos últimos anos, incluindo ainda as implicações no campo social, tem sua origem nas últimas décadas do século XX. Yúdice destaca que:

[...] em recente encontro internacional de especialistas em política cultural, uma funcionária da UNESCO lamentou o fato de que a cultura é invocada para resolver problemas que anteriormente eram da competência das áreas econômica e política. No entanto, ela prosseguia, o único meio de convencer os líderes governamentais e empresariais de que vale a pena apoiar a atividade cultural é argumentando que ela reduz os conflitos sociais e promove o desenvolvimento econômico (YÚDICE, 2004:13).

No âmbito das dinâmicas da *rede afroalagoana*, um exemplo desta intersecção pode ser visto nas práticas da Fundação Cultural Palmares (FCP), que atua prioritariamente na fundamentação ideológica das políticas públicas para populações negras do país, como justificativa para a instituição destas, prevalecendo entre estas, as que tratam do investimento de insumos econômicos para agentes e grupos que guardam afinidades e assimilações com esta cultura, por meio de prêmios, editais e promoção de eventos – o que fomenta a estruturação de um mercado da cultura negra no Brasil e, por conseguinte e em menor grau, em Alagoas.

Para Yúdice falar em conveniência da cultura é considerar “as estratégias implícitas em qualquer invocação de cultura, em qualquer invenção de tradição no tocante a um objetivo ou propósito” (YÚDICE, 2004: 63).

[...] mais recentemente, os mesmos administradores de recursos globais ‘descobriram a cultura’, e referiram-se, pelo menos verbalmente, às noções de manutenção cultural e investimento cultural. [...] Nem sempre é fácil fazer com que ambos os aspectos – sociopolíticos e econômicos – de gerenciamento cultural cheguem a um acordo sem problemas ou contradições. (YÚDICE, 2004: 14)

O autor advoga conveniência em lugar de instrumentalização da cultura para compreender o uso de tais estratégias. O trânsito entre cultura e economia, por exemplo, deve ser visto para além do mero processo de industrialização do simbólico, mas como “um modo de cognição, de organização social e até mesmo tentativas de emancipação social” (YÚDICE, 2004: 49). E mais, “a compreensão e a prática da cultura são bastante complexos, situados na intersecção das agendas da economia e da justiça social” (YÚDICE, 2004: 35).

Estas tentativas de emancipação social ganham corpo nas experiências de grupos culturais realizadas em espaços a margem da assistência do Estado, que propõem novos valores para o desenvolvimento que vão alimentar e “incrementar os interesses do Estado e do mercado”. Essas experiências “dando poder a grupos que não frequente a arte e se baseiam em noções de cidadania cultural, segundo os quais a participação democrática pode fomentar-se ativando as culturas não hegemônicas no espaço público” (YÚDICE, 2004: 453).

Com o alargamento dos conceitos de cultura e desenvolvimento e sua sedimentação destes novos valores entre os organismos internacionais é explorado por autores como Mattelart (2005 *apud* MAIA ALVES, 2011). Ele trata ainda do lugar de culturas que não se enquadravam nos modelos da indústria cultural, como as culturas populares, nesse novo arranjo. “No decurso dos anos 80 a organização [UNESCO] sedimentou o entendimento de que as culturas tradicionais e populares representavam o elo mais frágil face aos processos predatórios destacados antes por Mattelart.” (MAIA ALVES, 2011: 247).

Estes organismos internacionais lançam mão dos usos da cultura como um avanço qualitativo para as dinâmicas de desenvolvimento,

De fato, quando instituições poderosas como a União Europeia, o Banco Mundial, o Banco Interamericano do Desenvolvimento (BID), as maiores fundações internacionais, e assim por diante, começam a compreender a cultura como uma esfera crucial para investimentos, a cultura e as artes são cada vez mais tratadas como qualquer outro recurso. (YÚDICE, 2004: 31)

Yúdice chama atenção para este processo de politização da cultura, segundo ele, neste âmbito, “o conteúdo da cultura diminui em importância à medida que a utilidade da *reivindicação da diferença* como garantia ganha legitimidade. O resultado é que a política vence o conteúdo da cultura.” (2004: 43). Nas experiências culturais que visam a emancipação social, a cultura é a via para a reivindicação de inclusão social ou política e redução das desigualdades. Isto guarda um sentido relevante quando se trata das dinâmicas expressivas da *rede afroalagoana*. Esta emancipação cultural é recorrente tanto na elaboração de projetos para captação de recursos financeiros como nos próprios editais. A exemplo do *Edital Ideias Criativas 2013*¹¹, alusivo ao dia nacional da consciência negra, do Ministério da Cultura (MINC) em parceria com a FCP:

¹¹ Edital lançado 01 de outubro de 2013, disponível no link: <<http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2013/10/Edital-Ideias-Criativas.pdf>>. Acesso em: outubro de 2014.

1 – DO OBJETO

[...] 1.2 O presente Edital visa oferecer aos proponentes oportunidades de elaboração e execução de projetos artísticos e/ou socioculturais formativos que possibilitem a preservação e difusão da memória negra no Brasil, considerando o processo de resistência da cultura negra. Deve estar em conformidade com:

1.2.1 O Plano Nacional de Cultura (Lei 12.343/2010), especialmente no que se refere aos programas de reconhecimento, preservação, fomento e difusão do patrimônio e da expressão cultural dos e para os grupos sujeitos à discriminação e marginalização;

Ao investigar estas experiências, Yúdice problematiza a distância entre o manejo do argumento da emancipação social e seu efeito prático para os grupos atendidos. Pois a cultura “se aproxima da comunidade, expressa a busca da justiça social e os direitos do cidadão, além de ser sobredeterminada pela penetração da lógica do capital nos recessos ainda recônditos da vida.” (YÚDICE, 2006: 44). Para ele, alguns grupos cumpririam suas proposições enquanto outros resumem sua atuação ao incremento do valor corporativo das instituições que financiam as experiências.

Quando a emancipação social é alcançada, ela oferta recursos que a educação formal negligencia.

A ação cultural – que é como prefiro chamar o ativismo heterogêneo dos coletivos culturais – cumpre hoje em dia grande parte do que o ensino formal não consegue prover. Aliás, a educação massiva nunca alcançou incorporar a vivência dos marginalizados, alavancar as suas capacidades criativas. A ação cultural explora repertórios muito diversos de códigos que nos permitem articular as competências cognitivas humanas: visuais, dramatúrgicas, lógicas, emocionais, gastronômicas etc. A abordagem é mais integral, abrange todas as maneiras de ser e fazer e não estabelece hierarquias entre o passado e o presente, o que permite relacionar-se melhor com o outro, com quem não é como eu. (YÚDICE, 2014a)

Para tratar do acirramento do trânsito entre as identidades e suas representações nas dinâmicas contemporâneas, ele refuta a concepção de simulacro de Baudrillard, e opera com o conceito de performatividade, tomado de empréstimo de Judith Butler.

Eu prefiro o termo performatividade, que se refere aos processos pelos quais identidades e entidades da realidade social são constituídas pelas repetidas aproximações dos modelos (ou seja, do normativo), bem como por aqueles “resíduos” (“exclusões constitutivas”) que são insuficientes. Como já explicitiei anteriormente, à medida que a globalização se aproxima de culturas diferentes para contato mútuo, ela aumenta o questionamento das normas e, com isso, instiga a performatividade. (YÚDICE, 2004: 53-4)

Essa performatividade diz da prática reflexiva para o autogerenciamento dos sujeitos frente aos modelos impostos. Nas palavras do autor (2004: 50), “a conveniência da cultura sustenta a performatividade como lógica fundamental da vida social de hoje”. Ao relacionar a performatividade com a atual conveniência da cultura, Yúdice destaca as estratégias implícitas na reivindicação da cultura como um recurso para valorizar uma ação dos sujeitos, entidades, instituições, mercado ou mesmo, do Estado.

A cultura ocupa um lugar privilegiado neste futuro em que vivemos, tanto para o consumismo quanto para a ação social. Mas que cultura é essa? É uma cultura que ultrapassa a divisão moderna entre arte autônoma e transcendente e cultura de massas ou popular. As características atribuídas a uma ou outra categoria acham-se distribuídas de outra maneira, o que se verifica prestando atenção à experiência dos sujeitos. (YÚDICE, 2014a)

Dentre as diversas questões levantadas nos estudos culturais de Yúdice, cabe ainda destacar suas observações sobre a valorização do papel das classes gerenciais na nova divisão internacional do trabalho cultural – não opera mais na dinâmica centro periferia, mas na dinâmica do modelo de redes transacionais – e sobre o papel do argumento da diferença para a mobilização da cultura enquanto recurso (YÚDICE, 2004).

O discurso do multiculturalismo, que pode ser encontrado nos documentos promocionais e relatórios do governo local [EUA], assim como nos documentos de iniciativas das novas indústrias, é um meio de dar um sinal positivo à nova prosperidade distribuída desigualmente. (YÚDICE, 2004: 289)

Estes fenômenos capturados por suas lentes analíticas, guardam diversas aproximações com a profissionalização dos gestores para os mercados culturais e para a política cultural institucional da *rede afroalagoana*. Aqui também os orçamentos ainda concentram seus recursos na gestão e na publicização dos resultados do que na capitalização da criação e da distribuição, mesmo que em um volume de investimentos infinitamente menor, a lógica identificada por Yúdice se reproduz.

As comunidades têm seus próprios gestores “orgânicos”, como, por exemplo, os terreiros de candomblé no Brasil ou as festas patronais na América Central. A ideia de que a cultura existe sem gestão nenhuma é incorreta. O problema é o alcance das culturas comunitárias perante o domínio da indústria cultural hegemônica. (YÚDICE, 2014b)

Em síntese, suas reflexões sobre a conveniência da cultura dialogam diretamente com os argumentos mobilizados para a emergência da *rede de valorização da expressividade afroalagoana*. Pois,

Na atualidade, virou premissa da política cultural acreditar que é possível desenvolver e administrar sistemas de gestão da arte e da cultura que consigam crescimento econômico e bem-estar social. Poder-se-ia pensar numa dialética entre a mercantilização e o bem público. No primeiro processo, se reorienta o valor da cultura de acordo com os princípios e a lógica do mercado, assumindo a condição de serviço comercial. No segundo, trata-se de gerir a cultura de maneira que fortaleça os valores e práticas das comunidades. Mas existe realmente uma linha divisória talhante entre as duas abordagens?(YÚDICE, 2014b)

Mais uma ferramenta teórica do campo dos estudos culturais arregimentada aqui é o conceito de *repertório discursivo UNESCO*. A esta espécie de nova gramática, apoiado nas reflexões de Armand Mattelart sobre incorporação de questões culturais na agenda de organismo internacionais, mais especificamente sobre diversidade e cidadania culturais, e de Michel Foucault sobre *formação discursiva*¹² – entre outros –, Élder Maia Alves chamou de *repertório discursivo UNESCO* (2011: 201).

Segundo este novo conjunto de recomendações e determinações da política internacional para a cultura, o desenvolvimento material precisa ser sustentável e aliado ao desenvolvimento humano, e a diversidade cultural deve ser protegida e estimulada tanto quanto a diversidade biológica. Para tanto, o tema foi incorporado em vários documentos e acordos internacionais, a exemplo da *Convenção para salvaguarda do patrimônio cultural imaterial*:

Considerando a importância do patrimônio cultural imaterial como fonte de diversidade cultural e garantia de desenvolvimento sustentável, conforme destacado na Recomendação da Unesco sobre a salvaguarda da cultura tradicional e popular, de 1989, bem como na Declaração Universal da Unesco sobre a Diversidade Cultural, de 2001, e na Declaração de Istambul, de 2002, aprovada pela Terceira Mesa Redonda de Ministros da Cultura,
Considerando a profunda interdependência que existe entre o patrimônio cultural imaterial e o patrimônio material cultural e natural,
Reconhecendo que os processos de globalização e de transformação social, ao mesmo tempo em que criam condições propícias para um diálogo renovado entre as comunidades, geram também, da mesma forma que o fenômeno da intolerância, graves riscos de deterioração, desaparecimento e destruição do patrimônio cultural imaterial, devido em particular à falta de meios para sua salvaguarda,
Consciente da vontade universal e da preocupação comum de salvaguardar o patrimônio cultural imaterial da humanidade, (UNESCO, 2003)

12 “sempre que se puder descrever, entre um certo número de enunciados, semelhante sistema de dispersão e se puder definir uma regularidade (uma ordem, correlações, posições, funcionamentos, transformações) entre os objetos, os tipos de enunciação, os conceitos, as escolhas temáticas, teremos uma formação discursiva” (FOUCAULT, 1969: 43)

A incorporação deste tema está diretamente ligada ao alargamento de categorias estratégicas como desenvolvimento e cultura.

Eis aí o duplo registro [desenvolvimento e cultura] que, nos anos noventa, deu origem aos direitos culturais contemporâneos, presentes nas principais convenções e instruções normativas da Unesco e assinadas pelos países membros, inclusive o Brasil, que na década passada (sobretudo a partir de 2003) passou acionar esses direitos segundo a categoria *cidadania cultural*. [...] O Brasil se inseriu nesse movimento de dilatação conceitual visando criar matrizes sólidas da justificação de determinadas políticas culturais contemporâneas. (MAIA ALVES, 2011: 31-2)

Para além de suas implicações na mudança de paradigma para a gestão das políticas culturais, o autor também nos aponta em que dimensões podemos identificar este alargamento conceitual:

A categoria cultura passa a ser mobilizada a partir do imperativo de se formular políticas de estado para a cultura que, necessariamente deveriam incorporar três dimensões constitutivas: a chamada dimensão simbólica (como atesta a fala do ministro), que está ligada à ideia de cultura como uma totalidade de crenças, hábitos e formas de reconhecimento (trabalhada pela Unesco em trono dos pilares da identidade, da diferença e da diversidade); a dimensão econômica, que está ligada à geração de trabalho, emprego e renda e, portanto, à produção de bens e serviços culturais; e a dimensão legal, que envolve as duas categorias de direitos culturais destacadas antes, que no Brasil recebe a designação de cidadania cultural. Já a categoria desenvolvimento aparece como a realização de duas dimensões: o desenvolvimento econômico, que, embora tenha perdido parte do seu status, continua sendo importante, ainda mais porque está ligado à geração de trabalho, emprego e renda; E o desenvolvimento humano e/ou social. Esse sim grande meta das políticas culturais para o desenvolvimento. (MAIA ALVES, 2011: 261)

Em diálogo com Mattelart, Maia Alves (2011) destaca o papel da recuperação e atualização das memórias, como um apelo ético-moral disseminado entre grupos e movimentos culturais, que resulta nas políticas de identidade. Este apelo ganha força e é incorporado por organismos de regulação internacional na medida em que o modelo do mercado global traz transtornos imprevistos, mesmo que tenha alcançado, formalmente, o sucesso.

Em face dos fracassos econômicos de algumas economias ascendentes nos anos 80 (notadamente na América Latina e em algumas regiões da Ásia), baseadas em um rápido crescimento industrial e em um gigantesco modelo de concentração de renda, a ONU passou a questionar o conteúdo discursivo do conceito e das políticas públicas baseadas na noção de desenvolvimento como um processo de transformação técnica e acumulação econômica. (MAIA ALVES, 2011: 230-1)

O que traz a reboque uma discussão sobre o lugar das culturas não massivas nesse novo contexto. É a partir da alegação da necessidade de salvaguardar e

empoderar estas identidades regionais para o enfrentamento da ameaça de padronização implícita nas dinâmicas de interação global que se sedimentam dois dos principais valores que sustentam a legitimidade da *rede afroalagoana* em seus aspectos políticos: a diversidade e a cidadania culturais.

O conceito de diversidade cultural não apenas se espalha e continua a inspirar políticas públicas atinentes às indústrias da cultura, mas sua audiência cresce desde o início do novo milênio e mostra que ele as transcende e tende a se tornar uma referência maior na busca de um novo ordenamento do planeta. As agências do sistema das Nações Unidas trazem-no para sua ordem do dia. As associações profissionais e os movimentos sociais se mobilizam em seu nome. (MATTELART, 2005 *apud* MAIA ALVES, 2011: 236)

A referida mudança de paradigma para a gestão das políticas culturais opera uma tríade conceitual para o conceito de cultura, enquanto a) simbólica, b) econômica e c) cidadã, e a partir desta, a cidadania e a diversidade culturais se tornam diretrizes norteadoras para a gestão cultural no país. Como podemos observar no trecho da Lei nº 12.343/2010, que institui o Plano Nacional de Cultura (PNC).

O acesso à arte e à cultura, à memória e ao conhecimento é um direito constitucional e condição fundamental para o exercício pleno da cidadania e para a formação da subjetividade e dos valores sociais. É necessário, para tanto, ultrapassar o estado de carência e falta de contato com os bens simbólicos e conteúdos culturais que as acentuadas desigualdades socioeconômicas produziram nas cidades brasileiras, nos meios rurais e nos demais territórios em que vivem as populações. (BRASIL, 2010b)

Este processo que alcança o Brasil de forma evidente a partir de 2003, com a gestão de Gilberto Gil a frente do MINC, é um desdobramento de décadas de disputas que se deram no trânsito entre cultura, política, economia e sociedade, como vimos acima nas reflexões de Yúdice sobre a conveniência da cultura. A dimensão temporal do estabelecimento do repertório discursivo UNESCO é destacada abaixo, nas palavras do autor.

Ambas as votações [Declaração Universal sobre a diversidade Cultural, em 2001 e Convenção sobre a proteção e a promoção da diversidade das expressões culturais em 2005] e seus respectivos textos são resultados de um longo processo de normatização, oficialização e dilatação do conceito de cultura no âmbito da Unesco, desencadeado com maior vigor a partir dos anos setenta e recrudescido nos anos noventa a partir de demandas políticas, econômicas e simbólicas que surgiram nas últimas décadas do século XX. (MAIA ALVES, 2011: 238)

2.5 O silêncio quebrado

Como já dito ao longo deste capítulo, a emergência da *rede de valorização da expressividade afroalagoana* ganha acento ao ser contextualizada no silêncio que se guarda sobre a violência física e a violência simbólica com os negros no território alagoano. Essa relação dupla de temor e fascínio ganha materialidade em destacadamente no que se refere as tensões do universo mágico, mítico e simbólico da religiosidade sincrética de matrizes africanas que se desenvolveu no Brasil.

Antes de seguir com a discussão, seguem os apontamentos de Ulisses Rafael (2012) sobre o evento conhecido como o Quebra de Xangô de 1912. A *Operação Xangô* foi uma devassa nas casas de cultos afro-brasileiros iniciada e chefiada por uma facção paramilitar, a Liga dos Combatentes, para promover agitações populares contra o governador de Alagoas, Euclides Malta, cujo personagem a memória social aponta como praticante e/ou simpatizante destes cultos.

O episódio do Quebra tem suas gêneses nas prolongadas disputas entre a elite política local pela dominação dos dispositivos e mecanismos do poder e que na sequência se desdobram em tensões e conflitos mais localizados, atingindo aquelas situações microscópicas do social, que envolvem grupos familiares, de trabalho e vizinhança. Onde se observa o mesmo sistema de disputas e cismas, a partir do qual conflitos e inimizades pessoais se intensificam. (RAFAEL, 2012: 15)

Para estabelecer um diálogo com os processos da repercussão do Quebra de Xangô de 1912, Ulisses Rafael (2012) faz uma recuperação do conceito de silêncio. Esta discussão vai ser visitada aqui como referência para compreender as justificações que os agentes da *rede afroalagoana* dão para a mudança de seu lugar na figuração social e para a legitimação das ações da rede.

No prefácio de *Xangô Rezado Baixo* (2012), Peter Fry destaca este duplo temor fascínio no território brasileiro quando nos diz

As religiões chamadas afro-brasileiras sempre mantiveram uma relação paradoxal com a sociedade nacional como um todo. Por um lado, eram (e ainda são em alguns lugares e momentos) rechaçadas como primitivas, barulhentas e perigosas. Mas por outro lado são amadas e admiradas. (FRY *apud* RAFAEL, 2012: 7)

Quanto a esta relação paradoxal em Alagoas, apoiado na discussão da fragilidade da hipótese repressiva para as relações raciais no Brasil de Beatriz Góis Dantas (1988) e Yvonne Maggie (1979, 1992 e 1996), Rafael destaca a imbricação entre a intervenção de autoridades legais e a coerção social das práticas religiosas destes grupos.

Comparando-se o caso alagoano com outras situações verificadas no país em períodos distintos, observa-se que desde a Colônia, mas de modo mais efetivo durante a Primeira República, o Estado interviu de forma efetiva nesse sistema de crença. [...] Isso torna o caso alagoano singular, pois além dessas práticas terem gozado durante os sucessivos mandatos de Euclides Malta, de grande liberdade de manifestação, no auge do ataques contra sua administração, o governador é incluído no rol das acusações como responsável, ou pelo menos, como incentivador daquelas práticas no Estado. (RAFAEL, 2012: 19)

A emergência contemporânea da *rede afroalagoana* dialoga e pretende responder a tal censura histórica que anda paira sobre estas manifestações religiosas e culturais correlatas. Em obra de 1937, Gonçalves Fernandes registra sua investigação sobre “uma nova seita afro-brasileira – o xangô-rezado-baixo” que encontra em Alagoas quase trinta anos após o quebra dos terreiros de 1912, ao que ele chamou de *candomblé em silêncio* (FERNANDES *apud* RAFAEL, 2012), por ter se constituído como uma nova modalidade de rito mais discreta e reservada, que abriu mão da exuberância (2012: 43), dos atabaques (2012: 70) e das possessões (2012: 44).

Depois disso, nunca mais se teve notícias da presença de maracatus nos carnavais de Maceió; seus mestres, confundidos não sem razão, com babalorixás dos terreiros perseguidos, já não se encontravam mais na cidade. [...] As manifestações populares integradas por negros passaram a ser vistas com certa desconfiança. (RAFAEL, 2012: 42)

Esta censura histórica é identificada pelo autor numa atitude de seleção da visibilidade entre os cultos que elevavam a moral do negro e os que os desmoralizava socialmente. “Aliás, uma atitude que tem sua gênese nos meios intelectuais, estendendo-se depois sobre diversas esferas da vida social, sobretudo, no campo da política” (RAFAEL, 2012: 19).

a categoria que melhor se aplica a essa atitude intelectual é a do “esquecimento”, fornecida por outro autor alagoano, Dirceu Lindoso. [...] para este autor [LINDOSO, 1983], a historiografia oficial, dita estamental, através daquilo que ele chama de “técnica gráfica-discursiva”, tende a estender o espaço do empobrecimento ao espaço do esquecimento. (RAFAEL, 2012: 50)

Além deste, Ulisses recupera os conceitos de *desconsideração* e *insulto moral* que Luis Roberto Cardoso de Oliveira (2002) elabora inspirando-se em Charles Taylor (1994), que considera que nestes casos há a “rejeição e a desvalorização da identidade do outro” e uma agressão que, por não se traduzir em linguagem jurídico-normativa não pode demandar uma indenização moral, possui “o

mesmo efeito desestabilizador sobre a dignidade das vítimas” (RAFAEL, 2012: 50), respectivamente.

Essa *desconsideração* da intelectualidade alagoana, ainda que inconsciente, refletida na sonegação dos fatos relativos ao Quebra de 1912, bem como de todas as práticas associadas a um tipo de ator político específico, traduz-se numa forma de agressão que apesar de não se confundir como ato físico, de caráter criminal, que deixa marcas indeléveis, também concorre para o aniquilamento de uma identidade *autêntica* sobre a qual pesam as mesmas consequências de uma atitude concreta. (RAFAEL, 2012: 51)

Esse “inquietante silêncio” (RAFAEL, 2012: 43) se estende às populações agredidas, sendo analisado a partir de três concepções teóricas de silêncio, de Veena Das (1999), Michael Pollak (1989) e Geovani Jacó de Freitas (2003), respectivamente.

No primeiro caso, temos o silêncio como “*slides congelados*” ou “*não-narrativas*”, no dizer de Veena Das; no segundo, vimos o silêncio como uma condição imposta em decorrência do grau de comprometimento que a lembrança traumatizante carrega e; por fim, o silêncio como estratégia de sobrevivência à violência a que as relações de trabalho e as condições precárias de vida sujeitam a população canavieira. Trata-se de ideias diferentes, embora não discrepantes e, caso se possa encontrar o eixo entre elas, talvez se consiga decifrar o enigma a respeito do silêncio sobre o Quebra entre os remanescentes daquelas casas perseguidas. No caso de Alagoas, a memória da perseguição sofrida nunca é acionada sem a presença de um estímulo como a indagação do episódio. [...] Assim sendo, a lembrança só desponta quando provocada, e quando narrada, vem destituída dos requintes que a situação exige. Tem se uma genérica e, exatamente por isso, indefinida, imprecisa e vaga. (RAFAEL, 2012: 49)

No entanto, este silêncio histórico, encontra resistência nas agências da *rede de valorização da expressividade afroalagoana*, notadamente, a partir do que aqui será tratado como a invenção do Quebra de 1912, que se dá em meados dos anos 2000. Apesar das asserções sobre o silêncio terem encontrado eco no objeto de estudo de *Xangô Rezado Baixo* (2012), tal silêncio sobre a expressividade negra em Alagoas, talvez mesmo por ter sido problematizado na arena pública, reclamou dos agentes que hoje integram a *rede afroalagoana* uma resposta na mesma esfera. Apelo, ao menos parcialmente, respondido.

3 OS ELEMENTOS ESTRUTURAIS DA REDE AFROALAGOANA

Nesse segundo capítulo, após um diálogo com as reflexões teóricas, será realizado um esforço para elaborar e descrever os eixos que dão sustentação e estruturam as dinâmicas da *rede afroalagoana*. Serão recuperados cenários, e mudanças de cenários, que acolheram a expressividade do universo simbólico com base em uma mudança de paradigma no tratamento desta expressividade na esfera pública, isto a partir de quatro pontos cardeais: o eixo político, o eixo religioso, o eixo intelectual e o eixo artístico-cultural.

Apesar de se tratar de um exercício mais descritivo, o que se pretende com aqui é recuperar o processo de institucionalização dos recursos que estrutura, aos poucos, uma rede de defesa e promoção da expressividade afroalagoana, nas últimas três décadas, sem perder de vista que os fios e tramas da rede afroalagoana foram tecidos processualmente, e não como uma evolução natural.

3.1 O eixo político

O processo de formação da sociedade brasileira tem em seu cerne a questão da miscigenação das três principais matrizes étnicas formadoras do Estado brasileiro, entre as quais está a negra de origem africana, que chega ao Brasil objetificada na condição escrava; de quase animal até a cidadania de fato e de direito, tem-se um longo percurso de avanços e retrocessos. Cinco séculos passados, apesar de termos uma maioria numérica de negros e mestiços, ser negro ainda é uma minoria identitária. Política e cultura inevitavelmente embrincam-se na questão da identidade, e é o que veremos neste eixo analítico dos processos sócio-históricos para a emergência da *rede de valorização da expressividade afroalagoana*.

A valorização e a legitimação política da expressividade negra em Alagoas não é um processo social recente, antes pode ser analisado com um recuo no tempo. Um dos aspectos fundamentais deste processo é a atuação de grupos e movimentos sociais organizados que, seja pelo embate ou pelo diálogo, passam a barganhar direitos formais de negros junto ao Estado nacional brasileiro.

Dito isto, foi a partir da década de 1970, que surgem três argumentos políticos que dão substância aos direitos das populações e da expressividade negra no

Brasil: a dívida histórica com estas populações, a cidadania cultural e a diversidade cultural. O núcleo para o argumento da dívida histórica concentra-se nas políticas afirmativas raciais – e sociais –, já os outros dois argumentos estão nas políticas culturais, que surgidas em âmbito global, reverberam no Estado brasileiro, em Alagoas e em Maceió, sucessivamente.

Estes núcleos se entrecruzam constantemente, como no caso claro da criação da Fundação Cultural Palmares (FCP) em agosto de 1988, vinculada ao MINC. A despeita das críticas sobre a sua atuação, a FCP tem como objeto as políticas públicas para a valorização das manifestações culturais e artísticas negras brasileiras enquanto patrimônios nacionais.

Para tratar da construção do primeiro argumento e de suas reverberações na política pública do Brasil, é de suma importância relacioná-la a atuação do movimento social negro.

Alguns consideram que o movimento social negro no Brasil data do início da colonização, com as insurgências de negros escravos trazidos da África, conhecidas como *quilombagem*. Segundo Ilka Boaventura Leite, “desde a abolição do sistema escravista colonial em 1888, o quilombo vem sendo, portanto, associado à luta contra o racismo e às políticas de reconhecimento da população afro-brasileira”. (2009: 982). O quilombo pode ser tido como a unidade original do movimento social negro no Brasil, e, ao lado de insurreições e revoltas como a dos Malês (1835), da Balaiada (1838-41) e da Chibata (1910), foi o único durante séculos. No entanto,

No final do século XIX, com a quebra dos vínculos coloniais e as mudanças decorrentes dos projetos de industrialização no Brasil, o quilombo ampliou-se para outras parcelas da população, indo da voz dos abolicionistas para os movimentos sociais, tomando-se uma parte do projeto político de uma sociedade mais democrática e justa. (LEITE, 2009: 979)

Segundo Joel Rufino dos Santos,

[...] todas as entidades, de qualquer natureza, e todas as ações, de qualquer tempo [aí compreendidas mesmo aquelas que visavam à autodefesa física e cultural do negro], fundadas e promovidas por pretos e negros [...]. Entidades religiosas [como terreiros de candomblé, por exemplo], assistenciais [como as confrarias coloniais], recreativas [como “clubes de negros”], artísticas [como os inúmeros grupos de dança, capoeira, teatro, poesia], culturais [como os diversos “centros de pesquisa”] e políticas [como o Movimento Negro Unificado]; e ações de mobilização política, de protesto antidiscriminatório, de aquilombamento, de rebeldia armada, de movimentos artísticos, literários e ‘folclóricos’ – toda essa complexa dinâmica, ostensiva ou encoberta, extemporânea ou cotidiana, constitui movimento negro. (SANTOS *apud* DOMINGUES, 2007: 102)

Luiz Alberto de Oliveira Gonçalves (1998) realiza uma breve recuperação histórica do movimentos negros no Brasil, a partir da qual afirma que, paralelo às demandas de melhorias sociais e de inclusão na cidadania, estes seguiram “[...] introduzindo, na luta contra o preconceito racial, outras dimensões, não sociais, da identidade, com forte poder de mobilização. Nos anos 20, evocam a *raça*, nos anos 40, a *tradição afro-brasileira* e, finalmente, nos anos 70, a *cultura negra*.” (GONÇALVES, 1998: 35).

O protesto racial entra na arena pública da República brasileira a partir da *imprensa negra* de São Paulo, nas primeiras décadas do século XX, de onde se espalha para outros estados, quando são criadas organizações como a Frente Negra Brasileira (FNB) – que chegou inclusive a se tornar um partido político até a extinção da maioria destes no Estado Novo; no entanto, estas demandas seguem na nova conjuntura, e em meados de 1940 os protestos públicos ressurgem e há a fundação do Teatro Experimental do Negro (TEN): projeto cultural que articulou o psicodrama e a valorização da tradição afro-brasileira com proposições políticas; e ganham novo fôlego em meio ao processo de mobilização social que requisitava a reabertura democrática do país, entre as décadas de 1970 e 1980, quando organizações negras de diferentes estados se consolidaram e houve a fundação da União de Negros Pela Igualdade (UNEGRO), em Salvador e a formação do Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial (MNU) articulando movimentos em todo território nacional. “Um levantamento feito em 1988 indicou a existência de 343 organizações negras de todos os tipos, 138 delas em São Paulo, 76 no Rio de Janeiro, 33 em Minas Gerais, 27 na Bahia e as demais espalhadas por outros estados”. (ALBUQUERQUE E FRAGA, 2006: 298). Segundo Marcelino Leolino da Silva (2007),

O movimento negro deste período conseguiu criticar o mito da democracia racial, criou aberturas nos partidos para a temática do racismo, inclusive criando departamentos e lançando candidatos. Destaque também para o espaço aberto na igreja, nos sindicatos e o reconhecimento por parte do governo federal e estadual, criando secretarias especiais para o combate ao racismo. (SILVA, 2007 *apud* MARTINS e SANTOS, 2013: 85)

Foi a partir de membros negros (ou com afinidades com as questões negras) da igreja católica, inspirados pelos valores de justiça social da Teologia da Libertação, que, na década de 1980, é criada mais uma importante instituição do movimento social negro, os Agentes de Pastoral Negros (APNs).

Desde então, até a contemporaneidade, as contestações das populações negras brasileiras ganham novas formas de organização e novos espaços de expressão. Para Gonçalves “[...] os movimentos negros são os mais velhos “novos atores sociais” que se podem registrar na história brasileira. Isto não quer dizer que, nesse intervalo de noventa anos de luta contra os preconceitos raciais, não houve mudanças.” (1998: 33)

Petrônio Domingues (2007) divide o movimento negro organizado no Brasil em quatro momentos históricos, a partir da República. A primeira de 1889 a 1937, da Primeira República ao Estado Novo; a segunda de 1945 a 1964, da Segunda República à ditadura militar; a terceira de 1978 a 2000, do início do processo de redemocratização à República Nova; e finalmente a quarta fase de 2000 até a atualidade. O autor refuta a hipótese de que o movimento negro organizado tenha surgido na década de 1930 com a Frente Negra Brasileira, pois, segundo ele, “o movimento negro contemporâneo já acumula experiência de gerações, sendo herdeiro de uma tradição de luta que atravessa praticamente todo o período republicano.” (DOMINGUES, 2007: 122).

Os movimentos sociais negros contemporâneos sofrem influência das dinâmicas de politização das identidades e da conveniência da cultura, destacadas por George Yúdice (2004), a das culturas identitárias, destacadas por Michel Agier (2001). E assim como a *rede afroalagoana* é um sintoma de e se arregimenta a partir do paradigma da politização das identidades, seus aspectos econômicos estão assimilados pelo campo político, visto que as políticas públicas de financiamento – via editais e chamadas públicas – são a principal fonte de recursos financeiros para as atividades da rede. Só com os editais em andamento durante a presente pesquisa estão sendo injetados recursos na ordem de R\$ 9.500.000,00¹ (nove milhões e quinhentos mil reais), para ações ligadas a expressividade negra.

Ao tratar dos movimentos sociais negros em Alagoas, daremos destaque àqueles que se instituíram a partir da luta pela reabertura democrática do Brasil. Uma das frentes foi a atuação dos núcleos regionais dos APNs, os mocambos estaduais: Centro de Cultura e Estudos Étnicos Anajô (1989), Afro Bom Partense, Malungos do Ilê e Ilê Axé, em Maceió, e outro no município de União dos Palmares.

¹ Sendo R\$ 4.000.000,00 (quatro milhões de reais) para o Edital Bolsa Funarte de Fomento aos artistas e produtores negros; R\$ 3.000.000,00 (três milhões de reais) para o Edital do Prêmio Cultura *hip-hop* 2014, da mesma instituição; e R\$ 2.500.000,00 (dois milhões e quinhentos mil reais) do Edital do Prêmio de Culturas Afro-Brasileiras, da FCP.

Depois de um hiato em sua atuação em Alagoas, apenas o Anajô se rearticulou e em 2005 e transformou-se numa organização não-governamental, tornando-se o Centro de Cultura e Estudos Étnicos Anajô.

Outra frente foi a Associação Cultural Zumbi (ACZ), em 1981, cujo segmento que tecia críticas com o perfil “intelectual” que não dialogava com as populações negras concentradas na periferia dá início ao grupo dissidente, Filhos de Zumbi², em 1984. Segundo Zezito Araújo, “Uma das razões do racha é que tinha branco na diretoria da ACZ³”.

A esse mesmo momento histórico foram fundados também o Memorial Zumbi, movimento que tinha como argumento central a relevância da construção de um parque memorial na Serra da Barriga na cidade de União dos Palmares (AL), e a Fundação Cultural Zumbi dos Palmares, órgão ligado à Prefeitura Municipal de União dos Palmares com o mesmo objetivo.

Também com este argumento e a mesma época é criado o Centro de Estudos Afro-Brasileiros (CEAB), em 1981, que tornou-se em 1982 o Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade Federal de Alagoas (NEAB/UFAL), a segunda instituição do tipo em universidades federais do Brasil. Como destaca a pesquisa de Jeferson Santos Silva, “o surgimento de organizações, no processo de abertura política, que reivindicavam a causa negra no Estado de Alagoas está diretamente ligado ao processo de discussão referente ao tombamento da Serra da Barriga.” (SILVA, 2006: 98).

Já na década de 1990 surgem instituições que visavam uma agenda para além das questões do Quilombo dos Palmares e de datas simbólicas para a população afroalagoana. Neste cenário surge, em 1992, a Coordenação de Entidades Negras de Alagoas (CENAL) que se transformou, em 2005, no Fórum de Entidades Negras de Alagoas (FENAL), ambas aglutinavam federações de capoeiristas, de religiosos de matriz africana, militantes e artistas, ativistas e grupos culturais da expressividade afroalagoana.

Ao avaliar a correlação entre movimento social negro e Estado em Alagoas nas décadas de 1980 e 1990, Carlos Martins e Laurita Santos alegam que

[...] atualmente o que se percebe é que, através da ascensão de algumas forças políticas de esquerda na administração pública e dos embates

2 Há uma controvérsia entre os relatos desta pesquisa sobre o nome do grupo, uns o denominam como Filhos de Zumbi e outros de Filhos e N'Zumbi.

3 Trecho da entrevista concedida por Zezito Araújo para esta pesquisa em 8 de agosto de 2014.

incessantes do movimento, esse quadro assume um novo contorno, perdendo o aspecto de polarização e assumindo o de correlação. (2013: 128)

Estes movimentos locais e aqueles nacionais, deram início a um processo de barganha política que influenciou diretamente a instituição de diversas políticas públicas que visavam, a partir da consolidação do argumento e problematização do tratamento do Estado sobre as relações raciais no país, saldar a dívida histórica do Estado brasileiro com as populações negras do país, reunidas sobre a categoria de *políticas afirmativas*.

A partir de meados da década de 1990, as organizações negras brasileiras conseguiram, finalmente, que em nosso país fossem discutidas medidas governamentais contra o racismo e as desigualdades raciais. Em 1996 foi criado pelo governo federal o Grupo de Trabalho Interministerial para a Implementação de Políticas de Ações Afirmativas. Em 2001, durante a III Conferência Mundial Contra o Racismo, na África do Sul, o governo federal assumiu o compromisso de implantar o sistema de cotas raciais, tendo adotado a medida em alguns setores do mercado de trabalho e da educação. (ALBUQUERQUE E FRAGA, 2006: 303)

Nesse contexto, várias leis foram demandadas e sancionadas nas últimas décadas. Aqui, será recuperado o processo de institucionalização das leis que: criminaliza o preconceito de raça ou de cor; inclui o ensino da história e cultura afro-brasileira no currículo escolar oficial; institui o Estatuto da Igualdade Racial; que implementa cotas de acesso a instituições de ensino federal; além da criação e execução do plano Juventude Viva e das ações para o reconhecimento e assistência das comunidades de remanescentes quilombolas.

A Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989, conhecida como Lei Caó, define os crimes de preconceito de discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional, e foi alterada pela Lei nº 8.081, de 21 de setembro de 1990, para esclarecer os crimes e as penas aplicáveis para atos praticados pelos meios de comunicação ou qualquer outro tipo de publicação e pela Lei nº 12.735, de 30 de novembro de 2012, para atualizá-la tendo em vista a possibilidade de exercer o racismo na internet.

O histórico da regulamentação de crimes de racismo no país conta ainda com a Lei Afonso Arinos, Lei nº 1.390, de 3 de julho de 1951, que incluiu entre as contravenções penais a prática de atos resultantes de preconceitos de raça ou de cor, revogada pela Lei nº 7.437, de 20 de dezembro de 1985, que incluiu os preconceitos de gênero e de estado civil. A diferença entre esse dispositivo jurídico e

o atual é que esse caracteriza o preconceito como um delito de menor grau, uma contravenção penal que só admite prisão simples – apenas em regime semiaberto ou aberto – e multa – que não é pena privativa de liberdade. A evolução para a Lei Caó eleva a categoria do delito para crime – que admite reclusão ou detenção –, representa um grande avanço, mesmo que seu artigo 2º, que classificava o crime de racismo como inafiançável, tenha sido vetado. Suas atualizações, além de abarcar as ações em meios de comunicação e na rede informacional, se ajustam para coibir e punir as ações do tipo sofisticado do racismo brasileiro.

Outro embate para a mudança dos paradigmas legais foi a da incorporação da história e cultura afro-brasileiras na história nacional a partir da mudança no currículo escolar oficial. A partir da Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003 altera a Lei das Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB), com a inclusão no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, em estabelecimentos de ensino fundamental e médio, tanto oficiais como particulares.

Artigo 26-A

§ 1º O conteúdo programático a que se refere o caput deste artigo incluirá o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil.

§ 2º Os conteúdos referentes à História e Cultura Afro-Brasileira serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de Educação Artística e de Literatura e História Brasileiras. (BRASIL, 2003b)

A lei foi revisada para incluir também os conteúdos de outra matriz étnica do Brasil. Com a Lei nº 11.645, de 10 março de 2008, passam a ser contemplados também os conteúdos da história e cultura indígena. Estas mudanças podem ser consideradas um novo marco na história da educação do país. Sem aprofundar a validade da categoria raça no pensamento social brasileiro, a inclusão destes conteúdos no currículo reposiciona os sujeitos afro-brasileiros e nativos no quadro referencial da identidade nacional e, tanto refletem uma mudança na figuração nacional entre a distribuição de poder entre as três matrizes étnicas formadoras da sociedade brasileira, quanto tem como bandeira o aprofundamento dessa mudança a partir da modificação qualitativa do capital educacional fornecido na educação formal.

A Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010, que institui o Estatuto da Igualdade Racial, traz em seu quarto artigo uma espécie de síntese destes valores e programa

de mudança das relações raciais no Brasil, a partir de um dispositivo legal que tem por objetivo “garantir à população negra a efetivação da igualdade de oportunidades, a defesa dos direitos étnicos individuais, coletivos e difusos e o combate à discriminação e às demais formas de intolerância étnica.” (BRASIL, 2010a)

Art. 4º A participação da população negra, em condição de igualdade de oportunidade, na vida econômica, social, política e cultural do País será promovida, prioritariamente, por meio de:

I – inclusão nas políticas públicas de desenvolvimento econômico e social;

II – adoção de medidas, programas e políticas de ação afirmativa;

III – modificação das estruturas institucionais do Estado para o adequado enfrentamento e a superação das desigualdades étnicas decorrentes do preconceito e da discriminação étnica;

IV – promoção de ajustes normativos para aperfeiçoar o combate à discriminação étnica e às desigualdades étnicas em todas as suas manifestações individuais, institucionais e estruturais;

V – eliminação dos obstáculos históricos, socioculturais e institucionais que impedem a representação da diversidade étnica nas esferas pública e privada;

VI – estímulo, apoio e fortalecimento de iniciativas oriundas da sociedade civil direcionadas à promoção da igualdade de oportunidades e ao combate às desigualdades étnicas, inclusive mediante a implementação de incentivos e critérios de condicionamento e prioridade no acesso aos recursos públicos;

VII – implementação de programas de ação afirmativa destinados ao enfrentamento das desigualdades étnicas no tocante à educação, cultura, esporte e lazer, saúde, segurança, trabalho, moradia, meios de comunicação de massa, financiamentos públicos, acesso à terra, à Justiça, e outros.

Parágrafo único. Os programas de ação afirmativa constituir-se-ão em políticas públicas destinadas a reparar as distorções e desigualdades sociais e demais práticas discriminatórias adotadas, nas esferas pública e privada, durante o processo de formação social do País. (BRASIL, 2010a)

A lei inclui ainda a instituição do Sistema Nacional de Promoção da Igualdade Racial (SINAPIR) como organização, vinculada ao poder executivo, responsável pela execução dos objetivos da lei. Sua regulamentação é feita pelo Decreto nº 8.136, de 5 de novembro de 2013. Suas bases estão na Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial (1965), no Plano de Ação de Durban (2001) e no Documento Brasil sem Racismo (2002). Sua estruturação conta com a criação da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República (SEPPIR), órgão responsável pela temática étnico-racial no governo federal, com atuação legislativa e capacidade de gestão e execução orçamentária; e a criação do Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial (CNPIR), órgão colegiado de caráter consultivo, com representação política e campo de discussão da agenda da temática racial entre Governo Federal e Sociedade Civil.

Com o objetivo de descentralizar ações e equiparar diretrizes, o SINAPIR prevê a adesão de governos estaduais e municipais, desde que atendam aos pré-requisitos estabelecidos: a instituição de um conselho local, de um órgão específico e formulação de um plano local de promoção de igualdade racial.

Vale destacar o fato de a participação da sociedade civil estar contemplada neste modelo de gestão, o que, para além de uma avaliação de sua efetividade e da hierarquia entre os entes, já diz de um novo paradigma para a gestão pública da política institucional para as populações negras no país.

Uma das políticas afirmativas já indicadas no Estatuto da Igualdade Racial e no SINAPIR é o estabelecimento de cotas para as estas populações. Exemplo mais acabado desta política é a Lei nº 12.711, de 29 de agosto de 2012, que determina que parte das vagas para o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio seja destinada a populações negras e de origem indígenas.

Art. 3º Em cada instituição federal de ensino superior, as vagas de que trata o art. 1º desta Lei serão preenchidas, por curso e turno, **por autodeclarados pretos, pardos e indígenas, em proporção no mínimo igual à de pretos, pardos e indígenas na população da unidade da Federação onde está instalada a instituição**, segundo o último censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). (BRASIL, 2012a – grifo nosso)

Esta é uma política controversa que arregimenta argumentos acalorados entre defensores e detratores, e sua implementação se deu em iniciativas locais e da gestão das próprias universidades, antes que houvesse sua regulamentação em âmbito nacional, reflexo de uma ampla pressão dos movimentos sociais negros. Exemplo disto é a implementação da política de cotas na UFAL ainda em 2003, como integrante do Programa de Ações Afirmativas da instituição (PAAF/UFAL), sendo a quarta universidade a executar programas de ações afirmativas, depois da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), da Universidade Estadual da Bahia (UNEB) e a Universidade de Brasília (UnB).

A influência do modelo brasileiro de racismo, é uma das bases mais significativas para as controvérsias da oferta de cotas étnico-raciais. Uma saída para se manter a validade do argumento e distender sua discussão, foi assimilar a estas as cotas sociais.

No entanto, a preferência pelas ações afirmativas sociais é, além disso, possivelmente a expressão de certa resistência de alguns setores da sociedade brasileira em admitir a modalidade das ações afirmativas raciais,

considerando tratar-se de uma nação que por muito tempo teve como um dos seus pilares identitários a ideia de “democracia racial”. (DAFLON, FERES JUNIOR e CAMPOS, 2013: 310)

As ações afirmativas raciais e sociais se imbricam novamente no Plano Juventude Viva, um programa federal proposto pela Secretaria Nacional de Juventude (SNJ) da Secretaria-Geral da Presidência da República (SG/PR) e pela SEPPIR, implantado em 2012. Outros seis ministérios (da Justiça, do Trabalho e Emprego, da Saúde, da Educação, da Cultura e do Esporte) participaram da construção do Juventude Viva que prevê ainda ações com gestão pactuada com estados e municípios, com a sociedade civil, com o Poder Judiciário, o Ministério Público e a Defensoria Pública.

[...] a proposta, que integra a estratégia do governo prevista no Plano Plurianual 2012/2015, responde a uma demanda histórica dos movimentos sociais, e representa uma prioridade apresentada pelos jovens que participaram da 1ª e 2ª Conferência Nacional de Juventude, realizadas em 2008 e 2011.⁴

Esta é mais uma evidência da mudança de modelo de gestão pública na política institucional no Brasil, e mais que isso, o reflexo da emergência do sujeito negro como constituinte legítimo da cidadania no Estado nacional – processo diretamente ligado à atuação dos movimentos sociais negros e à profissionalização de parte destes com o ingresso em cargos do poder público.

O Plano Juventude Viva constitui uma oportunidade histórica para enfrentar a violência, problematizando a sua banalização e a necessidade de promoção dos direitos da juventude. Além das ações voltadas para o fortalecimento da trajetória dos jovens e transformação dos territórios, o Plano busca promover os valores da igualdade e da não discriminação, o enfrentamento ao racismo e ao preconceito geracional, que contribuem com os altos índices de mortalidade da juventude negra brasileira. Trata-se de um esforço inédito do conjunto das instituições do Estado para reconhecer e enfrentar a violência, somando esforços com a sociedade civil para a sua superação.⁵

Outra informação que vale destacar quanto ao Juventude Viva em relação ao objeto aqui investigado, é a escolha de Maceió como primeira cidade para a implementação do Plano. Segundo o site institucional, a capital alagoana foi escolhida pelos altos índices de homicídios em Alagoas, em subida vertiginosa na

4 Texto extraído da página institucional do Plano, disponível em <<http://www.juventude.gov.br/juventudeviva/noticias/24-09-2012-governo-federal-inicia-aco-es-do-plano-de-prevencao-a-violencia-contra-a-juventude-negra/>>. Acesso em: outubro de 2014

5 Texto extraído da página institucional do Plano, disponível em <<http://www.juventude.gov.br/juventudeviva/o-plano/>>. Acesso em: outubro de 2014.

última década, em especial com a população negra⁶. Amparado em recursos materiais e especialmente simbólicos advindos do Plano Juventude Viva, o movimento social e/ou cultural negro de Alagoas realiza ações no âmbito da *rede de valorização da expressividade afroalagoana*.

Finalizando as políticas públicas elencadas aqui para ressaltar a penetração do argumento da dívida histórica com as populações negras é a reparação histórica de remanescentes de comunidades quilombolas, regulamentada pelo Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, que diz da identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos.

Vale destacar a importância dos cientistas sociais como legitimadores destas comunidades e a relevância que seus laudos têm para o processo de reconhecimento dos remanescentes das comunidades quilombolas. Em artigo de Miriam de Fátima Chagas (2001), antropóloga e analista pericial na Procuradoria da República, inclusive em caso de reconhecimento de remanescentes de comunidades quilombolas, tem-se uma discussão sobre a distância que o laudo estabelece entre o direito a assistência do Estado e os sujeitos de uma categoria social, que assim como qualquer uma, passa por transformações ao longo do tempo, muitas vezes frustrando expectativas de estereótipos.

É importante refletir sobre o espaço que vem ocupando os laudos antropológicos neste contexto de reconhecimento, particularmente no caso em que esses estão sendo solicitados em certos procedimentos administrativos, que buscam promover a “identificação” e reconhecimento dos “remanescentes das comunidades dos quilombos”. Nesses casos, muito embora sob a égide do reconhecimento, o universo administrativo legal tende a reiterar a dominância de uma matriz explicativa construída com base em conteúdos cristalizados, que impedem os vários ângulos de leitura da história dos quilombos e a sua relação com a sociedade envolvente. Nesses casos, os referidos estereótipos homogeneizadores perpetuam-se claramente, em prejuízo daqueles beneficiários de um direito que veio a ser assegurado com base em processos culturais e sócio-históricos diversos. (CHAGAS, 2001)

O estabelecimento destes dispositivos legais, sofre a influência direta dos movimentos da sociedade civil organizada. Exemplo disto é o documento elaborado

⁶ Segundo dados *Mapa da Violência 2014* (WAISELFISZ, 2014), enquanto os homicídios de brancos teve um decréscimo de 37% entre 2001 e 2011, passando de 126 (2001) para 79 (2011), os homicídios de negros no mesmo período subiu 208,7%, de 708 (2001) para 2.184 (2011). Os dados são igualmente discrepantes quando se trata de população jovem: os homicídios de brancos apresentam uma taxa de 16,4 por 100 mil habitantes em 2011 e homicídios de negros, 212,9, uma razão de 13 jovens negros assassinados para cada jovem branco vítima de homicídio.

em 26 de agosto de 1986, em uma Convenção de Entidades Negras, realizada em Brasília (DF), na qual compareceram 63 entidades de 16 estados, documento registrado sob o número 106.880 de 17 de outubro de 1986, e entregue aos constituintes em 1987. Nele reivindicava-se o racismo como crime inafiançável e a garantia dos títulos de propriedades aos povos remanescentes de quilombolas.

Em síntese, o conjunto de dispositivos legais e ações políticas listados acima, marcam um diferencial no tratamento que o Estado brasileiro dá às populações negras do país, antes baseado na exclusão e contenção, como é o caso da proibição de práticas religiosas que não a católica⁷ e a proibição à prática da capoeira⁸. Para Carlos Martins e Laurita Santos,

As decisões do Estado brasileiro de, no período pós-abolição, estabelecer políticas de impedimento para a população ex-escravizada foi uma decisão que refletiu as intenções das elites brancas em retirar o povo negro do projeto de nação que ora se pensava. (MARTINS e SANTOS, 2013: 53-4)

As decisões que aqui foram relacionadas, coincidem com a imagem de um novo projeto de nação, que incorpora as lutas pela legitimidade simbólica e pela cidadania legal e efetiva para as populações negras. O depoimento de uma lalorixá é emblemático para trazer esta possibilidade de participação cidadã, por meio da legitimidade que este novo tratamento do Estado brasileiro para a questão:

[...] eu acredito que a cultura afro de uns cinco seis anos pra cá ela deu um pulo muito grande, um avanço muito grande. De alguma forma, leis que ainda não tão sendo vividas na prática, mas pelo menos a gente sabe que tem um papel ali que se a gente for em busca, nos protege.⁹

Neste cenário, onde se sedimentou o argumento da dívida histórica com as populações negras, é que houve condições estruturais favoráveis para a emergência da *rede afroalagoana*.

Já quanto à sedimentação dos argumentos da cidadania e diversidade cultural, como visto acima¹⁰, como reflexo das inquietações que a ameaça da

7 Código Criminal do Império, de 16 de dezembro de 1830, artigos 276, 277 e 278. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim-16-12-1830.htm>. Acesso em: 8 Out. 2014. E primeiro Código Penal republicano, de 11 de Outubro de 1890, artigos 156 e 157. Disponível em: <http://legis.senado.gov.br/legislacao/ListaNormas.action?numero=847&tipo_norma=DEC&data=18901011&link=s>. Acesso em: 8 Out. 2014.

8 Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890. Capítulo XIII: Dos vadios e capoeiras. Disponível em: <http://legis.senado.gov.br/legislacao/ListaNormas.action?numero=847&tipo_norma=DEC&data=18901011&link=s>. Acesso em: 8 Out. 2014.

9 Trecho da entrevista concedida por Mãe Neide Oyá d'Oxum para esta pesquisa em 6 de agosto de 2014.

10 Ver discussão do conceito repertório discursivo Unesco (MAIA ALVES, 2011), no capítulo 1, a partir da página 65.

globalização e dos modos de vida moderno extinguirem certas culturas entendidas como mais fracas, o conceito de cultura passa por um alargamento: foi preciso estendê-lo dos domínios das belas artes até a diversidade e a cidadania culturais, incorporar os modos de ser e fazer e salvaguardar o direito às singularidades de cada nação e dos vários grupos que as compõem.

Alguns organismos internacionais, subsidiados pela discussão feita nas ciências sociais, conduzem o processo de mudança na compreensão e na gestão pública da cultura em grande parte do mundo. A esta espécie de nova gramática, houve a emergência do *repertório discursivo UNESCO* (MAIA ALVES, 2011).

No Brasil, este novo posicionamento se reflete nas políticas do MINC a partir da gestão de Gilberto Gil, em 2003, quando foram implementadas várias políticas que traziam em seu escopo uma preocupação com a redução das assimetrias na distribuição e com a democratização da discussão e do acesso aos recursos públicos para a cultura. Foram criados programas e projetos que visavam deslocar do eixo sul sudeste, e em especial do eixo Rio-São Paulo, a concentração do financiamento público. As políticas de acesso a recursos por meio de editais é um exemplo deste novo posicionamento institucional, que beneficiou diretamente as ações dos grupos e movimentos da *rede de valorização da expressividade afroalagoana*. Das vinte propostas aprovadas no edital de Seleção para Pontos de Cultura do Estado de Alagoas de 2013, sete fazem menção, já em seu título, ao universo simbólico da expressividade afroalagoana¹¹.

A partir de então, a cidadania e a diversidade culturais se tornam diretrizes norteadoras para a gestão cultural. Vários mecanismos institucionais foram criados, dando materialidade à incorporação dessas diretrizes. Entre os quais estão: o PNC, o Sistema Nacional de Cultural (SNC), o Sistema Nacional de Informações e Indicadores Culturais (SNIIC), o Programa Cultura Viva – com foco na criação e manutenção de pontos de cultura –, e o Programa Mais Cultura. Todos estes, tendo como base conceitual três dimensões para a cultura: como expressão simbólica, como direito de cidadania e como potencial de desenvolvimento econômico com sustentabilidade. Boa parte destes possuem regulamentação estabelecida em leis, visando a sua continuidade enquanto políticas de Estado. Como é o caso do PNC, do SNC e do SNIIC, regulamentados pela Lei nº 12.343, de 2 de dezembro de 2010;

11 Informações disponíveis no link: <http://pontosdecultura.cultura.al.gov.br/acompanhamento_projetos_inscritos.htm>. Acesso em: dezembro de 2014,

do Cultura Viva, regulamentado pela Lei nº 13.018, de 22 julho de 2014; e do Programa Mais Cultura, regulamentado pelo Decreto nº 6.226, de 4 de outubro de 2007.

Além deste mecanismo institucionais, vale destacar a prerrogativa do uso de mecanismos de espaços de discussão com a sociedade civil. Segundo o pesquisador e atual secretário de Cultura do Estado da Bahia, Antonio Rubim,

A intensa opção por construir políticas públicas, porque em debate com a sociedade, emerge como outra marca da gestão Gil. Assim, proliferam os seminários; as câmaras setoriais; as conferências, inclusive culminando na Conferência Nacional de Cultura. (RUBIM, 2012: 40)

Em Alagoas, estas mudanças na compreensão do papel do Estado nas políticas públicas culturais ocorrem lentamente. A gestão de Eduardo Bomfim na SECULT/AL, de 2002 à 2004, de Edberto Ticianeli, de 2004 à 2005, novamente de Eduardo Bomfim, de 2005 à 2006, e de Paulo Pedrosa, de 2006 à 2007, por exemplo não esteve sensível a este novo cenário de forma institucionalizada, a não ser por meio da atuação pontual de funcionários do quadro de gestão da SECULT/AL. Apenas com a entrada de Oswaldo Viégas na pasta, em 2007, começam a ser implementadas algumas políticas em consonância com o novo programa do MINC, ainda assim de forma muito tímida e burocrática, estando limitada à baixa dotação orçamentária da pasta em Alagoas, uma das mais baixas do país¹². Sobretudo porque, apesar de o discurso institucional privilegiar o modelo de acesso a recursos por meio de editais, os poucos recursos e as contradições da máquina estatal propiciaram a perpetuação do acesso pelas demandas de balcão¹³, e raras vezes tinham ações estratégicas e/ou de longo alcance que privilegiasse a *rede afroalagoana*.

Não obstante, pode-se apontar um exemplo da assimilação dos valores da cidadania e diversidades culturais: a criação do Registro do Patrimônio Vivo (RPV/AL), ainda em 2004, que passa a reconhecer a importância de conhecimentos que preservem os aspectos da cultura tradicional ou popular e concedem auxílio financeiro aos mestres desses saberes, dentre os quais vários ligados à expressividade afroalagoana, ou mesmo confundidos – como apontou Ulisses

12 Dados da Pesquisa Investimento do Poder Público Estadual Brasileiro na Cultura, realizado pelo Partido da Cultura (2010), com dados do 1º semestre de 2010 e dos anos de 2009, 2008 e 2007.

13 No início de 2013, um grupo de artistas, predominantemente da área do audiovisual, criaram o movimento “Quebre o balcão”, como forma de protesto a este modelo de financiamento público da cultura, que se vale de .

Rafael (2012: 42). Por meio da Lei Estadual nº 6513, de 22 de setembro de 2004 – alterada pela Lei Estadual nº 7.172, de 30 de junho de 2010 –, a Secretaria de Estado da Cultura de Alagoas institui o RPV/AL, que concede aos mestres e folcloristas o uso do título de Patrimônio Vivo do Estado de Alagoas, além do pagamento de um benefício financeiro mensal e vitalício. Segundo a lei, é considerado patrimônio vivo do estado “a pessoa natural que detenha os conhecimentos ou as técnicas necessárias para a produção e para a preservação de aspectos da cultura tradicional ou popular de uma comunidade estabelecida no Estado de Alagoas”. (ALAGOAS, 2004). Atualmente, o prêmio já foi concedido a cinquenta e um mestres e mestras dos saberes relacionados a danças e folguedos, literatura oral e/ou escrita, gastronomia, música, teatro, artesanato, dentre outras práticas da cultura popular que vivenciam, dos quais – por motivo de falecimento dos demais – apenas quarenta seguem recebem o benefício financeiro.¹⁴

Em suma, o posicionamento das políticas culturais estaduais, interpretam a diversidade e cidadania culturais fundamentalmente pelo nexo das políticas da identidade. A SECULT/AL gera novos tencionamentos ao instituir prêmios e homenagens, como o prêmio do Patrimônio Vivo de Alagoas e a Comenda Zumbi dos Palmares, ações com pouca ressonância no desenvolvimento das atividades em comum da *rede afroalagoana*.

Já em relação à gestão municipal, a cargo da FMAC, apenas na gestão iniciada em 2013 por Vinícius Palmeira, é possível notar uma aproximação mais clara com o repertório discursivo UNESCO, a exemplo do ingresso no SNC e o uso predominante de editais para o acesso a verbas públicas, inclusive para a execução dos projetos e eventos da instituição. Até então, esta aproximação se dava de forma esporádica e pontual, e em certa medida paradoxal em relação a gestão da Prefeitura Municipal de Maceió, a exemplo da gestão do presidente Marcial Lima, entre 2005 e 2011, que, ao lado de seu chefe de gabinete Clébio Araújo – que veio a se tornar o vice-presidente da instituição –, aglutinou demandas de culturas periféricas, predominantemente negras.

Segundo Clébio Araújo, esta atuação norteada pelas diretrizes da cidadania e diversidade cultural se dava à despeito das pressões políticas da gestão de Cícero Almeida à frente da Prefeitura Municipal, como uma resistência na luta simbólica

¹⁴ Informações do site da Secretaria de Estado da Cultura de Alagoas. Disponível em: <<http://www.cultura.al.gov.br/politicas-e-aco/es/patrimonio-vivo>>. Acesso em: 13 Set. 2014.

dentro da própria estrutura institucional para angariar recursos que atendessem as expressões que sofriam prejuízo nas relações de poder estabelecidas.

Eu considero que naquele momento a Fundação vira uma trincheira de militância na contramão do restante da gestão. E a gente consegue cavar uma série de espaços, uma série de brechas nessa estrutura de poder que possibilitam dentro de uma gestão conservadora. [...] De certa forma a gente conseguiu, numa estratégia de guerrilha, atender à demanda mais conservadora do prefeito em termos de cultura, que eram os grandes eventos de massa, mas nas brechas desses grandes eventos a gente conseguiu ir tirando recursos dali pra fortalecer as iniciativas de periferia.¹⁵

Um foco privilegiado de observação das diferenças de posicionamento estratégico dos órgãos estadual e municipal de gestão pública da cultura foram a 3ª Conferência Municipal de Cultura e a 4ª Conferência Estadual de Cultura. Apesar de ambas serem requisito de formalização da participação da sociedade civil para a adesão dos órgãos no SNC – que visa a implementação de uma gestão sistêmica da cultura no país, e a integração dos níveis federal, estadual e municipal, nos moldes do Sistema Único de Saúde (SUS) –, de serem desdobramento uma da outra, e seguindo os mesmos eixos temáticos, a dinâmica da coordenação das atividades da conferência estadual gerou tensões que resultaram em moções de repúdio da plenária, enquanto que na conferência municipal as tensões ficaram concentradas nas disputas entre os diversos grupos e segmentos concorrentes.

Um ponto comum, no entanto, é que, a despeito de várias mobilizações pontuais dos movimentos culturais locais, ainda tramitam os projetos de lei de incentivo fiscal para a cultura, tanto estadual como municipalmente, na capital, ainda que haja, em âmbito nacional uma grande discussão que pretende revisar o modelo desta lei. A tensão em relação à implementação da Lei de Incentivo Fiscal se dá, por um lado, por sua regulamentação nas esferas estaduais e municipais ser um requisito para o acesso a verbas de instituições públicas e privadas e por outro pela questão da cultura não ter apelo político para que o Estado e o Município destinem recursos significativos para a política cultural.

Ante a todas estas tensionamentos e mudanças no cenário da política cultural no país, também o perfil dos ativistas e agentes culturais mudou. Eles não só são criadores e fazedores de cultura, como também desenvolveram novas habilidades para lidar com estas mudanças: incorporaram o conhecimento técnico das possibilidades de barganha na política institucional, precisaram se tornar aptos para

15 Trecho da entrevista concedida por Clébio Araújo para esta pesquisa em 16 de agosto de 2014.

atuar tanto artística quanto política e economicamente. Esse novo paradigma da política gerou uma demanda pela capacitação dos agentes culturais para o manejo deste novo conjunto de normas e códigos que passaram a ser condição para o financiamento público, havendo um processo acentuado de profissionalização dos agentes para a atuação nos mercados culturais e na política institucional. Dentre estes, vários indivíduos simpáticos ou membros destes grupos passam a ocupar cargos estratégicos na UFAL, na UNEAL, na FCP, na SECULT/AL, na FMAC, além de secretarias e órgãos estatais de outras áreas como da saúde, do serviço social, da educação, da proteção às minorias, no Instituto de terras e reforma agrária de Alagoas (ITERAL), entre outros, o que criou um ambiente favorável a ações institucionais de valorização da expressividade afroalagoana.

Estas novas diretrizes institucionais foram alteradas, suavizadas ou intensificadas na medida em que as gestões se sucederam, no entanto, a cidadania cultural e a diversidade cultural seguiram, e seguem, como valores norteadores para as políticas para a memória, a identidade e a tradição Brasil, e todas estas interseccionam as dinâmicas da rede.

Concomitante à política institucional, começam a figurar nos espaços de barganha política da expressividade negra de Alagoas, os movimentos políticos culturais dos jovens escolarizados das classes médias e médias baixas urbanas. Há aqui uma juventude heterogênea, que em uma via pertence às classes médias e apreciam o valor da cultura popular – numa tendência notadamente *romântica* (ORTIZ, 1992) –, e em outra tem indivíduos de classes inferiores que, na medida que barganham e acumulam *poder simbólico* para tanto, trazem para o ambiente escolar as próprias experiências culturais e modos de vida. Estes jovens defendem e enunciam a Maceió negra, criativa e diversa.

São eles que tem se aproximado da cultura popular e de seus híbridos urbanos, e são maioria nos maracatus, afoxés, grupos percussivos de samba reggae e de ritmos oriundos do candomblé e da umbanda, cocos, cirandas, bois, emboladas, grupos de capoeira, de *hip-hop*, de literatura de cordel, de dança e teatro que se consolidam e surgem, e passam a compor o complexo da expressividade afroalagoana.

3.2 O eixo religioso

Um dos aspectos da religiosidade de matriz africana é permear hábitos em diversos âmbitos da ação cotidiana dos indivíduos – desde a vestimenta, os hábitos alimentares, as interações entre os indivíduos, etc. –, como em outras religiões, no entanto diferente na medida em que essas, pela assimilação dos modos de vida moderno, fragilizaram a sua influência sobre as práticas não rituais (no sentido estrito) dos indivíduos. Algo a se pensar sobre o isolamento das religiões de matriz africana com vistas a se proteger da censura e da violência de que são vítimas e sobre sua tendência comunitária, na contramão da tendência individualizante dos modos de vida contemporâneos. Além disso, há outras diferenças em relação ao racionalismo ocidental: sua dinâmica de trocas, como nos aponta o historiador Zezito Araújo:

A diferença – Em que a cultura tradicional dos terreiros diferia (e difere) da moderna cultura ocidental? Em primeiro lugar, no princípio fundamental das trocas. Há, na ordem moderna, um excedente econômico – social que se acumula (do ponto de vista estritamente econômico, o excedente importa na diferença entre a produção do grupo e seus custos), deixando, entretanto de estar disponível para o grupo e se abstraindo irreversivelmente como valor (equivalente geral de troca). Trocam-se bens pela moeda, trocam-se signos pelo sentido – a moeda e o sentido são expressão de valor.

Na cultura negra, a troca não é dominada pela acumulação linear de um resto (o resto de uma diferença), porque é sempre simbólica e, portanto, reversível: a obrigação (de dar) e a reciprocidade (receber e restituir) são as regras básicas. É o grupo (concreto) e não o valor (abstrato) que detém as regras das trocas. E a troca simbólica não exclui nenhuma entidade: bicho, plantas, minerais, homens (vivos e mortos) participam ativamente, como parceiros legítimos da troca, nos ciclos vitais. A isto, a ideologia ocidental tem chamado de animismo porque, apegada ao seu princípio exclusivista de realidade, separa radicalmente a vida da morte e entende a troca simbólica com outros seres ou com os mortos como uma projeção fantasiosa da vida. Para a ordem humana negra, entretanto, a vida e a morte, aiê e orum, não são termos que se opõem disjuntivamente, na base de uma exclusão radical. O ancestral (morto), pai ou mãe, está sempre presente no grupo como um aliado, parceiro essencial da troca: ele é dado e recebido pelo vivo no ritual da iniciação, ela da terra (donde vem a alimentação), que é simbolicamente restituída através do sacrifício. (ARAÚJO, 2006)

Sobre as singularidades da haveria ainda muito para ser explorado, no entanto, os dois pontos aqui destacados atendem ao objetivo de, por contraste, mostrar como hoje as expressões desta religiosidade são essenciais para o que aqui se considera *rede de valorização da expressividade afroalagoana*. A visibilidade destas manifestações estabelece uma tensão entre os seus valores e valores da sociedade contemporânea. Esta tensão resulta numa assimilação em uma via de mão dupla: as dinâmicas da *rede afroalagoana* levam em consideração preceitos e a

hierarquia características desta religiosidade, tanto como seus modos de expressão sofrem injunções do tipo de organização que se estabelece na rede. Nesse trânsito, a religiosidade, a cultura, o preconceito e o mercado assumem novos significados e novas práticas.

Para falar deste trânsito, o dia 8 de dezembro é uma data emblemática em Alagoas. No calendário da religiosidade católica o dia é reservado para comemorações de Nossa Senhora da Imaculada Conceição de Maria Santíssima, sendo inclusive ponto facultativo pra órgãos públicos municipais de Maceió. Já no calendário das religiões de matriz africana no Estado, este é o Dia de Iemanjá – deusa ou orixá das mais populares das religiões de matriz africana em todo país, com forte ligação com o mar. O ápice dessa celebração se concentra na praia urbana no bairro de Pajuçara, com a presença de religiosos de matriz africana de todo o estado.

No entanto, há cerca de uma década, além das manifestações religiosas, grupos culturais e políticos com afinidades com a expressividade afroalagoana passaram a integrar o evento. A esta celebração profana os organizadores chamam de Festa das Águas. Dela participam grupos de capoeiras, grupos percussivos, balés afros, afoxés, maracatus, coletivos e ativistas culturais, grupos políticos e intelectuais, entre outros. Esta interação entre o profano e o sagrado, borra o limite entre um e outro, o que na prática ainda passa por um processo de acomodação até que se possa fazer uma análise mais acertada.

A Festa das Águas celebrada em 08 de dezembro, por exemplo, foi percebida como um momento também de afirmação da cultura negra em Alagoas, de valorização do povo-de-santo [...] Porém, alguns chefes de terreiros não consideravam a festa na praia, o momento ideal para o rito religioso. Preferiam ir de madrugada entregar os presentes de Iemanjá ou fazer uma festa separada. (SANTOS, 2014: 301)

Se, de um lado, o aspecto lúdico destas manifestações profanas distensionam o ar, e negocia com as margens do preconceito da população e do poder público, por outro, a emergência e a visibilidade dessas manifestações aumentam outras tensões e gera a resistência de esferas público civis de diferentes segmentos, desde o preconceito institucional da máquina pública, especialmente no âmbito municipal, até a ação de grupos religiosos evangélicos (neo)pentecostais, que rivalizam e combatem a religiosidade de matriz africana.

Exemplo desta resistência é o ocorrido em 2011, quando o poder público municipal, por meio da Superintendência Municipal de Controle e Convívio Urbano (SMCCU), limitou o horário e o espaço para as festividades do dia 8 de dezembro, um gesto inédito para o evento. Em uma declaração polêmica, o então superintendente, Galvaci de Assis, vai à imprensa televisiva e declara que as pessoas portando instrumentos percussivos após o horário determinado seriam detidas.

Esta declaração foi interpretada como uma censura ilegítima. Não que ela não guarde continuidade com as práticas preconceituosas do racismo brasileiro, a diferença – que corrobora com a emergência da *rede de valorização da expressividade afroalagoana* – é que atualmente os indivíduos já dispõem de meios para reagir à censura, seja por meio de mobilização social e protestos públicos, seja pelas condições de acessar instrumentos legais, seja pelo acesso a espaços de contestações na própria mídia.

De fato, em resposta a esta censura, houve várias manifestações, das quais destaco o Projeto de Lei 229/12, do Deputado Estadual Jeferson Moraes, que foi sancionado ainda em julho de 2012 e instituiu no Calendário Oficial do Estado de Alagoas a data como o Dia da Religiosidade Afro-brasileira, o Dia de Iemanjá; e, ainda em 2012, a denúncia e as reivindicações feitas por religiosos, militantes do movimento negro e simpatizantes, junto ao Ministério Público Federal para que a restrição não se repetisse naquele ano.

As contradições do poder público são visíveis quando se considera que a mesma Festa das Águas, que angaria recursos para sua execução junto a órgãos municipais, é a mesma que é censurado por outro órgão, também municipal.

A tensão também expressa uma disputa pelo mercado religioso, principalmente de grupos (neo)pentecostais que se valem da demonização das religiosidades de matriz africana para recrutar novos membros. Durante as festividades de 8 de dezembro, vários evangélicos (neo)pentecostais fazem campanhas de conversão, com eventos concorrentes no mesmo espaço – como é o caso do Maceió de Joelhos –, e com o assédio e a distribuição de folhetos.

No entanto, toda a articulação que foi feita nos últimos anos não conseguiu impedir o “ataque silencioso” de algumas igrejas evangélicas, que todo ano enviam membros (no geral jovens) para distribuir panfletos que difamam as religiões afrobrasileiras. Fazem campanha proselitista para angariar fiéis, aproveitando o grande movimento durante a festa de Iemanjá. (SANTOS, 2014: 307)

Por estas dinâmicas, o 8 de dezembro é um exemplo acabado da emergência de valorização da expressividade afroalagoana, e da relevância do eixo religioso para sua estruturação e legitimação, inclusive no que tange à visibilidade dos terreiros de religiosidade de matriz africana em Alagoas.

O fato de os dados serem difíceis de ser contabilizados, devido as próprias dinâmicas de preconceito e contenção da religiosidade de matriz africana, do constante surgimento e extinção de centros de culto, e da pouca consistência dos dados das federações, não existem documentos que forneçam dados atualizados e exatos, mas o resultado de pesquisas disponíveis¹⁶ estimam a existência de aproximadamente 2.200 terreiros de religiosidade de matriz africana em Alagoas – cerca de quinhentos concentrados em Maceió. Apesar de aproximado, este é um número a ser considerado, que, aos poucos, vem se fazendo perceber com suas celebrações cada vez mais públicas e exuberantes. Ainda que, em sua maioria, os centros de culto mantenham suas atividades a beira da clandestinidade, em espaços reservados, em fundo de quintais, a exemplo dos praticantes de candomblé de nação nagô em Maceió, que “chama a atenção por uma invisibilidade social que contrasta com a sua ampla dominância em todas as regiões periféricas da cidade.” (ARAÚJO, 2009). Ainda segundo Clébio Araújo,

Esse patrimônio identitário, materializado em sua estética toda particular, no seu modo de cantar em yorubá, na sua relação toda específica com os santos católicos, na peculiaridade de sua forma de ocupação do espaço físico para a prática religiosa, na forma como seus membros mediam suas próprias relações sociais, continua vivo e praticamente desconhecido da maior parte dos alagoanos, invisibilizado que foi no passado, por um discurso racista e discriminatório, e também no presente, pela exigência social e midiática de uma religião afro-brasileira adequada ao consumo das classes média e alta. (ARAÚJO, 2009)

Segundo Mãe Neide Oyá d'Oxum, esse processo de censura implicou numa tensa relação entre a polícia e as federações. Ao falar do início das atividades do seu terreiro no atual endereço, ela resgata as tensões e das lutas, simbólicas e materiais, para alcançar o direito de culto.

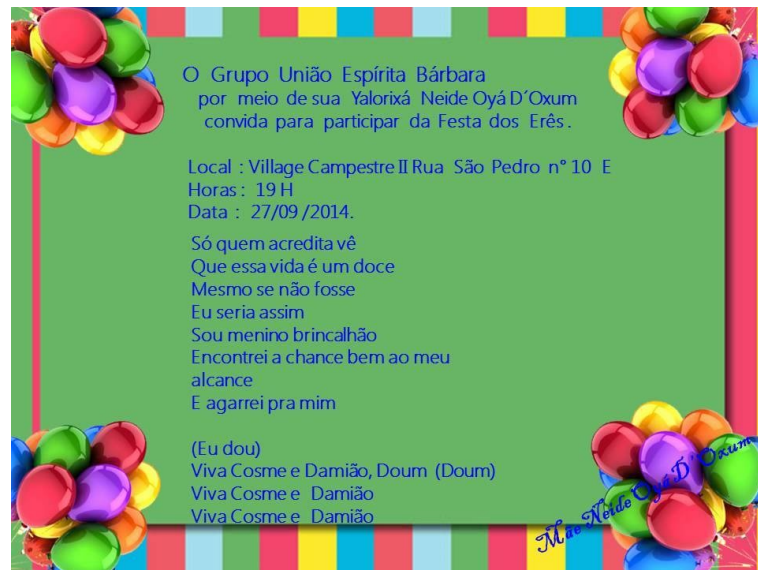
Aqui, no bairro, há vinte anos. Mas eu sou federada desde 84. Hoje eu sou parceira da Federação do Pai Maciel, a primeira federação fundada aqui em Alagoas que tem inclusive algumas pessoas do Quebra, que restaram dessa história, participaram dessa federação. Muito calados, muito escondidinhos, mas eles já tinham a ousadia de se articular para buscar os direitos – coisa que pouca gente fala. E aí, aquela história toda que a federação buscava nossos direitos, mas a polícia encostou e passou a ter

16 Levantamento realizado em 2008 pelo Laboratório da Cidade e do Contemporâneo (LACC/ICS/UFAL) (CAVALCANTI e ROGÉRIO, 2008).

uma milícia em cima dessa questão da federação, de uma forma, que a gente tinha que pagar para poder cultivar.¹⁷

Por outro lado, centros com mais recursos materiais e simbólicos, como é o caso do GUESB, sob o comando desta ialorixá, a Mãe Neide, realizam suas atividades abertamente com a participação da comunidade do entorno e com convites públicos em redes sociais:

Figura 1 – Convite para uma celebração do GUESB, para a Festa dos Erês



Fonte: Página virtual da entidade em rede social (<https://www.facebook.com/neide.martins.5661>)

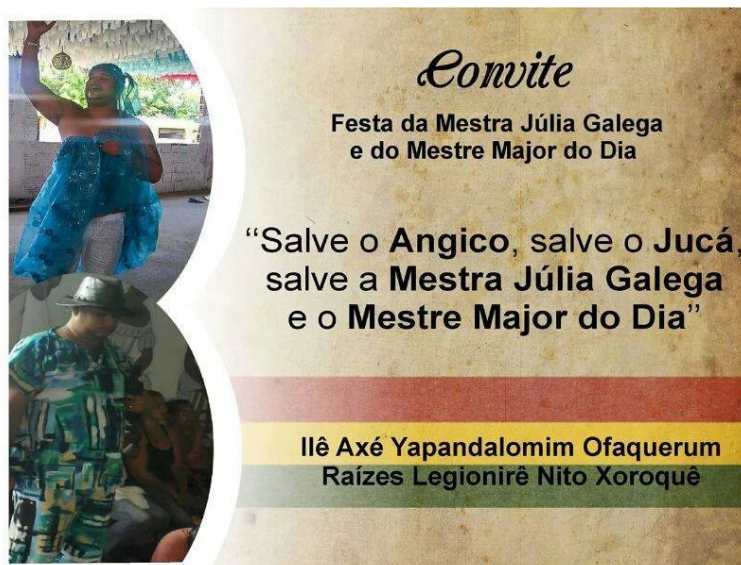
Figura 2 – Convite para uma celebração da Casa de Iemanjá, para a Festa da Jurema



Fonte: Página virtual da entidade em rede social (<https://www.facebook.com/CasaDeIemanja>)

17 Trecho da entrevista concedida por Mãe Neide Oyá d'Oxum para esta pesquisa em 6 de agosto de 2014.

Figura 3 – Convite para uma celebração do Ilê Axé Nito Xoroquê, para a Festa da Mestra Júlia Galega e do Mestre Major do Dia



Fonte: Página virtual da entidade em rede social (<https://www.facebook.com/groups/117541081755494/>)

Nota-se ainda, que ao longo das últimas décadas, as manifestações deste tipo de religiosidade vem recuperando o uso dos instrumentos percussivos nos seus ritos, visto que Alagoas forjou um tipo característico de culto, o *xangô em silêncio* (FERNANDES *apud* RAFAEL, 2012), onde os tambores característicos das celebrações destas religiões são substituídos por palmas – com o intuito de torná-las mais discretas e menos suscetíveis à violenta censura.

Este preconceito tanto influencia nas expressividades destes terreiros, como a sua expressividade negocia as margens da tolerância da opinião pública, em especial com a ação de grupos artísticos e culturais. A relação entre religiosidade, cultura e preconceito, ganha novos contornos a partir do surgimento de grupos culturais a partir de integrantes, de atividades e de elementos expressivos dos terreiros.

Parte da entrevista do percussionista Wilson Santos, nos remete a linha tênue entre religiosidade, cultura e expressividade negra, e a tolerância pública a este universo simbólico em Alagoas.

Mas no caso da cultura específica, principalmente o tambor – porque quando a gente fala da cultura afro a gente... o tambor é um dos símbolos maiores, né? – o meu contato foi através do candomblé, foi a partir do candomblé. Eu lembro que quando eu comecei a me entender de gente, com 4 ou 5 anos, o que eu tenho de lembrança da minha infância, já tocava e tocava na borda da cama, tocava nas panelas da vóia, acho que essa história é bem parecida com a de outros músicos, outros percussionistas, bateristas.. e tocava e tudo, tal só que isso a gente morava na Ponta

Grossa, depois a gente voltou pro quilombo, mas enfim... e uma situação difícil da porra, muito complicada e assim, minha mãe sozinha e aquele monte de pivete, uma doidice da porra... uma comunidade pobre, Ponta Grossa bem pobre mesmo e bicho... Acesso ao tambor? Sabia nem o que era um tambor. Pivete? Só sentia uma necessidade fisiológica de ... tocar. [...] E por acaso, em frente a vilinha que a gente morava tinha um terreiro – isso na década de... no final da década de 70, início da década de 80 – tinha um terreiro, e naquela época eu ainda não compreendia bem isso, mas naquela época – depois com um tempo é que eu vim compreender – mas naquela época, principalmente as crianças, a gente era proibido de entrar nos terreiros. Porque tinha todo um resquício de ditadura e tal. Depois é que eu vim compreender isso, porque aí tinha uma certa limitação, tinha a federação brasileira dos cultos afro, que ainda existe, que naquela época era uma espécie de órgão regulador, provavelmente ligado ao sistema, que regulava algumas coisas e uma das coisas era essa: menino não pode entrar. [...] E aí, pra me aproximar do tambor eu comecei a fazer amizade com os pivetes da casa¹⁸.

Já atualmente existem vários grupos de música e dança que nascem e desenvolvem suas atividades a partir de, e mantendo vínculo com os terreiros, entre os quais o já citado GUESB, o Maracatu Raízes da Tradição, o Afoxé Odo Iya, o Maracatu Nação ACorte de Airá, o Afoxé Ofa Omin, o Aiê Orum, o Afoxé Filhos de Exú, o Afoxé Oju Omim Omorewá, entre outros.

Mesmo que para os religiosos haja uma linha clara entre suas manifestações inseridas no contexto da produção artística e cultural, e que levar a representação de seus orixás, seus pontos¹⁹ e suas danças características para o palco não signifique sacralizar esta expressão artística, antes, para eles, estas são tão profanas quanto o ambiente, físico e social, que as abriga; para a audiência, no entanto, as danças, as músicas, o batuque se confundem com a própria “macumba”, há uma assimilação quase que imediata das atividades destes grupos artísticos com a religiosidade que as inspira. É neste sentido que suas atividades negociam as margens da tolerância da opinião pública em relação a esta expressividade e a própria religiosidade de matriz africana.

Em síntese, o eixo religioso avança a partir da atualização dos rituais característicos das religiões sincréticas das matrizes afro-brasileiras, e incorpora as implicações dos eixos políticos, intelectuais e artísticos, tornando-se um recurso determinante para a política de construção de uma identidade afroalagoana.

18 Trecho da entrevista concedida por Wilson Santos para esta pesquisa em 14 de agosto de 2014.

19 Cânticos rituais.

3.3 O eixo intelectual

Boa parte do conhecimento central destas culturais afroalagoanas é tradicional e usa como meio de compartilhamento e transmissão a cultura oral, isto gera, ou gerava, um conflito com as formas institucionais de participação no Estado democrático, fundamentalmente letrado. Assim, o letramento e a escolarização passam a ser condição para a participação cidadã destes grupos.

Segundo dados do IBGE, a variação da Taxa Líquida²⁰ de Escolarização no Ensino Médio em Alagoas, entre 1980 e 2000²¹, foi de 5,6% (1980) para 11,8% (2000). Já a Taxa Bruta de Escolarização em Alagoas no mesmo período variou entre 19,3% (1980) e 44,5% (2000²²). Dados do instituto para Alagoas em 2012²³, trazem o número total de matrículas (em todos os níveis) de 1.615.228, para uma projeção da população de 3.279.289.

Estas informações atestam a expansão da escolarização em Alagoas, reflexo de um esforço do Estado brasileiro para democratizar e massificar o acesso à educação formal no país. E elas ganham maior relevo em contraste com o analfabetismo histórico em Alagoas.

Como reflexo do acesso ao ensino em níveis fundamental e médio, observa-se uma maior possibilidade destes agentes terem voz na arena pública e de utilizar instrumentos institucionais públicos para combater o preconceito e barganhar sua cidadania com uma maior participação social. A presença como os agentes da *rede afroalagoana* em instituições de ensino formal traz a reboque a possibilidade da capacitação dos indivíduos para disputarem a dignidade simbólica de suas expressividades e de uma espécie de tradução de seus valores para o Estado democrático, como foi visto o advento de várias leis, políticas e ações afirmativas de cunho étnico-racial.

20 Taxa de Escolarização Líquida é o cálculo da razão entre o total de matrículas de indivíduos que se encontram na idade recomendada para o nível que cursam e o número total de indivíduos da mesma faixa etária. Já a Taxa de Escolarização Bruta é a razão entre o total de matrículas, independente da faixa etária, pela população com idade prevista para cursar o nível.

21 Fonte: MEC/INEP/Censo Escolar 1980/2000. Edudata Brasil; IBGE, Censo Demográfico. Disponível em: <<http://seriesestatisticas.ibge.gov.br/series.aspx?vcodigo=SEE17&t=taxa-liquida-escolarizacao-niveis-ensino>>. Acesso em: 11 Nov. 2014.

22 Fonte: MEC/INEP/Censo Escolar 1980/2000. Edudata Brasil; IBGE, Censo Demográfico. Disponível em: <<http://seriesestatisticas.ibge.gov.br/series.aspx?vcodigo=SEE16&t=taxa-bruta-escolarizacao-ensino-medio>>. Acesso em: 11 Nov. 2014.

23 Fonte: MEC/INEP/Censo Escolar 1980/2000. Edudata Brasil; IBGE, Censo Demográfico. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/estadosat/perfil.php?sigla=al>>. Acesso em: 11 Nov. 2014.

Como apontado, outro reflexo deste acesso à escola é a possibilidade da tradução de saberes orais e tradicionais em saberes letrados e contemporâneos, por meio da *elaboração simbólica* (ELIAS, 2002: 97) destes temas para o universo cognitivo da sociedade moderna. Observa-se o crescimento tanto de publicações de trabalhos escritos sobre estes temas, quanto do manejo de técnicas que imbricam a produção cultural e de conhecimento formal, como o audiovisual²⁴ e os eventos acadêmicos²⁵.

Ao ingressar no nível superior de ensino e nos níveis de pós-graduação, observamos a atuação destes agentes invocando o seu próprio universo simbólico de origem. Observa-se uma dinâmica onde a atividade dos pesquisadores ampliam os limites da visibilidade e da legitimidade da temática negra em Alagoas, na medida em que suas pesquisas incidem em mudanças na realidade pesquisada: ao destacar determinados temas na esfera pública, o seu *poder de nomeação* (BOURDIEU, 1989: 146 e 237) altera os cenários sociais, o que assinala novas problemáticas e favorece a figuração de novos cenários, numa dinâmica reflexiva.

Tendo isto em vista, os intelectuais profissionais cumprem um papel de protagonismo para as dinâmicas da *rede afroalagoana*. Há, ao longo das últimas décadas, um contingente crescente de estudiosos e obras sobre a expressividade negra em Alagoas. Seguem alguns aspectos e exemplos da produção intelectual a cerca das populações negras em Alagoas.

A referência para o resgate da produção intelectual do período entre o século XIX e meados da década de 1950, sobre os negros na vida social de Alagoas, será novamente o trabalho de Ulisses Rafael (2012), quando ele faz um apanhado histórico da parca produção disponível sobre essa temática.

Abordar essa categoria em Alagoas, o que implicaria um exaustivo apanhado histórico desde a chegada àquele Estado, sua distribuição pelo espaço geográfico, cem como a identificação dos principais traços culturais deixados pela sua passagem local, não é tarefa das mais simples, haja vista a grande escassez de material escrito a respeito, como é comum em situações em que sobre o grupo a ser tratado, paira a pecha de marginalizado. (RAFAEL, 2012: 145)

24 1912: O Quebra de Xangô (AMORIM, 206), Gira das tradições (FMAC, 2009), Exu: Além do Bem e do Mal (BAGETTI, 2012), entre outros. Além do compartilhamento de vídeos de grupos culturais em redes sociais como o Youtube e Facebook.

25 Eventos como o Seminário Múltiplos Olhares sobre a Cultura Popular e Afro em Alagoas (2010); os seminários do Instituto Raízes da África, que teve 16 edições estaduais (a última em 2013), uma edição nacional (2014) e mais duas edições internacionais (2011 e 2013); os três seminários estaduais de Povos de Matrizes Africanas (2013 e 2014), entre outros.

Ao replicar as críticas do historiador alagoano, Dirceu Lindoso, Rafael destaca o discurso *anticabano* da historiografia alagoana, que, segundo ele, figurou por 150 anos.

As participações populares aparecem nesse discurso como as de agrupamentos sem história e, por conseguinte, marginais e sem legitimidade. Os heróis populares são incluídos na categoria de marginalidade social: “criminosos”, “salteadores”, “bandidos”. Derrotados, os heróis populares são não só encerrados em cárceres reais. Passam também a ocupar as enxovias do juízo histórico estamental. Do cárceres da vida escorregam aos cárceres do texto.” (LINDOSO, 1983 *apud* RAFAEL, 2012: 147)

Ainda segundo Dirceu Lindoso, esta atitude nos relatos da intelectualidade representou o “desmantelamento dos sistemas de oralidade das populações cabanas, que ficou reduzido a uma expressividade folclórica”. (LINDOSO, 1983 *apud* RAFAEL, 2012: 146). Ele assinala duas exceções, nas obras *A guerra dos cabanos* (1965), de Manoel Correia de Andrade e *Os guerreiros do imperador* (1978), de Décio Freitas.

A insinuação de marginalidade histórica aos fatos cabanos continua na *História de Alagoas* (1909), de Moreno Brandão; na *Viçosa de Alagoas* (1914), de Alfredo Brandão; na *História de Alagoas* e em *Maceió* (ambas sem datas), de Craveiro Costa, na *História da Civilização das Alagoas* (1933), Jayme de Altavilla, e de modo residual, o *Banguê de Alagoas* (1949), de Manoel Diéguas Júnior, vamos encontrar a mesma “insinuação de marginalidade histórica dos fatos”. (LINDOSO, 1983 *apud* RAFAEL, 2012: 148)

Rafael recupera ainda a contribuição de Moreno Brandão, que apesar de alvo das críticas de Lindoso, destacou tal parcialidade na tradição historiográfica em Alagoas, mas atenta para sua relevância como fonte para estudos de nossa história.

Outra vertente identificada por Rafael, é aquela que, embora também numa perspectiva restrita, se dedicou exclusivamente à questão do negro em Alagoas. Entre os autores deste tipo de produção estão Alfredo Brandão, Manoel Diéguas Júnior e José Jorge de Carvalho. Ao relacionar a presença negra às manifestações folclóricas, Rafael destaca os trabalhos de Abelardo Duarte, Théo Brandão, Félix Lima Júnior e João Fernandes Maya Pedrosa. Sobre a influência do açúcar e da monocultura açucareira em Alagoas, que prescindiu de negros para a sua produção, destacam-se em importância as obras *Banguê das Alagoas*, de Manoel Diéguas Júnior e *Contribuição à História do Açúcar em Alagoas*, de Moacir Santana.

Vale destacar ainda a produção de alguns autores célebres como: o médico psiquiatra, psicólogo social, etnólogo, folclorista e antropólogo Arthur Ramos, que

escreveu, entre outros, *As Culturas Negras no Novo Mundo*²⁶ e *Estudos de Folklore: definições e limites, teorias de interpretação*²⁷; o médico e folclorista, membro fundador da Comissão Nacional do Folclore, em 1947, Théo Brandão, que escreveu diversos trabalhos sobre o folclore alagoano: *Folclore de Alagoas*²⁸, *O reisado alagoano*²⁹, *Folguedos natalinos de Alagoas*³⁰, entre outros, além de diversos ensaios e artigos publicados em revistas especializadas e jornais, além disso, seu rico acervo de pesquisa foi doado e hoje pertence ao Museu Théo Brandão de Antropologia e Folclore, criado no dia 20 de agosto de 1975 pela UFAL.

Em meados da década de 1960 até a década de 1990, alguns autores seguem uma abordagem folclórica, entre os quais: o educador e folclorista Pedro Teixeira, que incentivou vários grupos folclóricos e folguedos populares, além de publicar obras como *Folclore: música, dança e torneio*³¹ e *Andanças pelo Folclore*³²; e o jornalista e folclorista José Aloísio Vilela, que publicou diversos livros e trabalhos na área de folclore, entre os quais: *O coco de Alagoas*³³ e *Coletânea de Assuntos Folclóricos*³⁴.

A historiografia mais crítica do espaço social dos negros e mestiços em Alagoas, inaugurada por Dirceu Lindoso, aglutina interesses e se expressa na obra de autores como Zezito Araújo, Moisés de Melo Santana, Clara Suassuna, Luiz Sávio de Almeida, Rachel Rocha de Almeida Barros, Bruno César Cavalcanti, Ulisses Rafael, Siloé Soares de Amorim, Arim Soares do Bem, Jairo José Campos da Costa, Clébio Correia de Araújo, Edson Bezerra, entre outros.

Há ainda um contingente em expansão de jovens estudiosos interessados na temática das condições sociais e expressividades afroalagoanas, entre os quais me incluo e listo Janecléia Pereira Rogério, Irinéia Maria Franco dos Santos, Jeferson Santos da Silva, Christiano Barros Marinho, Thiago Angelim Bianchetti, Moroni Laurindo, Larissa Fontes, Ernani Viana da Silva Neto, Ana Luiza Araújo Porto, Kleverton Arthur de Almirante, Williem Silva de Freitas, Gabriela Torres, Denivan

26 Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.

27 Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1951.

28 Maceió: Casa Ramalho, 1949. (Autores alagoanos, 2. Série, 1).

29 Maceió, 1953.

30 Maceió: Departamento de Assuntos Culturais da SENEAL, série Estudos Alagoanos, Caderno nº IX, 1961.

31 Maceió: Departamento de Assuntos Culturais da SENEAL, 1978.

32 Maceió: Pró-reitoria de Extensão da UFAL, 1977.

33 Maceió: Departamento de Assuntos Culturais da SENEAL, 1961.

34 Maceió: Edufal, 1982.

Costa de Lima, Carlos Eduardo Ávila Casado de Lima, Sandreana Melo, Monica Luise Santos, entre outros.

O I colóquio intercultural da negritude em Alagoas, realizado em janeiro de 2015 na cidade de Penedo, é um exemplo desta renovação e expansão do interesse intelectual no espaço social e na expressividade negra em Alagoas. Como destaca o organizador do evento promovido pela Casa do Penedo

Este primeiro colóquio também foi pensado em trazer os jovens pesquisadores daqui do estado, [...] que estão fazendo mestrado e doutorado em universidades, mas que estão começando a pesquisar sobre questões negras em Alagoas, desde as questões culturais, religiosas, políticas. Todos eles são jovens pesquisadores. Isto é muito incrível porque há dez anos atrás não tinha isso aqui em Alagoas³⁵.

O evento trouxe exposições, filmes, documentários, apresentações artísticas e conferências sobre as questões negras, dos mais diversos temas, entre os quais: a presença negra na cidade histórica de Penedo (AL), seus saberes, opressão, sua cultura religiosa e suas perspectivas contemporâneas; as comunidades quilombolas; os atuais desafios da negritude em Alagoas; perseguição e memória de grupos religiosos.

Outras ações da academia passam a tratar do tema da expressividade negra em Alagoas. A exemplo da UFAL, que por meio de projetos, programas e equipamentos culturais dá destaque para afroalagoanidade na esfera pública. Vários projetos de extensão lidam com estas questões, especialmente na área do direito, das ciências sociais e da saúde. No edital de 2013 do Programa de Iniciação Artística da UFAL (PROINART), foram contemplados 12 projetos, dos quais dois, o *Batuque Já em movimento* e o *Maracatu no morro*, estão diretamente ligados as dinâmicas expressivas desta rede afroalagoana. Coordenado pela Pró-Reitoria de Extensão e pelo NEAB, a UFAL desenvolve o *Odè Ayé*, um programa de ações afirmativas para estudantes e a comunidade negra. Entre as ações dos equipamentos culturais, tanto a Pinacoteca da UFAL, quanto o Museu théo Brandão e a Escola Técnica de Artes da UFAL (ETA), passam a intensificar as ações que exploram o tema.

Destaco a atuação da ETA. Criada em novembro de 2006, a escola está vinculada ao Instituto de Ciências Humanas, Comunicação e Artes da UFAL

35 Trecho da fala de Silóé Amorim, na solenidade de abertura do I colóquio intercultural da negritude em Alagoas, realizado entre os dias 29 e 31 de janeiro de 2015, com recursos da Casa do Penedo e o apoio da UFAL.

(ICHCA/UFAL), e atua no ensino profissional técnico para as artes, com cursos técnicos de artes dramáticas, dança, produção de moda, canto e instrumentos musicais³⁶. Antes de sua institucionalização, a UFAL já ofertava cursos técnicos de artes desde 1994.

A presença de diversos agentes desta rede nos cursos oferecidos pela UFAL pode ser associada à profissionalização das manifestações culturais e de seu enquadramento às exigências dos mercados criativos contemporâneos. Com o domínio das novas técnicas sobre sonoplastia, iluminação de palco, coreografia, figurino, arte dramática, música, produção, entre outros, a expressividade sai do terreiro para o palco, e se conjuga com a experimentação artística. Passando do culto ao espetáculo, os agentes combinam conhecimento teórico e prático com suas manifestações culturais e religiosas. Não só, mas principalmente por meio da oferta de conhecimento formal dos cursos da ETA.

Estas iniciativas são a própria textura da *rede afroalagoana*, que, em última instância, é uma estrutura de relações que está presente nos corpos como disposições de sensibilidades, valores, percepções e interesses para ação.

Em síntese, o acesso à educação formal, a possibilidade de formalização de saberes por meio da elaboração simbólica, a visibilidade na arena pública reflexo da produção intelectual relativa à temática afroalagoana, além de outras ações da academia com vistas a incorporar estas demandas em sua agenda institucional, ratificam o processo da construção da atual positividade do valor afroalagoano; tal produção intelectual mobiliza categorias conceituais que tornam-se “armas” de uma luta simbólica por reconhecimento, “instrumentos” que circulam e produzem significados, vicejando o interesse acadêmico e político para a questão e cujo alcance é bem maior do que se imagina.

3.4 O eixo artístico-cultural

Este eixo aglutina as implicações dos eixos apresentados acima, pois, a emergência da *rede de valorização da expressividade afroalagoana* se expressa prioritariamente no manejo da cultura como recurso, imbricada, como destaca Yúdice (2004), aos campos político, econômico e da identidade, e como no caso

³⁶Informações coletadas no perfil institucional no blog oficial da ETA. No link: <<http://www.etaufal.-com/2010/05/dois-mil-alunos-atletas-brasileiros-no.html>>, consultado em março de 2014.

aqui exposto, ao campo religioso. Os sintomas mais evidentes da emergência da *rede afroalagoana* são os artistas, grupos e eventos culturais.

Para trazer as evidências desta ampliação do espaço da expressividade afroalagoana na esfera pública local, por meio do elenco dos grupos participantes de três eventos significativos em abrangência e poder de mobilização, (Polo afro carnavalesco Tia Marcelina 2012, 2013 e 2014; Xangô Rezado Alto 2012, 2013 e 2014; Agosto Popular 2012, 2013, 2014; Festa das Águas 2012 e 2013), vamos trazer um levantamento da presença de artistas e grupos culturais com afinidades eletivas com o universo simbólico negro de Alagoas, e de sua distribuição no tempo.

A partir dos dados do quadro a seguir, nota-se que o início das atividades dos grupos/artistas se concentra em meados dos anos 2000. Entre os 63 grupos/artistas que foram atrações dos eventos listados³⁷³⁸, o surgimento do grupo mais antigo data de 1910, não por acaso, um folguedo. Dos que tem início das atividades até a década de 1960, tem se apenas três grupos; entre as décadas de 1970 e 1980, são 11 grupos/artistas; na década de 1990, são 11 grupos, e a maior concentração se dá a partir dos anos 2000, com a criação de 35 grupos/artistas. Nos últimos dez anos, foram criados cerca de 40% dos grupos/artistas que participaram destes eventos. Esta concentração, serve de indício e marco temporal – mesmo que difuso – da emergência da *rede de valorização da expressividade afroalagoana*.

37 Há ainda três atrações para as quais não foi possível datar o início das atividades.

38 Aqui não foram listadas a reincidência dos grupos.

Quadro 1 – Grupos artísticos presentes no Polo afro carnavalesco Tia Marcelina nos anos de 2012, 2013 e 2014; no Xangô Rezado Alto, 2012, 2013 e 2014; no Agosto Popular 2012, 2013, 2014; e na Festa das Águas 2012 e 2013.

(continua)

#	Grupo/artista	Início	Integrantes	Expressão	Localização	Vínculo
01	Abadá Alagoas	2002	80	Capoeira	Vergel do Lago Maceió (AL)	Abadá Capoeira Brasil
02	Afoxé Odô Iya	1999	34	Afoxé (Dança e música)	Pajuçara Maceió (AL)	Núcleo de Cultura Afro Brasileira Iyá Ogunté
03	Afoxê Ofá Omin	2012	25	Afoxé (Dança e música)	Ponta Grossa Maceió (AL)	Ilê Axé Ofá Omin
04	Afoxé Oju Omin Omorewá	2003	22	Afoxé (Dança e música)	Jacintinho Maceió (AL)	Mãe Nany Moreno
05	Afoxé Povo de Exú	2014	25	Afoxé (Dança e música)	Benedito Bentes Maceió (AL)	Ilê Axé Legionirê Nito Xoroquê
06	Afro Gurugumba	2002	60	Samba reggae (Dança e música)	Comunidade quilombola Gurugumba – Viçosa (AL)	Escola Municipal São José
07	Afro Mandela	1988	40	Samba reggae (Dança e música)	Jatiúca Maceió (AL)	–
08	Airê Yorúba	2009	15	Samba reggae (Dança e música)	Vergel do Lago Maceió (AL)	Núcleo de Cultura da Zona Sul
09	Baianá Flor de Lis	2000	15	Baianá e Cambinda (Dança e música)	Santo Eduardo Maceió (AL)	–
10	Batuque Yá	2013	20	Percussão Afro (Música)	Maceió (AL)	–
11	Batuquerê	2013	90	Percussão Afro (Música)	Maceió (AL)	Batuquerê: música e cultura popular na escola
12	Boi Águia	2000	35	Boi alagoano (Dança e música)	Jaraguá Maceió (AL)	–

Quadro 1 – Grupos artísticos presentes no Polo afro carnavalesco Tia Marcelina nos anos de 2012, 2013 e 2014; no Xangô Rezado Alto, 2012, 2013 e 2014; no Agosto Popular 2012, 2013, 2014; e na Festa das Águas 2012 e 2013.

(continua)

#	Grupo/artista	Início	Integrantes	Expressão	Localização	Vínculo
13	Boi Alegria	2008	30	Boi alagoano (Dança e música)	Vergel do Lago Maceió (AL)	Núcleo Cultural da Zona Sul
14	Boi Cão de Raça	1999	35	Boi alagoano (Dança e música)	Vergel do Lago Maceió (AL)	Núcleo Cultural da Zona Sul
15	Boi Xique Xique	2010	57	Boi alagoano (Dança e música)	Jacintinho Maceió (AL)	Sociedade Cultural Xique Xique
16	Chau do Pife	1974	–	Pífano (música)	Maceió (AL)	–
17	Civilização Negra	2012	15	Samba reggae (música)	Vergel do Lago – Maceió (AL)	–
18	Coletivo AfroCaeté	2009	60	Percussão Afro (música)	Jaraguá – Maceió (AL)	–
19	Dança Afro	2002	8	Balé Afro (dança)	Jacintinho – Maceió (AL)	CEPA Quilombo
20	Davi 2P	2008	–	<i>Hip-hop</i>	Clima Bom – Maceió (AL)	–
21	Demis Santana	1988	–	Poeta popular	Maceió (AL)	–
22	Didá	1993	7	Samba Reggae	Salvador (BA)	Didá Escola de Música
23	Dona Guilhermina	–	–	–	–	–
24	Escola de Samba Girassol	1983	600	Samba	Vergel do Lago Maceió (AL)	Grêmio Recreativo Girassol
25	Fagner Dubrown	2007	–	Cultura Popular	Maceió (AL)	–
26	Família Todos Um	2010	8	Rap	Maceió (AL)	–
27	Fandango do Pontal da Barra	1930	36	Fandango (dança e música)	Pontal da Barra Maceió (AL)	Mestre Pancho

Quadro 1 – Grupos artísticos presentes no Polo afro carnavalesco Tia Marcelina nos anos de 2012, 2013 e 2014; no Xangô Rezado Alto, 2012, 2013 e 2014; no Agosto Popular 2012, 2013, 2014; e na Festa das Águas 2012 e 2013.

(continua)

#	Grupo/artista	Início	Integrantes	Expressão	Localização	Vínculo
28	Fanfarra da Escola Júlio Auto	–	150	Fanfarra (dança e música)	Vergel do Lago Maceió (AL)	Maestro Djalma Lins Santos
29	Frick ZN	2011	–	Rap	Maceió (AL)	–
30	Gifá Lomim	2009	20	Percussão Afro (Música)	Benedito Bentes Maceió (AL)	Centro Afro Cultural Gifá Lomi
31	Ginga Terapia	2004	150	Capoeira	Farol – Maceió (AL)	Grupo Muzenza de Capoeira e Pestalozzi De Maceió
32	Grupo Bongar	2001	6	Coco pernambucano	Olinda (PE)	Terreiro Xambá do Quilombo do Portão do Gelo
33	Grupo Legião	2009	20	Maculelê	Vergel do Lago – Maceió (AL)	Mestre Besouro
34	Mensageiros de Pe Cícero	1963	22	Guerreiro	Santos Dumont Maceió (AL)	Mestre André
35	Guerreiro Vencedor Alagoano	1985	22	Guerreiro	Vergel do Lago Maceió (AL)	Mestre Juvenal
36	Guerreiros Quilombolas	2005	40	<i>Hip-hop</i>	Benedito Bentes Maceió (AL)	Associação Alagoana de <i>hip-hop</i> Guerreiros Quilombolas
37	Igbonam Rocha	1987	–	Musica Popular Brasileira	Maceió (AL)	–
38	Jorge Riba	1970	–	Musica Popular Brasileira	Pernambuco	–
39	Jurandir Bozo	1999	–	Cultura Popular	Pão de Açúcar (AL)	–
40	Liga Feminina de Capoeira de Alagoas	2012	–	Capoeira	Maceió (AL)	–
41	Linete Matias	2000	–	Cultura Popular	Maceió (AL)	–

Quadro 1 – Grupos artísticos presentes no Polo afro carnavalesco Tia Marcelina nos anos de 2012, 2013 e 2014; no Xangô Rezado Alto, 2012, 2013 e 2014; no Agosto Popular 2012, 2013, 2014; e na Festa das Águas 2012 e 2013.

(continua)

#	Grupo/artista	Início	Integrantes	Expressão	Localização	Vínculo
42	Luana Costa	2012	–	Musica Popular Brasileira	Maceió (AL)	–
43	Magojow	2001	–	Rap	Chã da Jaqueira Maceió (AL)	–
44	Malungos do Ilê	1991	30	Dança e música	Medeiros Neto – Maceió (AL)	Centro de Cultura e Cidadania Malungos do Ilê
45	Mamulengo das Alagoas	1995	10	Dança	Ponta Grossa – Maceió (AL)	–
46	Maracatu Axé Zumbi	1981	30	Folguedos Alagoanos	Vergel do Lago Maceió (AL)	Mestre Geraldo
47	Maracatu Baque Alagoano	2007	90	Maracatu	Jaraguá Maceió (AL)	–
48	Maracatu Nação Acorte de Airá ³⁹	2009	40	Maracatu	São Jorge Maceió (AL)	Família Hündesô
49	Maracatu Raízes da Tradição	2008	20	Maracatu	Eustáquio Gomes de Melo Maceió (AL)	Abassá de Angola de Oyá Igbalé
50	Mariene de Castro	1996	–	Samba	Bahia	–
51	Mestre Jorge Calheiros	1975	–	Literatura de Cordel	Clima bom – Maceió (AL)	–
52	Nega da Costa	1910	–	Negra da Costa	Quebrângulo (AL)	–
53	Negra Pyll	2002	–	<i>Hip-hop</i>	Maceió (AL)	–
54	Orquestra de Tambores de Alagoas ⁴⁰	2004	15	Percussão Afro	Maceió	–

³⁹ O Maracatu Nação ACorte de Airá foi o primeiro maracatu nação que se tem notícia em Maceió desde o quebra dos terreiros de 1912.

Quadro 1 – Grupos artísticos presentes no Polo afro carnavalesco Tia Marcelina nos anos de 2012, 2013 e 2014; no Xangô Rezado Alto, 2012, 2013 e 2014; no Agosto Popular 2012, 2013, 2014; e na Festa das Águas 2012 e 2013.

(conclusão)

#	Grupo/artista	Início	Integrantes	Expressão	Localização	Vínculo
55	Projeto Inaê	2004	25	Percussão Afro (Música)	Village Campestre Maceió (AL)	Grupo União Espírita Santa Bárbara (GUESB)
56	Rogério Dias	1995	–	Cultura popular	Bom Parto – Maceió (AL)	Quintal Cultural
57	Sandro Santana	1985	–	Percussão Afro	Maceió (AL)	–
58	Sirlene Gomes	1995	–	Balé Afro (dança)	Jacintinho – Maceió (AL)	Cepa Quilombo
59	Star Dance	2013	12	<i>Hip-hop</i>	Maceió (AL)	–
60	Vibrações	1998	12	Reggae	Maceió (AL)	–
61	Wilma Araújo	1993	–	Musica Popular Brasileira	Maceió (AL)	–
62	Xexéu	–	–	Percussão	Maceió (AL)	–
63	Zeza do Coco	1975	–	Coco alagoano	Capela (AL)	Pagode Comigo Ninguém Pode

Fonte: Autora, 2014.

40 O seu fundador, o percussionista Wilson Santos, por meio de seu trabalho com cursos e oficinas é um dos responsáveis pela criação de vários grupos percussivos ligados a musicalidade étnica em Alagoas, para mais informações sobre sua influência na criação dos maracatus urbanos de Maceió, ver *A reinvenção do maracatu em Alagoas no século XXI*, Trabalho de Conclusão de Curso de, no Curso de Ciências Sociais (ICS/UFAL) de Carlos Eduardo Ávila Casado de Lima (2011)

Em artigo de 2011, Jeferson Santos da Silva, atribui a influência das manifestações baianas na construção e verbalização da negritude em Alagoas. Mesmo que teça observações sobre influência da referência à origem africana, e da atuação dos terreiros neste processo, suas conclusões apontam para a legitimidade da cultura negra em Alagoas, por meio de referências à Bahia.

Neste trabalho, investigamos o processo de construção e verbalização da negritude em algumas organizações do Movimento Negro do estado de Alagoas. Percebe-se que esse processo é perpassado por um padrão que, em vez de se voltar para a própria cultura local, buscou, nas manifestações da cultura baiana, uma importante influência na definição do que é ser negro. Não se trata, entretanto, de um mero espelhamento, mas de uma forma pela qual segmentos negros alagoanos externalizam sua cultura, para que sejam mais bem-aceitos pela sociedade local, uma vez que os grupos negros de Salvador (Bahia) gozam de uma respeitabilidade nacional. (SILVA, 2011: 73)

À presença de grupos folclóricos como legítimos representantes da cultura negra, Silva atribui a sua assimilação sob tal ótica por parte do movimento negro local.

Diferentemente do habitual, alguns líderes negros alagoanos incluem outras manifestações culturais – consideradas folclóricas em nosso estado – como de origem negra e, conseqüentemente, integrando-as à cultura negra local. Embora nenhum grupo folclórico se declare grupo negro, destacar tal fato é importante para não pensarmos que os grupos negros de Alagoas consideram como de origem negra apenas o tipo de atividade que desenvolvem.

De qualquer modo, esse fato mostra que o Movimento Negro alagoano possui uma concepção ampla do que seria a cultura negra. Ela abrangeria manifestações que, historicamente, têm sido despojadas de seu caráter étnico, sob a alcunha de folclore. (SILVA, 2011: 79)

O que nos leva a algumas observações sobre a folclorização do negro no Brasil, do historiador e militante alagoano, Zezito Araújo.

Há, simplesmente, a cultura negra ou a cultura de negros, pois a variedade étnica e racial dos diferentes estoques africanos foi-se reduzindo, no Brasil, a uma única categoria – a dos negros: negros escravos, antes da república: negro cidadão, nos dias atuais. [...] Outra face deste complexo aculturação – desvinculação – espraiamento cultural é a da folclorização da cultura negra. Tal processo consiste em transformar as manifestações culturais dos negros em algo irrelevante ou em recheios ideais para se montarem esquemas de entretenimento para vastas camadas da população, em especial para aquelas que, independentemente da cor, podem usufruir, de forma mais plena, certo tipo de lazer produzido pela sociedade brasileira. Como tal, esta cultura não é levada a sério; é, ao mesmo tempo, uma cultura da puerilidade e do pitoresco. (ARAÚJO, 2006)

Este tom valorativo na interpretação da incorporação das expressividades negras no folclore alagoano, ignora o fato de este processo ser um mecanismo de

sobrevivência deste elementos expressivos, forjados, não unilateralmente, mas em um processo dialético onde as agências do grupo marginalizado se salvaguardou da extinção. E mais, com a atual conveniência da cultura como recurso, este aspecto lúdico experiencial, pode ser interpretado como um novo instrumento de politização mais adaptado às dinâmicas políticas contemporâneas.

Com o já citado movimento de ampliação do conceito de cultura, borra-se a linha que divide o “nós” e o “eles”, entre o erudito e o popular, os brincantes agora podem ser considerados artistas – populares, porém artistas –, e o público, antes incitado a contemplar a beleza do “povo”, agora é convidado a vivenciar as suas “próprias” manifestações culturais. Este traço experiencial da nova relação com as culturas populares amparado na sensibilidade romântica – destacada nos estudos de entre outros, Renato Ortiz (1992 e 2003), Marcelo Ridenti (2000) e Elizabeth Travassos (2004) – é uma espécie de marco de passagem para este novo significado do valor da afroalagoanidade e da incorporação e corporificação das culturas populares como elementos identitários em Alagoas.

Os grupos que são instituídos neste novo momento sócio-histórico, o fazem sob este argumento da necessidade de pertencimento, somatização e performativação da expressividade afroalagoana. Militantes o propalam e, sob pulsões distintas, os agentes o acolhem e o tomam como valor nos seus discursos e, principalmente, em suas práticas. Estas práticas, estão cada vez mais vinculadas a um novo paradigma da expressividade afroalagoana, prioritariamente pela via da cultura.

Muito das análises de Agier (2001) sobre a ideia de retorno à etnia do movimento cultural negro da Bahia para restaurar ou reestabelecer um laço com a origem africana de suas populações negras, não só pela proximidade temática, pode ser dito do processo de emergência da *rede afroalagoana*. Tal como é interpretado esse vínculo factual e legítimo

[...] dá a ilusão de um modelo preexistente, a etnia, em direção ao qual se faria uma regressão, quando os movimentos que designamos por essa expressão, se os apreendemos em suas lógicas particulares e atuais, são frequentemente inovações culturais e identitárias. É o que se pode observar no movimento cultural negro na Bahia, no Brasil, em meio ao qual os próprios atores podem, eventualmente, declarar sua filiação à “etnia africana”, e até mesmo à “etnia negra”. Essa postura étnica faz parte – enquanto declaração de identidade – das categorias internas do objeto que a análise externa, no sentido de “distanciada”, deve levar em conta e não reproduzir tal e qual. (AGIER, 2001: 13-4)

Em suma, vale destacar que estes eixos são separados apenas a título de facilitar a investigação, possibilitando a sistematização das informações. Mas, na prática dos agentes da *rede afroalagoana*, estes eixos interagem mutua e constantemente. Como é o caso de agentes políticos que se sensibilizam com a expressividade afroalagoana, incorporando-a em suas agendas, ou artistas que se profissionalizam para a atuação política; ou de intelectuais profissionais que fazem parte de grupos percussivos, ou que ocupam cargo de gestão pública, dentro e fora da universidade; ou de religiosos que passam a se expressam por meio da criação de grupos artísticos, e que criam organizações para representação política.

4 A EMERGÊNCIA DA REDE AFROALAGOANA

Este capítulo trata da ressignificação e dos usos sociais da memória dos elementos do universo simbólico do negro em Alagoas, a partir dos processos sócio-históricos de emergência da rede de valorização da expressividade afroalagoana, divididos em três fases, aqui referenciadas como três momentos de invenção de tradições (HOBBSAWM, 1997), respectivamente: A invenção de Palmares, A invenção de Zumbi e A invenção do Quebra de 1912. Estes processos são aqui identificados a partir da segunda metade da década de 1970 até a contemporaneidade e são interpretados como marcos e argumentos mobilizadores para os eventos e agentes da rede.

Não só, mas principalmente, a partir do manejo do valor simbólico da memória destes três elementos histórico de Alagoas, é que emergiu o que aqui se diz *rede de valorização da expressividade afroalagoana*. Pois, a invenção ou reinvenção é parte dos usos que se faz do passado e da memória – e de suas narrativas –, que são objeto de lutas e disputas semânticas, conceituais, políticas e culturais.

4.1 A invenção de Palmares

Com o termo a invenção de Palmares, faz-se referência ao momento histórico entre o fim da década de 1970 e meados da década de 1990, onde se mobilizou um conjunto ações para a ressignificação do território onde hoje se localiza o Parque Memorial Quilombo dos Palmares, e onde, segundo evidências, se localizou o maior quilombo da América portuguesa.

Ainda que as estimativas das fontes coevas e dos historiadores sobre o número total de habitantes diverjam bastante – de um mínimo de 6 mil a um máximo de 30 mil pessoas –, não há como negar que as comunidades palmarinas, dada a extensão territorial e a quantidade de escravos fugitivos que acolheram, tornaram-se o maior quilombo na história da América portuguesa. (MARQUESE, 2006)

Segundo alguns historiadores, como é o caso de Dirceu Lindoso, Palmares ainda é um fato mal compreendido pelo pensamento social brasileiro, pois, mais que agrupamentos sociais alternativos ao regime escravista das *plantations*, significou uma organização social pluri étnica (“porque a escravidão brasileira foi formada de

uma pluralidade de etnias negro-africanas”), e pluri genética (“com a contribuição de outras etnias não-negro-africanas, como as de brancos pobres e mestiços e de índios”) (LINDOSO, 2007: 28), com vistas a criar uma nação, a nação quilombola.

O Quilombo dos Palmares é um fato histórico difícil de entender, e pelo fato dos preconceitos historiográficos dos que assumiram a tarefa de esclarecê-lo e explicá-lo. É que a criação de uma comunidade de mocambos, e que depois se organizou em quilombo, implica que não se tratou de um fato meramente de *fuga de escravos*, mas de um enorme fato político, que abalou a estrutura do Estado Colonial. O que se pensou ali não foi só em fugir, mas em criar. E criar o que? A permanência do estado de liberdade com autonomia, como depois os escravos do Haiti fizeram: com sua cultura, com sua religiosidade, com seus costumes, com suas forma de vestir, de comer e de morar, e com isso se fez uma nação. Pois o que se tentou no Quilombo dos Palmares foi mais que criar um estado de alforria por conta própria, foi criar um estado de nação. (LINDOSO, 2007: 18-9)

Esta confusão, fruto – como destaca o autor – de preconceitos historiográficos, deu margens para que houvesse uma tentativa de ressignificar o fato histórico, e nesta ressignificação, ocorre o que aqui identifica-se como invenção de tradições.

Tal tentativa de ressignificação, se formalizou no 1º Encontro Nacional do Parque Histórico do Quilombo de Zumbi dos Palmares, que ocorreu em Maceió, no Auditório Guedes de Miranda, no dia 26 de agosto de 1980¹. O evento foi o resultado de esforços coordenados entre o Projeto Rondon², a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), o Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), a Empresa Alagoana de Turismo (EMATUR), a Coordenadoria de Extensão Cultural da UFAL e a Prefeitura de União dos Palmares. Houve ainda a participação de representantes de outras universidades do país, de militantes e entidades culturais ligados ao movimento social negro nacional e daqueles que viriam a ser os primeiros representantes do movimento social negro – oficial e na acepção republicana do termo – em Alagoas.

O interesse central do evento foi o de demandar e subsidiar o tombamento da Serra da Barriga, seguido da criação de um parque temático em homenagem à memória do Quilombo dos Palmares e do seu herói, Zumbi. Além disso,

O evento previa (1) a realização de estudos, pesquisas, congressos sobre a questão afro-brasileira, para a discussão e divulgação das manifestações da

1 Segundo o Calendário Afro-Brasileiro do Conselho Estadual dos Direitos do Negro (CEDIN), da Secretaria de Estado de Assistência Social e Direitos Humanos do Rio de Janeiro. Disponível em: <<http://www.cedine.rj.gov.br/content/cultural/calendario.asp>>. Acesso em: 11 Nov. 2014.

2 O Projeto Rondon foi criado em 1967 e extinto em 1989. Em 2005, volta às atividades sob a coordenação ao Ministério da Defesa. Disponível em: <<http://projektorondon.pagina-oficial.com/portal/index/pagina/id/9718/area/C/module/default>>. Acesso em: 11 Nov. 2014.

cultura negra, (2) a criação de um conselho ou colegiado consultivo e deliberativo paritário e de uma fundação ou entidade cultural estatal para gerir o parque (sendo esta última sempre dirigida por negros), (3) a elaboração de um projeto de infraestrutura, tendo como responsáveis o grupo de trabalho formado pelos participantes do encontro e por técnicos e/ou especialistas, prioritariamente negros, e (4) a criação de um centro de estudos e informações da realidade negra, para a academia e para a sociedade em geral, que recuperasse e reavaliasse o papel do negro na sociedade. (AZEVEDO, 1982 *apud* CORREIA, 2014)

Após o Encontro, o projeto da resignificação do espaço da Serra da Barriga, inicialmente chamado Projeto Zumbi, aglutinou outros interessados, como a sociedade civil negra organizada, a UFAL, a Prefeitura de Maceió, o IHGAL e o governo do Estado de Alagoas.

Já em 1981, o conselho criado a partir do evento, o Conselho Geral do Memorial Zumbi, elaborou propostas de preservação, restauração e uso da área para o Parque Histórico Nacional Zumbi junto ao Instituto Brasileiro de Patrimônio Cultural (IBPC) e ao Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF), além de solicitar oficialmente o tombamento da Serra da Barriga ao representante da Secretaria de Assuntos Culturais do Ministério da Educação e Cultura.

A solicitação foi assinada por figuras públicas de todo Brasil, entre professores, líderes comunitários, instituições religiosas e instituições de ensino superior. A articulação do movimento negro contou com a atuação de representantes em cargos públicos como Olympio Serra, pesquisador na Fundação Nacional Pró-Memória, Carlos Moura, primeiro titular da Assessoria de Assuntos da Cultura Afro-Brasileira³, do então recém-criado MINC⁴, e Abdias Nascimento, criador do TEN e então Deputado Federal.

Proposta de tombamento chegou ao Conselho consultivo do Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), no ano de 1982, como um dos primeiros pedidos de tombamento de bens representativos da cultura negra brasileira, aprovado em 1985. E se institucionaliza com a publicação do Decreto nº 95.855, de 21 de Março de 1988⁵, que declara a Serra da Barriga como Monumento Nacional. Sob a prerrogativa de sua gestão, foi criada ainda a FCP em agosto de 1988, vinculada ao MINC.

3 Carlos Alves Moura tomou posse na assessoria em 5 de setembro de 1985.

4 O Ministério da Cultura foi criado em 1985, pelo Decreto 91.144 de 15 de março daquele ano.

5 Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1988/decreto-95855-21-marco-1988-446225-publicacaooriginal-1-pe.html>>. Acesso em: 13 Nov. 2014.

Além do que, este movimento de ressignificação da memória do Quilombo dos Palmares não se restringiu ao território da Serra da Barriga, tendo se espalhado por discussões em todo território nacional e, ainda em 1990, resultou na criação do Memorial Zumbi dos Palmares, em Volta Redonda (RJ).

O Parque Memorial Quilombo dos Palmares foi implantado em 2007, no alto da Serra da Barriga e pretende recriar o ambiente do mais duradouro e resistente quilombo das Américas, sendo o primeiro e único parque temático sobre a cultura negra do País.

Este processo de ressignificação territorial encontrou viabilidade na mudança de paradigma na política pública nacional tanto para a compreensão da identidade nacional, como das estratégias de preservação da memória por meio dos patrimônios materiais e – a partir de então também – imateriais da sociedade brasileira.

Nesse mesmo período os órgãos responsáveis pela administração do patrimônio sofreram transformações quanto às políticas preservacionistas e culturais, durante muito tempo voltadas à preservação e à recuperação de bens arquitetônicos e outras expressões materiais representantes da etnia branca. O governo promoveu ações direcionadas aos saberes e fazeres das culturas ameríndias e negras, históricos e/ou religiosos, e até bens de cunho ecológico, na busca do conhecimento da identidade e da cultura autenticamente nacional. (KERSTEN, 2000 *apud* CORREIA, 2014)

O subsídio para tais demandas, além desta mudança no paradigma da identidade nacional, foi a produção de relatórios por pesquisadores e intelectuais que atestassem a legitimidade da intervenção estatal, como ratifica as investigações de Rosa Lucia Lima da Silva Correia,

[...] a efetivação da homologação do seu tombamento dependeu [...] [do] fato de o Conselho Consultivo do SPHAN⁶ não ser uma instância administrativa, sendo, portanto, constituído não apenas por representantes de órgãos estatais, mas também por técnicos e pesquisadores especialistas nos campos da sociologia, da antropologia, das artes e de outras áreas afins. (CORREIA, 2014)

Sobre este processo, o relato de Zezito Araújo é esclarecedor. A partir dele é possível identificar como o ideal de ressignificar o território da Serra da Barriga não estava uniformizado, todavia, na medida que seu argumento mobilizava mais agentes, mais ele ganhava em ambiência e penetração. Apesar de não ser convidado, Zezito Araújo, recém-contratado pela UFAL, compareceu ao 1º Encontro Nacional do Parque Histórico do Quilombo de Zumbi dos Palmares.

6 Serviço de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

E eu fiquei recuado lá no final do auditório, e na época, compunham a mesa o Aloísio Magalhães, que era do IPHAN, o Professor Aloísio Galvão, que era daqui de Alagoas, o Abdias Nascimento, que todo mundo reconhece como uma das maiores lideranças do movimento negro do mundo, não só do Brasil, e tantos outros que estiveram aqui. E o Abdias Nascimento fez a seguinte indagação: "Professor João Azevedo [então reitor da UFAL], como é que você faz um evento desse aqui em Alagoas, e não convida os professores negros da universidade? Não tem professor negro nessa universidade não?". Eu nunca esqueci dessa fala. Claro, ele não falou isso de forma crítica, mas em tom de brincadeira. E o professor João Azevedo percebeu que eu estava lá atrás e disse: "Tem sim, olhe o professor Zezito ali. Foi contratado agora no começo do ano. Zezito, venha pra cá pra mesa". Veja, eu não tinha a mínima experiência, nenhuma relação com a temática, com Zumbi, eu não sabia do que se tratava. Mas eu, evidentemente, tava lá e fui, compus aquela mesa⁷.

Várias vistorias e marcações foram feitas especialmente pela UFAL e pelo ITERAL. Em relação à UFAL, estas ações se concentraram sob os auspícios da criação do CEAB, instalado na casa do poeta palmarino Jorge de Lima⁸. Segue outro trecho da entrevista com Zezito Araújo, que foi um dos coordenadores do processo de demanda e efetivação do tombamento da Serra da Barriga em Alagoas e dirigiu o CEAB/NEAB entre 1983 a 1991, após dois anos de gestão de Décio Freitas:

E uma outra coisa que fez eu me envolver, isso eu reconheço e devo ao professor João Azevedo, ele me chamou depois que terminou o evento, que durou uma semana e teve a presença do professor Décio Freitas, do professor Clóvis Moura, do professor Manuel Correia de Andrade – aquelas pessoas que escreveram sobre a história de Zumbi foram convidadas para participar desse seminário. Ele me chamou e disse: "Olha Zezito, você vai trabalhar junto com o Décio Freitas" – que foi um dos pioneiros a rever a história de Zumbi dos Palmares. E no ano seguinte foi criado o CEAB, e foi quando começamos essa trajetória. [...] Eu fui morar em União dos Palmares, foi uma das missões que o professor João Azevedo me deu. Houve a reforma na Casa Jorge de Lima, que é da UFAL, eu residi um ano e meio lá, morando lá em União, foi dada a infraestrutura mínima para que eu me estabelecesse lá. E foi quando nós iniciamos todo trabalho do tombamento e desapropriação dos terrenos da Serra da Barriga⁹.

O trabalho resultou num relatório publicado em 1985, com o título *Serra da Barriga: exposição de motivos para o tombamento*¹⁰. Além disso, e talvez principalmente, este estímulo externo a negros alagoanos para considerar e participar do processo da inclusão do sujeito negro na história nacional, deu bases para a criação do interesse e a fundação do movimento social negro no estado.

7 Trecho da entrevista concedida por Zezito Araújo para esta pesquisa em 8 de agosto de 2014.

8 Inscrita no Registro de Edifícios e Monumentos Isolados Livro de Tombo nº 2, por meio do Decreto 5.303, de 09 de fevereiro de 1983. Em 5 novembro de 2010, foi criado no endereço o Memorial Jorge de Lima. A administração do prédio é responsabilidade da UFAL.

9 Idem.

10 Serra da Barriga: Exposição de Motivos Para o Tombamento. Relatório Preliminar. Maceió: SE-COM/SERGASA, 1985.

Ainda a partir do relato de Zezito Araújo, desta vez em entrevista concedida ao historiador Sávio de Almeida, recuperamos o tenso processo histórico da instituição do Memorial Zumbi, e os múltiplos interesses envolvidos neste processo.

Em 1985, o Divaldo Suruagy [então governador de Alagoas] constituiu o Memorial Zumbi. E aí resolveu montar um grupo de trabalho para tratar do memorial: Noaldo Moreira Dantas, Edmilson, Ismar Gato (sic), Manoel Gomes de Barros, Rosiber, Maria de Castro... Só tinha eu de negro. E olha, veja a data, em 1985. Porque era para dar sustentabilidade ao Memorial Zumbi. Eu era o representante do Memorial Zumbi aqui. O que isso resultou? Em nada. Não resultou em nada. Porque havia, na época, conflitos de interesses entre a prefeitura e o Memorial Zumbi. O Memorial Zumbi deu uma dimensão a Serra da Barriga nunca vista até hoje. Realmente, tudo o que aconteceu em União dos Palmares, nós tivemos que reconhecer que foi um trabalho do Memorial Zumbi, que estava à frente. No primeiro momento, o Olympio [Serra] e depois o professor Abdias Nascimento estiveram responsáveis. Mas não nos reunimos nunca. Quem tentou nos reunir, e tem que se reconhecer, foi o Noaldo Dantas, que tentou algumas vezes fazer alguma coisa juntamente com a diretoria do Memorial Zumbi. O Noaldo Dantas era secretário de Cultura na época¹¹.

Além das tensões institucionais sobre o potencial do tombamento da Serra da Barriga, seja como possibilidade de incremento no turismo étnico para Alagoas, seja como possibilidade de empoderamento do espaço pelo movimento social negro, ou ainda como possibilidade de aprofundamento do vínculo da cultura negra com a identidade nacional, há ainda as tensões com os moradores da Serra. As pesquisas de Rosa Lucia Lima da Silva Correia sobre a relação dos atuais moradores da Serra da Barriga com o processo de tombamento do local, apontam para estas tensões. Segundo ela,

A população da Serra da Barriga não é remanescente do antigo Quilombo dos Palmares e suas necessidades não se identificam com as prioridades do projeto governamental e nem com o ideal do movimento negro para a área. [...] Entrevistas realizadas antes do início das obras do Memorial Zumbi com os(as) moradores(as) da Serra da Barriga indicam que não há identificação da comunidade com a simbologia histórica do lugar. Quatro fatores interferem decisivamente nessa relação de alteridade: falta de políticas de comunicação que possibilitem o acesso a informações sobre os significados históricos e étnico-culturais atribuídos à área; alijamento da população local no processo de tombamento e de construção do Memorial Zumbi, sem que lhe seja dada a oportunidade de ser partícipe na gestão e na manutenção do monumento que fica em seu território; percepção de que o monumento do herói negro Zumbi dos Palmares representa um obstáculo à sobrevivência material, já que o tombamento cerceou a liberdade de cultivo da terra; o fato de que a história de Zumbi e a instituição do tombamento não se inscrevem como fato histórico e ato cultural socialmente. (CORREIA, 2007: 94)

11 Extraído de *Umas Poucas Palavras: O movimento negro em Alagoas*, entrevista de Sávio de Almeida com Zezito Araújo, publicada no site da UFAL. Disponível em: <<http://www.ufal.edu.br/servidor/noticias/2011/03/umas-poucas-palavras-o-movimento-negro-em-alagoas>>. Acesso em: 13 Nov. 2014.

A conclusão a que sua pesquisa chega, avalia tais tensões enquanto fruto de uma tentativa de recriar o significado social de um território sob o qual estão em fluxo interesses concorrentes, a exemplo do que destaca a ialorixá Mãe Neide Oyá d'Oxum sobre as tensões sociopolíticas em União dos Palmares.

Eu não queria pra mim, mas que tivesse em União dos Palmares uma barraca vendendo acarajé na praça. Por que a gente precisa dar a União a cara de uma cidade remanescente, de uma cidade de resistência, de uma cidade afro-brasileira. Que não parece, parece uma cidade de coronéis mesmo. [...] Precisa ser o ano inteiro, não só na semana do 20 de novembro.¹²

A invenção do Quilombo dos Palmares como uma tradição nacional, se apoia sobre a legitimidade da história, mas ignora os processos históricos que se sucederam ao fato que se pretende ressignificar, pondo em oposição o novo que se pretende estabelecer como tradicional em continuidade com um passado remoto e o novo que é fruto da continuidade impensada da história. “Vê-se, portanto, que a população habitante tem, em sua maioria, razões e interesses diferentes do poder público e do movimento negro para a área”. (CORREIA, 2007: 95).

A polifonia alcança inclusive os intelectuais partidários da ressignificação da história negra no Brasil. O historiador alagoano, Sávio de Almeida, mesmo que concorde com o tombamento da Serra, é crítico tenaz do apelo comercial do tratamento turístico dado ao espaço, que na construção do parque sobre a área original tratou de forma imprudente os indícios que legitimariam sua continuidade com a ocupação da Serra da Barriga pelo Quilombo dos Palmares. Em seu blog pessoal, Sávio relata seu esforço em documentar estes indícios e sua insatisfação com o trato descuidado do órgão responsável por sua catalogação deu a seus registros, bem como com o trato descuidado da atual gestão da Serra com estes indícios.

Ainda está por ser contada, toda a história da Serra da Barriga enquanto monumento. [...] Resumindo, a serra agora está assim. Uma vez eu a subi, passei uma semana lá em cima, muito antes de mudanças em sua passagem. Foi toda uma semana fotografando. Completamente diferente. As fotos eu entreguei ao NEAB [UFAL]. Não encontram. Sumiram. Foram umas quatro caixas de papel Kodak cheias de fotos. Subimos Pajé, Veveu, Alex Miranda, Juarez, Cabeça e quem sabe, outro mais. Dormimos dentro de uma casa de farinha. Em nada mexemos. Lá embaixo, havia o que chamavam de pedra do letreiro. Um imenso bloco de pedra com inúmeros sulcos. Cobri de giz e fotografei: sumiu. Pepeu futucando na beira da lagoa, levantou umas plantas e estavam os riscos no chão. Fotografei: sumiu. Não mexemos mais, porque havia uma espécie de ninho de cobra e deu medo. A

12 Trecho da entrevista concedida por Mãe Neide Oyá d'Oxum para esta pesquisa em 6 de agosto de 2014.

lagoa estava assenhoreada; Veveu mergulhou e disse que encontrou uns paus enfiados. Alucinação. Hoje a serra está assim e dizem que é uma homenagem a Zumbi. Será? As fotos que estão aqui, mostram a serra civilizada, domada. É uma serra-parque. Sempre fui contra o projeto. Disse isto por diversas vezes. Eu pensava que a serra deveria permanecer intocada e que se desejasse fazer alguma coisa, seria a seu redor. Bom, vejam a serra. (ALMEIDA, 2014)

Com estas observações, avançamos de uma interpretação imediata do gesto de (re)apropriação da Serra da Barriga pelo movimento social negro como um projeto político de ressignificação de um espaço com vistas a saldar uma dívida com o vulto histórico da Guerra dos Palmares e com a reinterpretação do fato e de seus heróis, para um movimento analítico que leva em consideração a concorrência de vários interesses, uma característica da invenção de tradições.

Com tantos atores e diferentes status territoriais e com diversos valores e interesses, complementares ou sobrepostos, inscritos nas tramas a que está envolta a Serra da Barriga, é de se imaginar que ela possa ser desenhada como um significante de vários significados, mas, especialmente, que ela compõe uma tríade sujeito-identidade-lugar, onde os grupos sociais ou comunidade que ali se encontram/interagem desenvolve com seu território, no exato lugar onde habita ou acredita ser o marco de sua origem, o seu lar, uma relação visceral, intrínseca. (CORREIA, 2014)

As tensões do processo de tombamento da Serra da Barriga dizem de lutas simbólicas, que ao aplainar certas contradições, põe em marcha mudanças sociais que vão além dos objetivos primeiros de legitimar o sujeito negro na história nacional, e avança sobre sujeitos reais que ocupam o local. Ao cristalizar o significado do território e de seu espaço social, a Serra da Barriga se transforma em uma tradição inventada, um instrumento para a consolidação de um novo projeto de identidade nacional.

A Serra da Barriga enquanto patrimônio da nação é um ato de incorporação da matriz cultural afro-brasileira na história oficial e espaço público de celebração da nação. Uma possibilidade de reforçar os laços sentimentais constituintes da nação através de mais um mito fundador ou fundacional e de reatualizar ou reinventar o passado para dar também uma face negra ou, em lato sensu, multiculturalista e pluri étnica à identidade nacional. (CORREIA, 2014)

A partir desta mobilização que se estrutura a partir do 1º Encontro Nacional do Parque Histórico do Quilombo de Zumbi dos Palmares, a memória do quilombo e da resistência e do massacre dos Palmares passa a ser incorporado como elemento-chave da mobilização do movimento negro em todo país, mas especialmente na organização das ações da militância e valorização da expressividade negra em

Alagoas. Este momento também inaugurou visitas sistemáticas de militantes e ativistas negros à Serra, com a utilização do espaço com atividades culturais alusivas à expressividade negra, ou ao que se entendia como tal.

Segundo Zezito Araújo, a época integrante do Memorial Zumbi e um dos coordenadores das programações artísticas das visitas à Serra, a ausência de atividade cultural negra em Alagoas, abriu espaço para o folclore alagoano – como destacado acima, em muitos momentos um refúgio para a expressividade da cultura negra –, e para a produção cultural da Bahia, onde o valor negro já possuía legitimidade.

Todas as celebrações que foram realizadas na Serra da Barriga foram feitas pelo Memorial Zumbi. Começou com a grande professora Carrascosa... Nós não tínhamos, em Alagoas, qualquer atividade cultural negra. Então, a gente levava pra lá as baianas, a taieira, o maculelê... Quem fazia isso era, inclusive, a Maria Carrascosa, vinculada diretamente à universidade, ao que era a Pró-Reitoria de Extensão. Tinha o pastoril... Era isso que a gente celebrava lá em União dos Palmares. De certa forma pegava o que eles chamavam de folclore e levava para lá. Isso, talvez, durante os quatro primeiros anos foi, mas depois... Evidentemente que vinha da Bahia, o Ilê Aiê vinha para completar, o Olodum vinha, o Muzenza vinha... Mas, aqui de Alagoas, nós não tínhamos nada, nada mesmo.¹³

No entanto, três anos depois da entrevista acima, o próprio Zezito faz uma ressalva quanto a esta ausência, e a analisa hoje enquanto um sinal da falta de vínculo do movimento social negro com estas expressividades.

Nós não tínhamos vínculo com o movimento cultural, mas isso não quer dizer que ele não existia. Mas o que é que eu estou dizendo que era movimento cultural nesse momento? Nós tínhamos um grande pintor – ele não participava do movimento mas ele tinha uma produção cultural efetiva – que era o Mestre Zumba, um dos maiores pintores negros do estado de Alagoas. Nós tínhamos o trabalho do pessoal dos terreiros, que a gente não fazia ainda – nós fizemos a pesquisa da identificação dos terreiros, mas nós não conseguimos trazê-los para uma discussão interna, a questão da religiosidade enquanto fruto da discriminação e tudo. Nós tínhamos até dentro do movimento pessoas do candomblé, mas a gente não conseguia trazer... [interrupção] fazer um link com isso – coisa que posteriormente nós conseguimos fazer. Quem era um elo direto que nós tínhamos com o cultural? Porque inclusive esse elo direto que nós tínhamos nos deu uma visibilidade e que hoje desapareceu. Foram as escolas de samba. Principalmente a Escola de Samba Unidos do Poço, [...] tendo em vista que os diretores dessa escola eram também membros da Associação Cultural Zumbi.¹⁴

13 Extraído de *Umas Poucas Palavras: O movimento negro em Alagoas*, entrevista de Sávio de Almeida com Zezito Araújo, publicada no site da UFAL. Disponível em: <<http://www.ufal.edu.br/servidor/noticias/2011/03/umas-poucas-palavras-o-movimento-negro-em-alagoas>>. Acesso em: 5 Nov. 2014.

14 Trecho da entrevista concedida por Zezito Araújo para esta pesquisa em 8 de agosto de 2014.

Articulando a legitimidade que o valor do Quilombo dos Palmares alcança com a invenção de uma tradição nacional a partir dele, Edson Bezerra, em seu blog *Negros, canais, lagoas e outras imagens periféricas*, traça um paralelo entre as comunidades culturais dos bairros periféricos e a quilombagem. Sua análise, aponta, não por coincidência, para o Quilombo dos Palmares enquanto tradição inventada. Trazendo (ou inventando), a reboque, mais indícios da fusão dos caracteres da expressividade afroalagoana no folclore e na cultura popular local.

Sendo quase que em sua maioria a cultura popular alagoana tributária das raízes das culturas negras dos negros alagoanos, as comunidades dos bairros periféricos¹⁵ que atualmente se proliferam aos arredores da cidade articuladas sob a dominância das culturas populares alagoanas, se constituem em verdadeiros quilombos urbanos, uma vez que, entre as manifestações dos afro-alagoanos – sejam estas religiosas ou das culturas populares – todas elas se enquadram em uma linhagem – mesmo que disto não se tenha ainda uma consciência clara – nos remetem para o utópico universo do Quilombo dos Palmares. Bem entendido, trata-se aqui de se alinhar uma tradição, ou melhor, de criá-la, no sentido de que uma tradição tanto pode ser construída – e Palmares é disto um exemplo seminal – como também, inventada, e é justamente disto, de uma invenção que estamos falando. (BEZERRA, 2010)

Os primeiros grupos a ocupar a serra eram compostos de um lado por militantes, e de outro por grupos culturais, sendo a maioria deles de grupos de capoeiristas locais. A capoeira é uma expressão da afroalagoanidade basilar para a rede, mesmo que hoje seu status de esporte a desvincule parcialmente dos terreiros centros de culto de religiosidades de matriz africana, ela é uma das responsáveis para a inclusão da cultura na prática dos terreiros.

Nosso trabalho aqui, na realidade, começou com a capoeira. Eu acho que toda casa religiosa entrou na cultura afro através da capoeira. Na realidade, eu nem imaginava na época, que eu tava trazendo a cultura do povo negro pra dentro de casa. Não vou mentir, dizer a você que eu sabia o que era. Não, foi uma forma de ocupar a cabeça dos meninos para que as mães que trabalhavam comigo na costura... deixassem a gente costurar. [...] Aí, quando um filho de santo se ofereceu pra dar aula a gente deu graças a deus, porque a gente começou a trabalhar e ele ficava tomando conta dos meninos. Quando eu acordei, três quatro anos depois, nós estávamos com

15 Reprodução da nota autor: “Quintal Cultural (Vila Brejal), Ceba (Jacintinho), Guerreiros da Vila (Sítio São Jorge), Comunidade Jardim Alagoas (Próximo ao Sanatório), Comunidade Vila Brejal (Vila Brejal), Revolucionarte (Vergel do Lago), Comunidade Vila dos Pescadores (Vila dos Pescadores), Sururu e Arte (Cruzeiro do Sul), Grupo Cultural Muzenza (Desenvolvem atividades nos bairros do Clima Bom, Conjunto José da Silva Peixoto, Feitosa e Benedito Bentes), Centro Cultural e educacional do Benedito Bentes (Benedito Bentes), A Corte de Ayra (Grota do Arroz), Núcleo de Cultura afro-brasileira Iya ogum-te Casa de Iemanjá (Ponta da Terra), Axé Zumbi (Vergel do Lago), Núcleo Cultural da Zona Sul (Vergel do Lago), Comunidade Sururu de Capote (Comunidade Sururu de Capote), Comunidade Cidade Sorriso 1 (Cidade Sorriso), Comunidade Santa Maria (Antiga cidade de Iona), Cepec: Centro de Educação Popular e Cidadania: Benedito Bentes, Malungos do Ilê (Bebedouro), Oju omim omorewá (Jacintinho), Afro-Caete (Jaraguá), Ioruba (Vergel do Lago), Sua Majestade o Circo (Vila Emater 2)”.

150 meninos aqui dentro do projeto, só com a capoeira. Depois da capoeira chegou a percussão, porque eles começaram a cantar e era um pandeiro só, um atabaque só e a gente começou juntando um dinheirinho e comprando outros instrumentos e começou a percussão, e com a percussão veio o balanço, veio o samba de roda, veio a dança.¹⁶

No mesmo depoimento, Mãe Neide Oyá d'Oxum traz um relato do processo de ocupação da Serra da Barriga em âmbito local, e das tensões com a gestão do evento por parte da FCP. Que, segundo ela, decide, arbitrariamente, sem que haja articulação com os “anfitriões”.

A exemplo do 20 de novembro do ano passado, há quanto tempo... você nasceu que ano? 84? Pois é. Há quanto tempo a gente sobe aquela Serra da Barriga? [Desde] Quando só tinha a casa de alguns moradores. Quando num tinha nem uma barraquinha pra você dizer assim “você tem um lugar pra você descansar o sol da sua cabeça”. E a gente vive lutando, lutando, lutando, lutando... Os capoeiras primeiro que a gente. Cão pra os capoeiristas, os capoeiristas é que são a grande massa dali. Os religiosos precisam estar mais presentes ali. O capoeira ele pega R\$ 2, R\$ 5 e vai pra num carro, sobe no carro, sobe a pé, mas tá lá encima, suado, como até mesmo hoje em dia. Hoje já tem carro pra capoeirista, tem van confortável pra religioso, tem almoço, tem a água, tem o café da manhã, tem o acolhimento(!): luta do povo negro! Luta nossa! Eu não fiz nada sozinha, mas tenho o orgulho de dizer que participei disso aí. Que tava na linha de frente, brigando pelo alimento dos grupos culturais, brigando por um 20 [de novembro] com mais igualdade, e o ano passado eu quase morri do coração. Porque parecia que a Serra não era nossa! Que nós não éramos os anfitriões da casa. Mas eu acho que a gente precisa sentar e rever isso aí. Não é a Mãe Neide ir sozinha com seu grupo não, é todo mundo.¹⁷

Esse processo de ocupação contemporânea da Serra da Barriga durante o 20 de novembro, em especial das tensões com a apropriação da Serra da Barriga como um marco para a história nacional, faz com que outros estados onde a cultura negra tem mais legitimidade e poder simbólico disputem a condução das atividades, muitas vezes, como destacado na fala de Mãe Neide, ignorando a atuação dos movimentos sociais e culturais negros de Alagoas. Em sua fala, ela se refere a predominância de grupos pernambucanos na celebração do 20 de novembro de 2013 na Serra da Barriga.

Com a *emergência da rede de valorização da expressividade afroalagoana*, os agentes locais obtiveram subsídios para reclamar sua participação mais ativa na ocupação da Serra da Barriga durante as festividades do Dia da Consciência Negra. Estes agentes, por meio de articulações em conjunto, disputam politicamente um novo modelo de atuação e o empoderamento do território e de seu novo espaço

¹⁶ Trecho da entrevista concedida por Mãe Neide Oyá d'Oxum para esta pesquisa em 6 de agosto de 2014.

¹⁷ Idem.

social, agora mais legítimo e mais assistido pelo poder público. Foi neste sentido que foi realizada, em 30 de maio de 2014, uma reunião com a representação regional de Alagoas da FCP, entidade gestora das atividades na Serra da Barriga, e o deputado federal por Alagoas, Paulo Fernando dos Santos, o Paulão, convocada por militantes e, aqui, agentes da *rede afroalagoana*.

Ela [Articulação pela Cultura Popular e Afro Alagoana] veio construindo uma agenda que identifica a cidade de Maceió com a cultura negra. Que identificação é essa? Dentre várias tentativas nossas, duas ações se concretizaram com muita força, que foi o Agosto Popular [...] e a Festa das Águas. Que se consolidaram e hoje é agenda da cidade, ninguém discute, é agenda nossa. [...] Para gente é fundamental que a gente marque a cidade com esse símbolo estético da cultura negra.¹⁸

Um dos pontos de pauta para essa reunião seria a relação dos grupos culturais com a Fundação Palmares. A gente precisa fortalecer a Fundação Palmares local, para que os grupos locais tenham força, e os grupos locais precisam ter acesso à presidência da Fundação Cultural Palmares nacional, principalmente no que diz respeito as festividades do dia 20 de novembro. Todos que estão aqui, e outros que não puderam se fazer presentes, a gente acompanha ano a ano as celebrações do 20 de novembro em Palmares, isto é uma prática comum entre os grupos, e todos os anos a gente tem inquietações com a relação da [Fundação Cultural] Palmares nacional com os grupos locais. Todos os anos! [...] Só pra destacar, o ano passado foi a ausência de grupos alagoanos nas festividades de celebração do 20. Entre os campos de atuação da Palmares está a preservação e o cuidado a grupos culturais, e é razoável que se tenha relações mais próximas com grupos culturais alagoanos.¹⁹

Esta necessidade de afirmar o vínculo original é algo que nos aponta para a emergência da *rede afroalagoana*, pois a afroalagoanidade passa a ser um valor caro, assim como a memória dos elementos históricos que o ratificam. Essa memória, como destaca Pierre Nora, tende a se fixar nos locais que a representa, tonando-se pontos de acesso a memórias esfaceladas.

[...] a curiosidade pelos lugares onde a memória se cristaliza está ligada a este momento particular da nossa história. Momento de articulação onde a consciência de ruptura com o passado se confunde com o sentimento de uma memória esfacelada. O sentimento de continuidade torna-se residual aos locais. Há locais de memória porque não há mais meios de memória. (NORA, 1993 *apud* MAIA ALVES, 2011: 117)

Enquanto uma primeira fase para a emergência da *rede afroalagoana*, o processo de invenção de Palmares diz de um grupo de atores e fatos históricos, sem os quais não seria possível a atual valorização da expressividade negra em Alagoas.

¹⁸ Trecho da fala de Rogério Dyas durante a reunião.

¹⁹ Trecho da fala de Christiano Barros Marinho durante a reunião.

Notadamente marcada por traços mais reflexivos e políticos da expressividade negra, e a lacuna de que fala Zezito Araújo do traço artístico e cultural desta expressividade seja pela ausência, seja pela pouca visibilidade e/ou formalização dos grupos que haviam, vai ter uma resposta no próximo momento, quando esta lacuna gera uma demanda, e incita a criação de vários grupos declaradamente afro em Alagoas. Tais grupos guardam uma diferença com os criados no terceiro momento principalmente por sua atuação em espaços e bairros periféricos, pela influência dos moldes dos grupos de percussão “afro” da Bahia e por estarem num limite muito tênue entre o profissionalismo e o lazer. Dito de outro modo, por serem mais informais atendendo a uma necessidade de entretenimento por meio do tambor.

4.2 A invenção de Zumbi

Numa espécie de extensão da invenção de Palmares, o foco passa a ser o manejo da memória de uma das principais figuras deste quilombo, seu líder, Zumbi dos Palmares. São difusos os limites temporais de tal momento, mas *a priori* eles estão situados entre meados da década de 1990 e os primeiros anos de 2000. A invenção de Zumbi aqui se refere a isto.

Em um contexto nacional, destacam-se dois eventos que esteiam tal fenômeno: a *Marcha Zumbi dos Palmares: contra o Racismo pela Igualdade e a Vida*, no dia 20 de novembro de 1995, reunindo cerca de 30 mil pessoas na capital federal pela celebração da memória do tricentenário da morte do líder negro – desde então a data foi adotada como o Dia Nacional da Consciência Negra no calendário histórico nacional; e a sua inscrição como herói nacional, no Livro dos Heróis da Pátria, por meio da Lei nº 9.315, de 20 de novembro de 1996, em 21 de março de 1997.

Além de chamar a atenção para a memória de Zumbi dos Palmares, os manifestantes presentes na Marcha Zumbi, em sua maioria militantes do movimento social negro, entregaram ao então presidente da república, Fernando Henrique Cardoso, um documento com diversas reivindicações tanto para o combate ao preconceito e a discriminação racial, como para criar e efetivar direitos culturais, econômicos e sociais da população negra brasileira.

Segundo Luciana de Barros Jaccoud e Nathalie Beghin,

É importante destacar a abertura em relação ao tema por parte do chefe do Executivo Federal: já em seu discurso de posse, o presidente reconhece a existência e a relevância do problema racial bem como a necessidade de interlocução política com o Movimento Negro brasileiro. (2002:19)

Estas reivindicações foram reunidas no *Programa de Superação do Racismo e da Desigualdade Racial*, incluso no documento entregue a Fernando Henrique Cardoso, tal programa tinha como propósito essencial converter a “igualdade formal” em “igualdade substancial”. Pois

Como registra o documento entregue ao Presidente da República pelos organizadores da “Marcha Zumbi dos Palmares contra o Racismo, pela Cidadania e a Vida”, o Movimento Negro considera então que já havia feito todas as denúncias, destruindo o mito da democracia racial; passaria agora a exigir ações efetivas do Estado: “É dever do Estado Democrático de Direito esforçar-se para favorecer a criação de condições efetivas que permitam a todos beneficiar-se da igualdade de oportunidade, assegurando a eliminação de qualquer fonte de discriminação direta ou indiretamente e reorientando o sistema educacional no sentido da valorização da pluralidade étnica que caracteriza nossa sociedade”. (JACCOUD e BEGHIN, 2002:45)

Segundo Helcias Pereira, um dos fundadores do Anajô, primeiro APN em Alagoas, a mobilização do movimento negro para e os reflexos da Marcha Zumbi são um divisor de águas para o tratamento do Estado brasileiro para as questões raciais.

Eu digo que aí foi o divisor de águas. A Marcha Zumbi, nos trezentos anos, fez com que o movimento negro nacional – e nós APNs éramos desse seguimento, desse bolo de entidades, eram umas oito, dez entidades nacionais... Nós entregamos a Fernando Henrique Cardoso um documento fazendo uma série de reivindicações para o movimento negro, para o povo negro, para a comunidade negra brasileira. E dentro dessa lista de reivindicações estavam políticas públicas para a população negra, estava uma série de coisas, opções de promoção da igualdade racial para a população negra. Então foi quando Fernando Henrique Cardoso criou o GTI, o Grupo de Trabalho Interministerial. Nesse GTI nós conseguimos colocar alguns militantes de nome, como Vovô do Ilê Aiê, João Jorge do Olodum, Vera Regina Triumpho dos APNs lá do Rio Grande do Sul, enfim. E aí esse grupo conseguiu, durante os dois últimos anos de Fernando Henrique Cardoso, apresentar uma demanda. Quando Lula foi eleito, então, no seu primeiro março, no primeiro 2 de março do seu mandato ele criou a SEPPIR, em 2003²⁰.

O GTI a que se refere Helcias é o Grupo de Trabalho Interministerial de Valorização da População Negra, o GTI População Negra, criado por decreto presidencial e ligado ao Ministério da Justiça.

A proposta nasce dentro do governo a partir da articulação de setores do Movimento Negro que **defendem uma atuação mais incisiva do governo federal no estabelecimento de políticas públicas e sem a marca**

20 Trecho da entrevista concedida por Helcias Pereira para esta pesquisa em 11 de agosto de 2014.

culturalista que muitas vezes prevalece no âmbito do Estado quando se pensa no segmento negro. [...] A constituição do GTI População Negra é a de um colegiado formado por oito representantes da sociedade civil (oriundos do Movimento Negro) e dez representantes governamentais. O GTI População Negra organiza-se em torno de 16 áreas e, em 1998, os principais resultados do grupo são apresentados à Presidência da República. Até hoje, o GTI População Negra não foi extinto oficialmente, porém encontra-se desativado, não se reunindo há algum tempo. (JACCOUD e BEGHIN, 2002:19-20 – grifo nosso)

Nota-se que na década anterior, aqui tida como parte do primeiro momento da emergência da *rede afroalagoana*, a invenção de Palmares, as demandas são atendidas prioritariamente por ações no âmbito cultural – como destaca o trecho da pesquisa de JACCOUD e BEGHIN –, como por exemplo a criação da FCP; na década de 1990, aqui parte do segundo momento, a invenção de Zumbi, há uma evolução das demandas que tornam-se reivindicações pelos direitos civis, do que resulta, por exemplo, a criação do GTI População Negra.

Tal mudança do tratamento do Estado brasileiro para as questões raciais também pode ser identificado na criação do I Programa Nacional dos Direitos Humanos (I PNDH), lançado pelo Ministério da Justiça, em 1996, que destina um tópico específico para a população negra. Os objetivos do movimento negro passam a figurar também na plataforma do poder público. Entre estes objetivos estão:

(i) propor ações de combate à discriminação racial; (ii) elaborar e promover políticas governamentais; (iii) estimular ações da iniciativa privada; (iv) apoiar a elaboração de estudos atualizados; e (v) estimular iniciativas públicas e privadas que valorizem a inserção qualificada dos negros nos meios de comunicação. (JACCOUD e BEGHIN, 2002:20)

Alguns militantes do então florescente movimento negro alagoano, a exemplo do próprio Helcias Pereira, estiveram presentes não só na Marcha como em sua preparação, o que, como se observa em sua fala, gera reflexos na mobilização local.

A partir de 94, nós criamos o Escritório Nacional dos 300 anos de Zumbi, a gente fez parceria com a CONEN, a Coordenação Nacional de Entidades Negras, e vieram pra cá os companheiros da Bahia, Aracaju, Pernambuco e Rio Grande do Norte, foi o escritório nordeste. A gente criou.... [interrupção] Aí nesse caso a gente fez a Marcha²¹, a gente ocupou a Praça dos Palmares²² de forma muito interessante, com caixas de som, com carro de som, sabe? Só em 94 que a gente conseguiu trio elétrico e palco grande, mas antes era no chão mesmo, e sempre ocupou²³.

21 Uma mobilização local.

22 Situada no Centro de Maceió.

23 Trecho da entrevista concedida por Helcias Pereira para esta pesquisa em 11 de agosto de 2014.

Em sua fala, Helcias também destaca o reflexo das mobilizações pelos direitos das populações negras em âmbito nacional, contextualizadas em relação a um momento histórico de reabertura democrática, e o processo segundo o qual a imagem de Zumbi como ícone negro figura primeiro na mobilização de grupos de outros estados, o que causou – e em certa medida ainda causa – uma inquietação para que sua relevância seja incorporada também a mobilização do movimento negro local.

Quando nós criamos a CONEN, em 80, 82, estavam sendo criados... o PT²⁴ estava surgindo, a CUT²⁵ estava surgindo, o Lula²⁶ estava começando a ter os espaços políticos, enfrentando inclusive o poder militar, etc. O que é que acontece? O movimento negro também começou a fazer uma série de pressões e articulações. Nos trezentos anos – eu costumo dizer, pra mim, aqui de Alagoas, que tá longe do sudeste, que o movimento lá era mais efervescente, por incrível que pareça, aqui em Alagoas a gente tinha Serra da Barriga, a história do Quilombo dos Palmares e Zumbi, e Zumbi era muito mais homenageado lá fora do que aqui, pela população alagoana²⁷.

O movimento negro alagoano – e o nacional – também recebe um incremento de legitimidade com a preparação e a realização da 3ª Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação, Xenofobia e Intolerâncias Correlatas, realizada na cidade de Durban, África do Sul, em 2001. O movimento negro e o Governo brasileiro participaram ativamente e intensamente do evento.

A partir de 2000, intensificam-se os debates dentro do governo federal. Com efeito, com a preparação da participação do Brasil à III Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata, promovida pela ONU e a ser realizada em Durban, na África do Sul, no ano seguinte, uma série de eventos sucederam-se no biênio 2000-2001, recolocando a temática racial na agenda nacional. Em 8 de setembro, é criado o Comitê Nacional para a Preparação da Participação Brasileira a Durban, que envolve, de forma paritária, representantes governamentais e não-governamentais. Com o intuito de subsidiar os trabalhos do Comitê, são realizados, no segundo semestre de 2000, em todo o país, pré-conferências e encontros promovidos tanto pela Fundação Cultural Palmares como pela Secretaria de Estado dos Direitos Humanos. O processo de preparação culmina com a realização da I Conferência Nacional contra o Racismo e a Intolerância, que teve lugar no Rio de Janeiro entre 6 e 8 de julho de 2001, da qual participaram cerca de 1.700 delegados oriundos das mais diversas regiões do país. Por fim, entre 31 de agosto e 7 de setembro de 2001, acontece, em Durban, a III Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata, que conta com cerca de seiscentos participantes brasileiros representando instituições governamentais e não-governamentais. (JACCOUD e BEGHIN, 2002:21-2)

24 Partido dos Trabalhadores.

25 Central Única dos Trabalhadores.

26 Luiz Inácio Lula da Silva, trigésimo quinto presidente da República Federativa do Brasil, cargo que exerceu de 1º de janeiro de 2003 a 1º de janeiro de 2011.

27 Trecho da entrevista concedida por Helcias Pereira para esta pesquisa em 11 de agosto de 2014.

Segundo a historiadora do NEAB/UFAL, Clara Suassuna Fernandes, a delegação brasileira contou com a participação de vários militantes do movimento negro de Alagoas, entre os quais o então Secretário de Defesa e Proteção das Minorias do Estado de Alagoas, Zezito Araújo.

Tal incremento de legitimidade pode ser identificado por exemplo com a criação, por decreto presidencial, o Conselho Nacional de Combate à Discriminação (CNCD), ligado à Secretaria de Estado dos Direitos Humanos do Ministério da Justiça (SDH/MJ), logo e m seguida ao retorno de Durban; e o lançamento, já em 2002, do II Plano Nacional de Direitos Humanos (II PNDH) e do Programa Nacional de Ações Afirmativas, sob a coordenação da SDH/MJ.

As metas do II PNDH ampliam as fixadas em 1996 no tocante à valorização da população negra, consagrando o termo “afrodescendente”, oriundo da Declaração e Plano de Ação de Durban. Ademais, o II PNDH inova ao propor uma série de medidas que visam equilibrar e melhorar os indicadores econômicos e sociais dos grupos raciais menos favorecidos. As ações propostas dizem respeito sobretudo às áreas de justiça, educação, trabalho e cultura. Há também no II PNDH o reconhecimento dos males causados pela escravidão e pelo tráfico transatlântico de escravos, que constituem crime contra a humanidade e cujos efeitos, presentes até hoje, devem ser combatidos por meio de medidas compensatórias.

Em 13 de maio de 2002, nas comemorações do aniversário da Abolição, é criado, por decreto presidencial, o Programa Nacional de Ações Afirmativas, sob a coordenação da Secretaria de Estado dos Direitos Humanos do Ministério da Justiça. Esse Programa tem por objetivo implementar uma série de medidas específicas no âmbito da administração pública federal que privilegie a participação de afrodescendentes, mulheres e pessoas portadoras de deficiência. (JACCOUD e BEGHIN, 2002:23-4)

Como destaca Helcias Pereira: “As cotas, o Estatuto [da Igualdade Racial], a SEPPIR... não vieram por vontade própria ou iluminação do gestor. Vieram por conta da história que foi criada, da luta do movimento negro.”²⁸ A inclusão de Zumbi dos Palmares na galeria de heróis nacionais, também pode ser interpretada como um reflexo disto que Helcias identificou como “um divisor de águas”.

Apesar de uma óbvia mudança de paradigma, esta atualização do personagem de Zumbi na historiografia nacional oficial também trouxe tensões no sentido de que esta inclusão se efetiva sem que se altere o status da questão negra quando, por exemplo, se mantém intactas a representação de personagens contradizentes, até antagônicos, da nova interpretação que se pretende estabelecer. Esta tensão foi identificada também na pesquisa de Andreas Hofbauer:

Aos olhos dos militantes do MNU, Zumbi, festejado no dia 20 de novembro, representa, em primeiro lugar, um “símbolo negro”. O pronunciamento do

28 Idem.

coordenador nacional do MNU feito em Brasília durante um ato político que encerrava a Marcha Zumbi dos Palmares contra o Racismo, pela Cidadania e a Vida, foi claro. Diferentemente de outros líderes políticos e representantes de outras entidades negras, Luiz Alberto enfatizou, no seu discurso comemorativo de 300 anos de Zumbi, a necessidade de delimitar o alcance do símbolo Zumbi:

Se hoje o povo negro de todas as parte do Brasil com o esforço estupendo se deslocou até aqui a Brasília para demonstrar a nossa unidade de objetivo é preciso separar a nossa manifestação com [de] um discurso de que Zumbi neste momento representaria o ideal de todos os brasileiros. Mas isto não é verdade. Zumbi representa o ideal do povo negro e do povo oprimido. Porque Zumbi não pode ser colocado na galeria dos heróis nacionais, ao lado de Domingos Jorge Velho. Zumbi não pode ser colocado na galeria de heróis nacionais ao lado de princesa Isabel. Porque esses heróis são heróis deles, Zumbi é herói nosso - e isso tem que ficar afirmado! (discurso de Luiz Alberto, 20/11/1995). (HOFBAUER, 2006: 387-8)

A partir da gestão de Ronaldo Lessa à frente do governo de Alagoas, entre os anos de 1999 e 2006, este personagem histórico começa a forjar-se como ícone da afroalagoanidade, sendo legitimado como patrono de várias instituições do poder público. Já em seu discurso de posse, Ronaldo aponta seu interesse na memória do líder negro: “As circunstâncias históricas depositam sobre nossos ombros a tarefa grandiosa de conduzir esse processo e contribuir para resgatar a brava memória de Alagoas, bem corporificada na luta libertária de Zumbi dos Palmares.” (LESSA *apud* MARTINS e SANTOS, 2013: 104).

Em diversas outras situações Ronaldo Lessa declara publicamente suas inclinação ideológica e determinação estratégica de, enquanto governador do estado, apoiar a reelaboração das narrativas da história alagoana, incluindo em posição de destaque a memória de Zumbi dos Palmares enquanto herói.

A referência da gente, quando a gente aprofunda a história nossa [...] não tem nada tão forte quanto a resistência e a criação do Quilombo dos Palmares. Então essa foi toda a história, tudo o que eu conheci, a marca, a referência, o ponto de partida de Alagoas historicamente, culturalmente tinha que ser isso. Aí eu fiz questão, lutamos, tivemos adeptos, a coisa foi simpática. Repare que mudamos o nome do aeroporto e depois eu criei uma televisão nova – não é uma televisão é um complexo de comunicação, porque tem várias rádios no interior também do Instituto Zumbi dos Palmares, com essa marca Zumbi dos Palmares. (Depoimento de Ronaldo Lessa *in*: MARTINS e SANTOS, 2013: 104)

Tal inclinação também se reflete claramente na incorporação de militantes do movimento negro alagoano em sua equipe de governo e na implementação de diversas políticas públicas sensíveis aos problemas específicos das populações negras. No entanto, esta interação se dá em via de mão dupla, tendo em vista que a eleição de Ronaldo Lessa para governador foi pleiteada a partir de uma coligação,

Alagoas para todos, constituída por partidos e ideologias de esquerda²⁹ – partidos estes que inclusive se constituem em diálogo com movimentos sociais e demandas de grupos minoritários.

A empatia do então governador por tais políticas se deve às diversas tentativas que o movimento social negro, ao longo de sua história, efetivou a fim de se construir dentro do estado um consenso em torno das questões étnicas que envolvem a população negra do Brasil e de Alagoas. (MARTINS e SANTOS, 2013: 99)

A oportunidade de ascensão de uma liderança de ideologia de esquerda se dá inclusive em uma situação de crise das lideranças políticas tradicionais do estado. Segundo os historiadores locais, Carlos Martins e Laurita Santos,

Havia uma crise no seio das elites políticas alagoanas, e essa instabilidade política associada a um outro fator importante, o *impeachment* do presidente Fernando Collor de Melo, na presidência da república, foram elementos determinantes na vitória das forças de esquerda em Maceió. (MARTINS e SANTOS, 2013: 101)

Vale destacar que a estratégia de atuação por dentro da máquina pública não foi uma unanimidade no movimento negro alagoano. Enquanto um setor via na empatia da atual gestão – ou melhor, do atual gestor – uma oportunidade de avanço, e se sentia atendida na medida em que vários militantes estavam sendo incorporados na estrutura do governo, outro setor interpretava esta ascensão de forma negativa, como um risco para o poder de embate do movimento, uma estratégia de cooptação.

Entre os militantes integrados a equipe de governo de Ronaldo Lessa estão o historiador Zezito Araújo, um dos fundadores da ACZ e do NEAB/UFAL, que tornou-se secretário de estado; a psicóloga Vanda Menezes, também fundadora da ACZ e que igualmente tornou-se secretária de estado; e do arte educador, Helcias Pereira, fundador do primeiro APN em Alagoas, incorporado como diretor e gerente, entre outros. Como destaca a pesquisa *Movimento Social Negro e Estado: a política pública como resultado dessa correlação*,

É notória nesse governo uma participação de militantes negros intervindo efetivamente nas instâncias governamentais, o que possibilitou o surgimento de alguns órgão com a finalidade de pensar, articular e efetivar

²⁹ Partido Socialista Brasileiro (PSB), Partido dos Trabalhadores (PT), Partido Democrático Trabalhista (PDT), Partido Comunista do Brasil (PCdoB), Partido Popular Socialista (PPS), Partido Trabalhista do Brasil (PTdoB), Partido de Reedificação da Ordem Nacional (PRONA), Partido Republicano Progressista (PRP), Partido Verde (PV), Partido Trabalhista Nacional (PTN), Partido da Solidariedade Nacional (PSN), Partido da Mobilização Nacional (PMN) e Partido Social Trabalhista (PST).

políticas públicas reivindicadas pelo movimento. (MARTINS e SANTOS, 2013: 112-3)

A seguir, os vários equipamentos públicos criados, subsidiados ou redirecionados para reverenciar Zumbi dos Palmares e outros que, se não o façam menção direta, apontam para uma sensibilização institucional para as questões negras naquela gestão do governo de Alagoas:

a) O criação do Instituto Zumbi dos Palmares, sistema público de comunicação do Estado, por meio da Lei nº 6.224, de 8 janeiro de 2001, e segundo folheto institucional, “breve estará contribuindo para regionalizar as produções jornalísticas, artísticas e culturais” (Alagoas, 2002 *apud* MARTINS e SANTOS, 2013: 105)

b) A medalha Zumbi dos Palmares, criada em 2002, e concedida anualmente no dia 20 de novembro, em menção ao Dia da Consciência Negra.

c) A mudança do nome do aeroporto internacional de Maceió para Aeroporto Zumbi dos Palmares, ainda em 1999. Por fugir da normas do Ministério da Aeronáutica, que postula que aeroportos devem ser identificados com o nome da cidade sede, de povoado ou o nome de personalidades da aviação brasileira, houve uma resistência que teve como réplica a insistência no nome do herói negro, em sua resposta, mais uma vez, o governador enfatiza sua necessidade de instaurar um novo tratamento para a memória de Zumbi:

Não posso atinar que “necessidade técnica” possa justificar a mudança do nome de um aeroporto. Mas, ainda assim, a insistir nessa tecla, seria tecnicamente correto e politicamente justo alterar o nome do Aeroporto Campo dos Palmares para Aeroporto Zumbi dos Palmares, não somente porque não existe qualquer localidade denominada “Campo dos Palmares”, como pelo fato de que o nome Palmares, em Alagoas, está indelevelmente ligado a Zumbi e ao famoso quilombo chefiado por ele. Zumbi não prestou serviços diretos a Aviação porque eu seu tempo de vida a Aviação não existia sequer em sonhos. Mas como herói brasileiro, foi muito mais além: prestou serviços à humanidade e, por isso, figura naquela categoria de pessoas cuja grandeza foge às miudezas de qualquer lei efêmera. O nome de Zumbi honraria qualquer aeroporto, mas sobretudo seria simbólico se figurasse no aeroporto da terra onde inscreveu uma das páginas mais autênticas, mais libertárias, mais corajosas da História do Brasil. Opor a esta pretensão legítima do povo de Alagoas, argumentos administrativos e burocráticos de segunda ordem e interpretação confusa, é a agir de forma que coloca a Aeronáutica involuntariamente em má situação. Rejeitar o nome de Zumbi no Campo dos Palmares soa como discriminação aos heróis que não se fizeram sob a tutela do Estado, mas sim, em circunstâncias em que foram considerados até como “inimigos” do Estado. É preciso esclarecer, porém, que os heróis não pertencem ao Estado e sim à Nação, pois esta é infinitamente maior. (LESSA, 2007 *apud* MARTINS e SANTOS, 2013: 107)

d) A mudança no nome do palácio do governo para Palácio República dos Palmares, tendo seus espaços internos também identificados com personagens negras e quilombolas. “O Palácio República dos Palmares, nome que nós escolhemos para o novo prédio, é mais uma homenagem do governo de Alagoas à luta e a história do Quilombo dos Palmares e, em consequência, ao bravo povo alagoano, destacou Lessa”. (ALAGOAS, 2002 *apud* MARTINS e SANTOS, 2013: 120).

e) A criação da Secretaria Extraordinária de Programas e Projetos Especiais (SEPES/AL), que por meio da Lei Delegada nº 01, em 8 de janeiro de 2003, passa a ser chamada Secretaria Especializada de Defesa e Proteção das Minorias (SEDEM/AL), órgão responsável por de implementar políticas públicas de promoção da igualdade racial, defesa e inclusão dos diversos segmentos sociais vítimas de discriminação. A gestão desta secretaria ficou a cargo de Zezito Araújo.

f) A criação da Secretaria Especializada da Mulher, por meio da Lei nº 6.326, de 03 de julho de 2002, órgão responsável por de implementar políticas públicas para as mulheres, atendendo a demanda de ordem econômica, social, cultural e racial. A gestão desta secretaria ficou a cargo de Vanda Menezes.

g) A criação do Núcleo Temático da Identidade Negra na Escola, por meio da portaria nº 806, de 07 de março de 2004, vinculado à Secretaria Executiva de Educação, com vistas a atender as demandas da Lei Federal nº 10.639 e da Lei Estadual nº. 6.814/07³⁰. Segundo Arísia Barros, uma de suas gestoras,

O Núcleo nasceu no bojo de um projeto ambicioso: criar pontes de sensibilização, decifrar o racismo na postura pedagógica, criar a escuta, reinventar a capacidade individual e coletiva de enxergar as muitas possibilidades de retrabalhar o currículo escolar, principalmente o currículo oculto – palavras não verbalizadas – carregadas de sentido. (BARROS, 2007: 50)

h) A criação do projeto Xirê que, segundo Helcias Pereira,

Era uma articulação de educadores, era uma comissão pela transversalidade pela educação na questão étnica. A partir dessa discussão do Xirê na educação, na rede estadual de educação, várias políticas começaram a acontecer dentro da instância da instituição. Tanto é que hoje existe a Gerência Afro dentro da Educação que [...] é fruto da primeira articulação. Como eu digo nada cai de pára-quadras (*sic*), (né?) essas conquistas são conquistas da luta que vem da história (né?). (Depoimento de Helcias Pereira *In*: MARTINS e SANTOS, 2013: 119-20)

30 Regulamentação estadual da Lei Federal nº 10.639.

Em síntese, a gestão de Ronaldo Lessa pode ser considerada a face institucional – impossível de ser compreendida sem suas interlocução e interação com o movimento negro alagoano – da invenção de Zumbi. Na avaliação do ex-governador, sua atuação teria colado definitivamente a imagem de Zumbi à identidade de Alagoas. “Então, ouve toda essa mudança e Alagoas passou a ter orgulho de sua historia, orgulho de ser a terra de Zumbi dos Palmares – Explica Ronaldo.” (MOUSINHO e CAVALCANTE, 2006 *apud* MARTINS e SANTOS, 2013: 105).

Eu sempre me preocupei em trabalhar a autoestima e a identidade do nosso povo, por isso eu me empenhei em desenvolver ações de resgate das tradições populares, como o Carnaval, o São João e outro festejos populares, que não contavam com o apoio e o incentivo do poder público. Trabalhamos também a questão da identidade, incluindo a história de Alagoas no currículo da rede municipal de ensino, estimulando o debate sobre a afro descendência da maioria do nosso povo e homenageando Zumbi dos Palmares. Para mim, difundir esses valores é fundamental para fortalecer a autoestima e consolidar as mudanças na sociedade – afirma Ronaldo. (MOUSINHO e CAVALCANTE, 2006 *apud* MARTINS e SANTOS, 2013: 102-3)

A outra face iluminada neste processo de invenção de Zumbi é a da cultura popular e periférica – agora assimilada e autoproclamada enquanto cultura “afro”. Para a análise da emergência da *rede afroalagoana*, esta dimensão se destaca por dois aspectos em particular: o contingente “invisível” – que não figura na memória coletiva e pública, a não ser em grupos restritos, e nem mesmo na pesquisa profissional³¹ –; e a influência do prestígio e visibilidade dos grupos de samba *reggae* de Salvador nesta explosão de grupos percussivos nas periferias de Maceió.

E no início da década de 90 o movimento negro aqui em Alagoas ele foi forte! Fortíssimo! Ele foi muito forte... E acho que 1993, mais ou menos, aí começa essa história de Olodum, né? [...] Meu irmão, foi doídice isso. Porque a gente não tinha identidade, a gente não tem! Infelizmente... Quando chega o Olodum no Brasil todo, aí neguinho falou: “Opa, também quero!”. Aí surgiu o Afro Mandela, né? A partir do Olodum. Do Afro Mandela já surgiu num sei quem... daqui a pouco a gente tinha uns trinta grupos de samba *reggae* na cidade. Mas era muito tambor, velho! Era muito tambor...³²

Quando o [Afro] Mandela surgiu – que foi o primeiro grupo [negro] musical cultural de Alagoas, logo depois surgiram vários grupos. [...] Aí foi um bum. Nós tínhamos aproximadamente uns vinte grupos, ou mais, aqui em Alagoas. Isso tudo na década de 90³³.

31 Talvez pelo segundo aspecto, a influência baiana, estes grupos tenham sido desprezados enquanto unidade de sentido autônoma e legítima.

32 Trecho da entrevista concedida por Wilson Santos para esta pesquisa em 14 de agosto de 2014.

33 Trecho da entrevista concedida por Zezito Araújo para esta pesquisa em 8 de agosto de 2014.

O surgimento de tantos grupos em um período tão curto, não apenas coincide com a ascensão de grupos de samba *reggae* de Salvador, como os depoimentos acima, e outros colhidos durante a pesquisa, ratificam a hipótese de que o prestígio e a visibilidade de grupos como Ilê Aiê e Olodum foram estímulos diretos para esta mobilização em Maceió.

No entanto, ao entender a continuidade com o momento anterior da emergência da *rede afroalagoana*, percebe-se que esta explosão também atende a uma demanda do movimento negro local, que ao assimilar as críticas da folclorização do negro, buscam privilegiar a escolha de expressões artísticas o mais distantes possível dos folguedos e correlatos. Em artigo, Zezito Araújo, o historiador e um dos fundadores do movimento negro em Alagoas, traz esta nova relação³⁴ entre a cultura negra e o folclore.

Tal processo [folclorização da cultura negra] consiste em transformar as manifestações culturais dos negros em algo irrelevante ou em recheios ideais para se montarem esquemas de entretenimento para vastas camadas da população, em especial para aquelas que, independentemente da cor, podem usufruir, de forma mais plena, certo tipo de lazer produzido pela sociedade brasileira. (ARAÚJO, 2006: 109)

Fato é que estes grupos “afro” estavam ligados, mesmo que de forma muito instável, a um processo de ressignificação da identidade negra em Alagoas. Este processo, como destaca o percussionista Wilson Santos, chamou a atenção da periferia para as questões étnicas intrínsecas a sua exclusão social.

Isso por um lado foi bom porque movimentou as comunidades e criava um espaço de discussão, mas que ainda eram deficientes, tá ligado? Eram espaços deficientes. Se a gente tivesse o amadurecimento que a gente tem hoje eu acho que a gente poderia com aquele movimento, a gente poderia transformar e sei lá... mesmo que a gente não conseguisse resgatar uma identidade passada, mas talvez a gente conseguisse elementos pra trabalhar uma identidade alagoana.³⁵

Esta deficiência a que Wilson Santos se refere também pode ser interpretada como um sinal de que estes eram ainda rudimentos de espaço de discussão, e reflexo de um movimento negro despreparado para lidar com o potencial mobilizador da arte e da cultura não só como meio de agregar e entreter, mas inclusive como meio de discutir e barganhar direitos políticos, visto que apesar de numeroso, o

34 Como visto anteriormente, na fase da invenção de Palmares, as expressões do folclore eram absorvidas nas celebrações negras como representantes, sendo uma solução absolutamente viável para a ausência de expressões culturais declaradamente negras.

35 Trecho da entrevista concedida por Wilson Santos para esta pesquisa em 14 de agosto de 2014.

movimento centralizava as discussões e a maioria dos sujeitos, a “massa”, figurava no movimento sem associar a expressividade do grupo percussivo de que fazia parte com a própria identidade negra – isto em sua dimensão política, “era o tambor pelo tambor”³⁶.

O movimento foi muito forte, as vezes a gente conseguia, sei lá, 500, 600 pessoas naquela praça dos Palmares, ali lotava. Aí o pessoal ia mesmo e tal. E quando fazia os encontros, quando tinha reunião do movimento negro, esse espaço cultural³⁷ aqui não cabia não, era muita gente. Mas, claro, você tinha as lideranças que conduziam a massa, porém a massa, o foco da massa, era somente o tambor. Era só a percussão. Entendeu o esquema? Aí já é outra questão.³⁸

Essa ausência de elementos que fixassem essa modalidade de expressividade como hábito representativo de identidade, tornou este movimento vulnerável. Os referenciais que vinham a reboque com estímulo dos grupos baianos, também se esvaem com o declínio do prestígio e da visibilidade desses grupos.

Olodum sobe, Olodum desce, e quando o Olodum desce, naturalmente, esse movimento também começa a descer. Começam outras coisas. Como não tinha raiz, então... muito vulnerável. O Afro Mandela foi o que resistiu mais, mas chegou uma hora que não deu.³⁹

O que se ventila com o depoimento de Wilson Santos a seguir, é que talvez haja uma ligação entre essa assimilação tão rápida dos grupos baianos pelas periferias de Maceió e uma necessidade latente e reprimida de expressão por meio do tambor. O percussionista observa de forma muito perspicaz e sensível a realidade que o cerca, e trazendo um relato de memórias pessoais, nos diz das dinâmicas de contenção e marginalização da expressividade afroalagoana.

Aí um fenômeno que acontece na década de 90 é justamente o bum do Olodum, porque a gente não escutava muito o tambor aqui não, no máximo um boizinho que saía no carnaval ali, tudo e tal... (*sons imitando o batuque do ritmo do boi*), pronto, acabou! Não tinha tambor, não tem tambor, velho. Não tinha intervenção de tambor. Ou então o tambor do terreiro, né? Aí o que a gente fazia? Os ogãs... Era engraçado que a gente fazia o seguinte: a gente sabia que sexta e segunda tinha toque, numa casa ou outra, né? Então... As vezes a gente não ficava nem sabendo. O que é que a gente fazia? A gente saía e... “Meu irmão, vamos pra um toque!”, aí a gente saía pelo mundo: Vergel, Ponta Grossa, Trapiche, nã, nã, nã... Dando rolé, só com o ouvido na captação aqui e: “Deve ser na casa de fulano”. E emburacava, entendeu? “Vamos de novo!”... E era massa, porque era um exercício da porra e enfim... Mas eram as referências que a gente tinha: o coco de roda, o xangô, a capoeira... o boi olhe lá, uma vez ou outra, mas as coisa mais fortes eram essas.

36 Idem.

37 Espaço Cultural Salomão de Barros Lima, equipamento cultural da UFAL.

38 Trecho da entrevista concedida por Wilson Santos para esta pesquisa em 14 de agosto de 2014.

39 Idem.

Ainda que seja clara a referência aos grupos baianos, não se pode confundir os grupos alagoanos com cópias vazias de sentido. Se a referência à origem africana das populações negras brasileiras; a mobilização a partir de comunidades periféricas; a escolha do samba *reggae* como ritmo cardeal; e a reprodução do repertório dos grupos *mainstreams* do axé baiano os aproximam, o relevo do elemento rítmico da musicalidade e a rivalidade dos grupos baseada nesse aspecto são exemplos de traços peculiares aos grupos percussivos de Alagoas.

O que você tinha naquele momento ali era – que era diferente da Bahia – era que a galera trabalhava muito essa questão dos arranjos rítmicos. Então rolava meio que uma disputa entre um grupo e outro, quando se encontrava na praça a galera parava só pra escutar. Tinha hora que o show era só percussão. Tipo assim, metade do show era percussão. [...] e depois uma disputa mesmo: “Meu mestre é melhor do que o seu”. [...] ⁴⁰

Vou te falar uma que de repente alguém nem te falou. Existia uma concorrência de grupos antes de 2005, onde existia até provocações no microfone: o cara tava no palco e tava insultando o outro grupo. Grupo que não gostava do Afro Mandela, grupo que... deu pra entender?⁴¹

Ao considerar que os grupo baianos, com a amplitude de sua legitimidade e representatividade, forjam um significado característico de negritude, coadunado aos elementos culturais da origem africana dos negros baianos – e brasileiros –, e aos da periferia negra, tendo este significado característico despontado como um valor universal. Tal valor universal para a negritude, ao colocar em relevo as similaridades das comunidades periféricas em todo território nacional a partir do referencial baiano, irrefletidamente desbota as distinções, seja do grau e tipo de vínculo com a África, seja das singularidades de cada periferia em particular.

Todo este processo, seja em sua face institucional, seja em sua face da cultura popular e periférica, está sendo legitimado pela revisão da memória de um ícone, Zumbi dos Palmares, algo que serve como um forte argumento mobilizador que toca o afeto dos sujeitos. Tais afetos, e não o argumento mobilizador, é que justificam a mudança de *habitus* que põe em marcha a emergência da rede de valorização da expressividade afroalagoana.

40 Trecho da entrevista concedida por Wilson Santos para esta pesquisa em 14 de agosto de 2014.

41 Trecho da entrevista concedida por Ari Consciência para esta pesquisa em 15 de agosto de 2014,

4.3 A invenção do Quebra de 1912

Por invenção do Quebra de 1912 compreende-se o impulso, a priori intelectual, em dar visibilidade ao evento onde uma milícia paramilitar invadiu e devastou terreiros de religiosidade de matriz africana, destruiu e ridicularizou objetos sagrados de culto e violentou e assassinou vários religiosos – implicando, inclusive, na migração de vários destes para estados vizinhos. E, ao dar visibilidade a este fato, explicar a ausência de espaços públicos para a expressividade negra em Alagoas; argumentar a necessidade de reapropriação dos caracteres negros da cultura alagoana; estimular a criação e o fortalecimento de grupos artísticos, culturais e políticos autodeclarados afroalagoanos; e legitimar uma dívida histórica do Estado local com os religiosos de matriz africana, o que se estendeu às populações e expressividades negras.

Entre os vários líderes religiosos agredidos no ocorrido, destaca-se a sacerdotisa conhecida como Tia Marcelina, por ter sido uma das mais violentadas – preço a ser pago por ter sido, pelo que indicam os registros, a mentora espiritual do governador de Alagoas àquela época, Euclides Malta –, e por ter resistido e enfrentado a tão cruel repressão em nome de sua fé religiosa. Segundo consta na memória oral, mesmo sob ataque violento, Tia Marcelina repetia enfurecida: “Bate moleque, bate moleque! Quebra perna, quebra braço, arrebenta cabeça, mas não tira o saber!”.

Foi em sua homenagem o primeiro texto relativo ao evento, *Uma lembrança de amor para Tia Marcelina*⁴², do historiador Sávio de Almeida. Como destacado no tópico *O silêncio quebrado*⁴³, Sávio de Almeida faz parte de uma corrente da historiografia crítica de Alagoas, que tenta incorporar à história oficial os sujeitos marginalizados material e simbolicamente. No texto dirigido à ialorixá tido como o maior mártir do Quebra de 1912, ele destaca as imagens e personagens da religiosidade de matriz africana, predominantemente negras, de Alagoas. Abrindo o texto de forma categórica, Sávio afirma:

As palavras negro e escravo tentam uniformizar o que não podem. [...] Existe é um monte de tese elaborada e quando em vez, um mestrando ou

⁴² Publicada pela primeira vez em 1987, na Revista do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas do CHLA da UFAL. O texto está disponível no blogue do autor, no link <<http://contextotribuna.blogspot.com.br/2012/05/religiao-afro-macumba-nas-alagoas-luiz.html>>. Acesso em: setembro de 2014.

⁴³ Ver página 68.

doutorando resolve escutar o tam-tam-tam do *ingome*⁴⁴. Tá vendo, TIA MARCELINA, como existe entendido na gente? (ALMEIDA, 2012)

Em menção as conjunturas do episódio do Quebra, ele segue:

Acontece que, num esquisito passe de mágica, o Xangô dos locais afastados, foi colocado no centro do poder e macumbeiro foi catalogado como pertencente à hierarquia do Estado oligarca. A Soberania, num majestoso rasgo de insanidade, deu o toque de que o Xangô era a religião oficial do Estado de Alagoas, personificado na família Malta. Daí, as perseguições que foram realizadas, a destruição dos templos, prisões, espancamentos, mortes. Este período ficou conhecido como o QUEBRA e ainda estava presente na memória dos terreiros de Maceió, há uns vinte anos passados, quando conversávamos com Luiz Marinho, Joca, João e tantos que já se foram. Eles recontavam a história da perseguição, falavam das lalorixás humilhadas e das fugas que se procediam. (ALMEIDA, 2012)

Como atesta a pesquisa de Irinéia Maria Franco dos Santos (2014: 229), estas memórias, ainda citadas no texto de Sávio de Almeida, estavam sendo progressivamente ofuscadas. Por motivos que não nos é possível precisar se não na medida do constrangimento e das disputas e ciúmes entre povos que vistos de fora são aplainados sobre a alcunha de afro-brasileiros. “Os mais velhos teriam se calado sobre o evento, não repassando a história para os mais jovens, inclusive não gostando de mencioná-lo. [...] Somente em 2008⁴⁵, alguns deles foram ouvidos e seus depoimentos registrados.” (SANTOS, 2014: 229)

Sempre em um tom afetivo e quase literário, Sávio de Almeida não se esquivava de elencar vários fatos que evidenciam o tratamento violento com estas populações, que nos seus requintes de crueldade carrega uma mensagem quase que pedagógica para a contenção destas expressividades.

Os *ingomes* ficaram calados e muitos, juntos com os *llus*⁴⁶ transformaram-se em fogo ardente, qual fogueira de São João. O *Aleri* ficou mudo e mudo, também, ficou o *Adjá*⁴⁷. O *Xaxará*⁴⁸ de Omolu virou pagode; o *pataxó* de Oxalá ficou envergonhado. [...] Foram quatro artigos no JORNAL DE

44 “O ingono é um grande atabaque, cujo nome é derivado de n'gomba (tambor dos negros congueses), ou angoma (tambor dos negros de Luanda). Utilizado no xangô de Pernambuco e em danças populares, como o coco, o zambê e o bambelô. Também chamado engono, ingome, ingomba”. Fonte: MARCONDES, Marcos Antônio. (Ed.). Enciclopédia da música Brasileira - erudita, folclórica e popular. 3. ed. São Paulo: Arte Editora/Itaú Cultural/Publifolha, 1998.

45 Quando foi realizado o Projeto Gira da Tradição, que fez o registro audiovisual de 16 entrevistas entre os religiosos mais antigos de Maceió. Um documentário do projeto está disponível em <<http://goo.gl/s4i0G9>>. Acesso em: janeiro de 2015.

46 Tradicionalmente é como os atabaques são chamados na nação Ketu, em um sentido lato, se refere aos atabaques e instrumentos percussivos usados para a música sagrada nos rituais de religiosidade de matriz africana.

47 Adjá, Adjarin, Ajá, Ààjà, é uma sineta de metal com uma ou mais campainhas, utilizada na interação com os Orixás, ou com pessoas em estado de transe.

48 O xaxará (sàsàrà, em iorubá), bastão cerimonial, é um dos emblemas de Omolu, feito com folhas de palmeiras, miçangas, búzios, etc. e tem uma certa semelhança com uma vassoura.

ALAGOAS ridicularizando tudo e, especialmente, a TIA MARCELINA; a bruxa miserável, feiticeira de fedor no sôvaco. E no ano de 1916, nas edições de 27 a 29 de junho do mesmo Jornal, ainda se martelava contra ela, numa série de artigos: O MISTERIOSO CONCLAVE. Uns, mais eruditamente, dizem que a TIA MARCELINA morreu a golpes de sabre. [...] Pegaram tudo aquilo; o que não queimaram, jogaram numa exposição de puro deboche. (ALMEIDA, 2012)

Também dedicado à memória de Tia Marcelina é o *Manifesto Sururu*⁴⁹, lançado em 2003, pelo sociólogo Edson Bezerra. O texto é uma exaltação das imagens periféricas da cultura alagoana, aqui reclamadas como legítimas representantes de nossa identidade. “O manifesto sururu quer muito pouco. Quem sabe um pouco mais do que exercitar um certo olhar: um olhar atento por sobre as coisas alagoanas”. (BEZERRA, 2004)

O manifesto sururu está atento para os batuques noturnos dos terreiros periféricos e fora de rota e também dos milhares de capoeiras espalhados. O manifesto sururu se alegra com a folia dos meninos de rua, com os guerreiros e com as tradições alimentadas pelos povos periféricos. Manifesto sururu: mistura e associação de moluscos, peixes, águas, negros, cafusos (*sic*), morenos e de todas as mestiçagens possíveis das gentes alagoanas. (BEZERRA, 2004)

Já em sua nota explicativa para a dedicatória do manifesto à Tia Marcelina, Bezerra a apresenta como ícone da resistência das culturas populares ao *poder de nomeação* da elite local.

Tia Marcelina, a ex-escrava de origem africana e matriarca do Candomblé em Alagoas, foi a mãe de santo morta durante o movimento que entraria para a história como O Quebra. As reminiscências dos relatos registram que mesmo sabendo antecipadamente da quebra dos terreiros, quando a turba chegou ao seu barracão, ao invés de correr, ela se adentra no espaço sagrado o *Pegi*⁵⁰ e que, ao ser espancada a chutes de coturno por um soldado de polícia, ao tempo em que gritava por seu orixá ela dizia, bate, bate vocês matam o corpo, mas não a sabedoria. Ao oferecermos a escrita do manifesto a sua homenagem, **registramos uma dívida histórica no que acreditamos ser ela a figura histórica mais importante da resistência das culturas populares ao colonialismo e desaculturação das elites alagoanas para com as particularidades locais.** (BEZERRA, 2004 – grifo nosso)

As personagens a quem ele recorre e o modo como as representa, também o inclui na corrente da historiografia crítica de Alagoas. Ao mencionar Calabar e Zumbi dos Palmares em seu manifesto, Edson Bezerra coteja o prestígio destes com o das

49 O referido manifesto foi publicado no jornal Tribuna de Alagoas em 12 de setembro de 2004, e está disponível no blogue *Negros, Canais, Lagoas e outras imagens periféricas*, no link <<http://outrasimagensperifericas.blogspot.com.br/p/manifesto-sururu-edson-bezerra.html>>. Acesso em: setembro de 2014.

50 Espécie de espaço sagrado, similar a um altar.

figuras dos marechais alagoanos. Segundo ele, Calabar e Zumbi são “*migrantes deslocados da colônia central*”.

Os *deslocados* nesse contexto, se refere ao lugar que tanto Calabar como Zumbi dos Palmares ocupam nas representações dominantes das *elites alagoanas*. Só recentemente e após ter sido reconhecido nacionalmente enquanto um herói nacional, é que Zumbi começou a ser visibilizado e incorporado nos discursos e representações do *imaginário alagoano*. Todavia, nem Zumbi nem Calabar ainda não têm, ao contrário dos Marechais alagoanos – Floriano Peixoto, Marechal Deodoro e Pedro de Góis Monteiro – estátua ou monumento erguido em suas homenagens. (BEZERRA, 2004)

Estes são os dois registros inaugurais desta corrente intelectual que busca reativar a memória do Quebra de 1912, desta feita sob uma nova ótica das relações sociais ali implicadas. No entanto, apesar de intelectuais profissionais, estes dois textos – um artigo quase literário, não por acaso publicado em uma revista do departamento de Letras da UFAL, e um manifesto – são declaradamente frutos das inclinações políticas dos autores.

Segundo a já citada historiadora e uma das líderes do Laboratório de História Afro-Brasileira (LAHAFRO) e do Laboratório Interdisciplinar de Estudo das Religiões (LIER), Irinéia Maria Franco dos Santos,

As primeiras informações conhecidas sobre a presença da religiosidade negra em Alagoas, em especial, na cidade de Maceió, datam de fins do século XIX e início do século XX. [...] O fato histórico resgatado que se tornou o marco da renovação destas pesquisas foi o chamado *Quebra-Quebra, Quebra de Xangô* ou *Operação Xangô*, ocorrido em fevereiro de 1912. (SANTOS, 2014:223-4)

Estudos mais sistemáticos e distanciados do Quebra de 1912, são desenvolvidos nos trabalhos de Siloé Amorim (2006) e Ulisses Rafael (2012). A primeira destas pesquisas foi publicada no videodocumentário *1912: o Quebra de Xangô*, produzido com recursos do prêmio DocTV.

Em locução na abertura do documentário, Siloé Amorim parte de uma experiência pessoal para situar a importância do debate sobre o preconceito, a segregação e exclusão de que é vítima a cultura negra no Brasil.

Eu e meus irmãos fomos criados com a ideia de que as práticas religiosas africanas mantinham pacto com o demônio e que as pessoas que frequentavam os terreiros de candomblé faziam feitiçaria, macumba. Quando eu era criança, no breu da noite, batuques de um terreiro no caminho de casa, disparavam meu coração. Meu pai, viúvo casou-se com Maria, mulher negra com quem viveu até o fim de seus dias, aos 94 anos. Somente aos 92, despojado de censura, meu pai me disse que Maria recebia entidades e que ele próprio sentia a presença delas, mas nele não vinham, só nela. Maria negava aqueles rituais. Uma vida inteira em silêncio.

A opressão sobre as práticas religiosas africanas em nossas casas é um sinal do quanto a cultura negra foi segregada e excluída no Brasil. Essa faceta opressora de nossa história deve ser discutida e desmistificada. (Depoimento do autor *In*: AMORIM, 2006)

Também⁵¹ Amorim percebe e aponta em seu documentário como o evento não estava no imaginário dos religiosos de matriz africana, senão em grupos muito restritos.

Locução: A senhora já ouviu falar do Quebra de Xangô?
Elza (Casa da Pomba Gira): Quebra de Xangô? Do Quebra? Não.

Locução: Já ouviu falar da Tia Marcelina?
Ângela Brandão (Casa dos Pretos Velhos): Quem?
Locução: Tia Marcelina
Ângela Brandão (Casa dos Pretos Velhos): Não, eu conheço a tia Celina dali.

Pai Maciel (Federação dos Cultos e Afroumbandistas de Alagoas): Tia Marcelina é verdade que ela foi a Yalorixá mais famosa do estado de Alagoas, porque foi ela que fundou o candomblé nesse estado, agora a nação de origem que ela fundou foi Nagô.

Locução: E o senhor já ouviu falar do Quebra dos terreiros em 1912?
Luiz Brandão (Casa dos Orixás): Rapaz eu já ouvi falar, mas não tenho conhecimento dele não.
(AMORIM, 2006)

Com o depoimento da antropóloga Rachel Rocha, o filme aponta indícios de que a disputa de fato era política e que o aspecto religioso é chamado à disputa por uma “conveniência sócio-histórica”.

Por que a oposição de Fernandes Lima teria usado esse argumento da associação de Euclides Malta às casas de culto pra fazer uma contra-propaganda do governador? Porque ele sabia que esse argumento ecoava negativamente na população. Então, essa era uma população preparada secularmente para não gostar dessas referências. Pra se envergonhar dessas referências. Pra querer esconder do resto da população esses traços da nossa suposta africanidade. (Depoimento de Rachel Rocha *In*: AMORIM, 2006)

Tal hipótese encontra eco no depoimento do presidente da Federação dos Cultos e Afroumbandistas de Alagoas,

Quando o doutor Euclides Malta perdeu as eleições e foi embora, antes de ir viajar ele recomendou a madrinha, a Tia Marcelina, que ela fosse embora pra Bahia... que ela fosse embora que não ficasse em Maceió porque o outro governador estava tomando posse e ele não ia aceitar, ele não ia consentir candomblé, porque não se dava com negócio de candomblé. Ia haver uma repressão séria. E ela não foi, não tomou o conselho dele e permaneceu em Maceió, então, após a posse do outro, daí a poucos meses aconteceu a repressão. (Depoimento de Pai Maciel *In*: AMORIM, 2006)

51 Assim como apontam os indícios relatados por Irinéia Maria Franco Santos (2014).

Ao trazer o relato da migração de vários religiosos e centros de culto, especialmente para Pernambuco, e com eles suas praticas e símbolos, Siloé reforça a tese de que o Quebra dismantelou os espaços de expressão pública das religiosidades de matriz africana e toda e qualquer expressividade correlata. O que ganha ambiência com o depoimento do antropólogo Bruno César Cavalcanti:

Eu acho que o evento da destruição do terreiros, aqueles dias de violência, eles estabeleceram um código de convivência posterior extremamente severo, moralizador e controlador do espaço. Eu creio que o Quebra se apresentou como uma pedagogia exemplar – para usar uma palavra definitiva sobre isso. A violência do Quebra, ela não sendo única no país, ela que foi muito mais efetiva e eficaz nos resultados que ela gerou. (*In*: AMORIM, 2006)

O trabalho compilado no documentário, traz efeitos políticos e simbólicos, gera a circulação de informações e memórias e sua subjacente politização; produz as novas sensibilidades que engendra. Enfim, uma nova narrativa pedagógica, com muito mais penetração pela acessibilidade do suporte audiovisual, no entanto, com menos *poder de nomeação* quando posto em paralelo a um estudo publicado em livro, como o que veremos a seguir.

Este outro estudo, já mencionado em outros momentos deste trabalho, é o de Ulisses Rafael, publicado no livro *Xangô Rezado Baixo: religião e política na Primeira República* (2012), resultado de sua tese de doutoramento, onde ele traz respectivamente uma descrição detalhada do episódio; uma análise do ex-governador Euclides Malta, enquanto um pivô do corrido, desde sua trajetória e manobras políticas até sua relação com os cultos afro-brasileiros em Alagoas; uma recuperação da participação dos negros na vida social de Alagoas naquele contexto histórico, visto que são eles os mais e imediatamente associados aos cultos afro-brasileiros e, por conseguinte, as maiores vítimas da perseguição; e, finalmente, ele traz o papel da facção paramilitar que efetivou a “Operação Xangô”, a Liga dos Republicanos Combatentes, surgida em Maceió em 1911, ano anterior ao massacre. Segundo a obra de Ulisses Rafael,

Considera-se que a “Operação Xangô” desenvolveu-se nos moldes de uma tragédia, nos termos a que se refere Tzevetan Todorov, como um evento dotado de qualidades dramáticas e éticas, mais do que pelas características históricas. (RAFAEL, 2012: 22)

A partir destes dois últimos documentos, o argumento do Quebra de 1912 transcendeu a discussão intelectual e foi apropriada pelos agentes culturais e, curiosamente, reapropriada pelos religiosos.

O conhecimento do evento do Quebra e o resgate dessa memória tem para a história das religiões negras em Alagoas uma importância político-cultural, como também uma importância psíquico-social para a população negra na cidade. O “ajuste de contas” com o passado seria ainda essencial para a retomada da valorização do indivíduo negro, de sua religiosidade e culturalidade em Alagoas. (SANTOS, 2014: 228)

E contemporaneamente, uma resposta às atrocidades do Quebra de 1912 é uma das principais motivações/justificações de grupos artísticos, culturais e políticos que se autodeclaram afroalagoanos. Clébio Araújo afirma: “Na verdade o Quebra é o mote histórico para se discutir a questão da identidade alagoana a partir dos povos de matriz africana” (OLIVEIRA, 2013).

Eu vi de perto uma nação chorar
Homens a se banhar com o sangue do meu povo
Vi Tia Marcelina acreditar
que tudo ia mudar
Eu vi Zumbi jurando guerra
Vi Ogum a comandar
Nossa história não se perdeu
O desamor não nos venceu
Se os tambores se calaram
Eu rezei baixo pra não morrer
E o silêncio de uma fé
É a catequese de um poder...
Hoje meu Xangô é rezado alto
Ninguém cala a nossa fé
No ilê eu bato cabeça
E pro mundo eu canto sou o candomblé!
Nossa chama está acesa
Tem fios de conta e tambor pra falar
Que nós somos a resistência, a própria justiça.
(*Rezando Alto* de Luana Costa – ainda sem registro fonográfico)

Tenho tristes lembranças daquele dia ...
Quebraram minha casa, bateram em minha tia
Quiseram acabar com a negra tradição
Não bastando o sofrimento que foi a escravidão
[...]
Bate Moleque
Saiba que o corpo enfraquece
Bate Moleque
Mas alma forte não padece
Bate Moleque
Só não pense que nos parou
É muito afiado o machado de xangô...⁵²
(ASSIS, 2010)

52 Disponível em: <<http://www.vibracoes.com.br/discografia/musicas/6%20Bate%20moleque.mp3>>. Acesso em: 15 Jan. 2015.

O violência que impregna o evento é atroz e desumana em muitos aspectos, isto não está absolutamente em questão, no entanto, vale notar que apenas depois de um século passado foi possível construir um espaço público capaz de abrigar uma discussão para a problematização do Quebra de 1912.

Mostras históricas desse racismo não nos faltam, desde o Quebra dos Terreiros de 1912. Ou seja, como sempre, ao longo dos anos, repetidamente, os pobres, negros e mestiços deveriam abrir alas à civilização branca, procurando o “seu lugar” histórico, o da periferia geográfica e cultural.

Por falar em visibilidade, nos parece ser este o núcleo da questão: a Festa de Iemanjá em Alagoas reflete o momento atual de fortalecimento das culturas negras, colocadas fora do esquadro, há décadas, por uma elite que se julga branca, não percebendo que a nossa História se confunde, em grande medida, com a História do povo negro. (ARAÚJO e CAMPOS, 2013)

O ponto máximo para a construção deste espaço público é a idealização e realização do evento Xangô Rezado Alto. Proposto por um grupo de cientistas sociais, entre eles, alguns religiosos de matriz africana, o projeto nasce a partir da UNEAL e logo aglutina vários outros órgãos da administração pública e movimentos negros de Alagoas. Nas palavras de Vinícius Palmeira, presidente da FMAC e um dos gestores do projeto,

A importância de tudo isso é lembrar que apesar de todas as perseguições, de tudo que aconteceu, de toda discriminação sofrida por essa gente, por esses povos que compõem a formação do povo de Maceió, está viva, essas tradições continuam em pé. Elas foram preservadas não porque as políticas protegeram a ponto de serem preservadas, mas porque o movimento de resistência ligado a religião e as tradições culturais desse povo fez possível com que hoje a gente tivesse na terceira edição desse projeto que denominamos de Xangô Rezado Alto. [...] É importantíssimo lembrar que nós temos uma origem negra, nós somos uma cidade que até 1912 era uma cidade caracterizada pela presença de grupos de negros que comandavam inclusive a economia de Maceió. Então sendo assim, **é impossível se desvencilhar de um fato histórico que tá dentro do bojo de formação política, social, cultural da cidade de Maceió.** [...] Nós somos um governo plural, que entende que a cultura afro-brasileira é parte integrante da nossa cultura tão vasta e tão diversa. (AMORIM, 2014)

Nas palavras de um de seus idealizadores,

O que a gente quis provocar – esse projeto é um projeto pedagógico – dar uma visibilidade a cultura negra, que até então ela não tem visibilidade que ela merece, que a força que ela tem. Só pra gente ter uma ideia, existe algo de três mil terreiros espalhados pelas periferias, pelo interiores, quer dizer, a alma da cultura popular é a cultura negra.⁵³

53 Depoimento de Edson Bezerra, extraído da matéria *Diversos grupos afros saíram as ruas de Maceió para lembrar o quebra*, exibida no telejornal Pajuçara Manhã, da TV Pajuçara, em 02 de fevereiro de 2002, dia do cortejo da primeira edição do Xangô Rezado Alto. Disponível em: <<http://tnh1.ne10.uol.com.br/video/pajucara-manha/2012/02/02/62995/diversos-grupos-afros-sairam-as-ruas-de-maceio-para-lembrar-o-quebra>>. Acesso em: 18 Dez. 2014.

O babalorixá líder da Casa de Iemanjá, o Pai Célio, ao ser entrevistado na primeira edição do Xangô Rezado Alto, faz alusão a 1912 como uma explicação do “xangô rezado baixo”, e novamente o reclama como momento a ser superado para que a expressão pública da religiosidade seja uma realidade.

Primeiramente, hoje é um dia de reflexão, além da festividade. Mas é um dia de reflexão. Quando eu falo refletir, refletir esse período, o que ocorreu em 1912. Então, nós resistimos a tudo isso. Resistimos ao ponto de não tocarmos os nossos tambores, este período ficou conhecido como o período do xangô rezado baixo, porque batíamos palma para saldar o nosso orixá, o nosso orixá era guardado em petisqueiros, em armários, em baús, porque nós não podíamos manifestar a nossa fé. E hoje nós podemos manifestar essa fé, mas não podemos esquecer o ontem. Porque se nós estamos aqui em praça, fazendo esse ato, essa celebração, nós devemos tudo a nossa ancestralidade. (AMORIM, 2014)

Outro religioso, o babalorixá presidente da Federação Zeladora das Religiões Tradicionais Afro-Brasileiras em Alagoas (FRETAB), Paulo Silva, destaca a participação de três instituições de ensino superior na realização do evento, isto de forma horizontal com organizações da religiosidade como um indício da relevância do massacre e de sua memória.

Esse movimento num é de agora que a gente tá querendo realizar. Já é um pensamento de longas datas. E viemos concretizar agora. A importância é muito grande pra o nosso estado de Alagoas e a importância é tão grande que fez com que UNEAL, a UFAL e Cesmac⁵⁴ fizessem uma parceria com as federações e as casas religiosas de matriz africana, pois de tão sério que é a data dos cem anos do Quebra de Xangô. Que hoje é Xangô Rezado Alto. E eu tenho certeza que a partir da hora que o governador assinar essa documentação nós vamos se tornar muito mais fortes ainda. Ele reconhecendo, pedindo desculpas por tudo que fizeram – que não foi ele, mas como ele está no governo, ele está pedindo desculpas por todos os atos atrocidades que houve no passado, na data de 1912⁵⁵.

Em seu depoimento, ele se refere ao perdão oficial e simbólico que Teotônio Vilela Filho, na condição de governador de Alagoas, protagonizou.

Estamos aqui reunidos para quebrar o silêncio oficial que reinou durante décadas sobre os horrores daqueles acontecimentos que marcaram o ano de 1912. Naquele tempo, uma onda de violência sem precedentes se abateu sobre os terreiros em Maceió e sobre as pessoas que então praticavam os ritos de origem africana – o Estado não cumpriu, naquele momento, seu papel de assegurador dos direitos elementares do cidadão, nem na garantia do direito à liberdade religiosa.
[...]

⁵⁴ Centro Universitário CESMAC, antigo Centro de Estudos Superiores de Maceió daí a sigla.

⁵⁵ Depoimento extraído da matéria de cobertura do evento do canal Quatro Cantos, em 02 de fevereiro de 2002. Disponível em: <<http://goo.gl/KF0y9z>>. Acesso em: 18 Dez. 2014.

Tia Marcelina, idosa com mais de oitenta anos, morreu vítima de um golpe de sabre em sua cabeça e chutes desferidos por um ex-soldado, desertor da força pública. Conta-se que no dia seguinte a perna do referido soldado secara e, depois, todo o corpo.

Em verdade, frente a esses episódios horrorosos, o que secou mesmo foi nossa memória e, junto com ela, nossa própria identidade perdeu parte de seu brilho. Secou parte de nossas culturas populares, com a perda de importantes lideranças e artistas do povo, detentores de práticas e saberes ancestrais impregnados ao nosso imaginário e nas coisas do cotidiano.

[...]

A conquista de um futuro digno para Alagoas exige o revisitar do seu passado, na busca de corrigirmos os erros historicamente cometidos e ajustarmos o leme em direção a dias melhores.

O “Quebra”, mais do que um evento restrito ao aspecto religioso, apresenta-se como um momento de prevalência dos sentimentos de violência e intolerância, expressões retrógradas que precisam ser definitivamente superadas, em nome de uma sociedade verdadeiramente democrática e inclusiva.

[...]

De fato o “Quebra” nos empobreceu culturalmente, mas sobretudo nos impediu de crescermos através do convívio com as diferenças e, compartilhando saberes, construirmos um desenvolvimento social baseado em nossa diversidade e, portanto, comprometido com a inclusão cidadã de todas as parcelas da sociedade.

Assim, observando atentamente o ocorrido há um século, o Estado de Alagoas pede perdão pelo que seus Poderes Constituídos possam ter contribuído, por ações e/ou omissões, para com a violência desencadeada pelos obscurantistas da entidade civil conhecida como Liga dos Combatentes Republicanos e quem quer que lhe tenha sido cúmplice na vergonhosa onda de crimes cometidos contra os praticantes dos cultos afro-brasileiros.

[...]

Ao pedir perdão não pedimos o esquecimento. Muito pelo contrário. Exibimos nossa dor e queremos expurgar nossa vergonha por aquele período tenebroso, convocando os alagoanos a se aprofundarem no estudo de nossa história. Estamos nos convidando a conhecermos a nós mesmos, entendermos nossas feridas, reconhecer nossos erros; compreender o passado, enfim. Não para carpirmos pecados, como se lágrimas e lamentos expiação fossem. Mas para que, conhecendo e reconhecendo ocorrências vergonhosas e terríveis como essa, possamos combater, com firmeza, toda e qualquer possibilidade de tragédias semelhantes.⁵⁶

Após este impacto numa nova delimitação do espaço de expressão pública para as expressividades afroalagoanas, o evento que surge como um complexo de ações, incluindo seminários, formações, estímulos a novos grupos e organizações político-culturais por meio de premiação, culminando com um cortejo pelo Centro de Maceió, partindo da Praça Dom Pedro II⁵⁷ em direção à Praça Floriano Peixoto⁵⁸, no

⁵⁶ Trechos de seu discurso na solenidade do pedido de perdão.

⁵⁷ Mais conhecida como Praça da Assembleia, por abrigar a Assembleia Legislativa do Estado de Alagoas, no passado era conhecida como Praça do Pelourinho, por abrigar um espaço para o açoite de escravos. Em menção a este passado é que a praça foi escolhida para a partida do cortejo do Xangô Rezado Alto.

⁵⁸ Conhecida como pelo seu antigo nome, Praça dos Martírios, ou Praça do Palácio, por abrigar a sede do governo do estado.

dia 2 de fevereiro, em alusão ao aniversário do evento, com a participação de religiosos e grupos percussivos, a partir de sua segunda edição, e em processo de retração, vem se resumindo ao seu momento festivo. Se antes o foco parecia ser o fomento de expressividades em potência, tal mudança na estratégia de execução do projeto sugere que o seu foco passou a ser a visibilidade de expressividades já formalizadas – e que, em certa medida, atendam às exigências técnicas e estéticas dos mercados de bens simbólicos contemporâneos.

Figura 4 – Celebração da memória do centenário do Quebra de Xangô de 1912, quando um século depois, o governador de Alagoas pede perdão oficial pelo evento

Maceió, quinta-feira, 2 de fevereiro de 2012

Diário Oficial » 3

MARCO HISTÓRICO

Governador assina decreto de perdão pelo Quebra de 1912

CENTENÁRIO DO EVENTO ENTRA PARA A HISTÓRIA

MARCELO CABRAL
Repórter

Durante toda a tarde de ontem, representantes de casas de candomblé e grupos culturais de origem africana tomaram as ruas do Centro de Maceió. Eles seguiram em cortejo da Praça Dom Pedro II até a Praça Floriano Peixoto, onde o governador Teotonio Vilela Filho assinou o pedido oficial de perdão, em nome da sociedade alagoana, pelo episódio conhecido como Quebra de Xangô, ocorrido em 1912. Na ocasião, a milícia armada conhecida como Liga dos Combatentes invadiu, destruiu e submeteu religiosos de matriz africana à violência e humilhação pública. Batizado de Xangô Rezado Alto, o evento desta quarta-feira foi promovido pela Universidade Estadual de Alagoas (Uneal), no dia em que é lembrado o centenário do Quebra.

Após a passagem e revista às tropas ao lado do reitor da Uneal, Jairo Campos, e da Mãe Mirian, vice-presidente da Federação Zelandora das Religiões Afro-Brasileiras em Alagoas, o governador Teotonio Vilela, secretários de Estado e representantes das casas de candomblé formaram a frente de honra do evento.

LIBERDADE DE CULTO

Em seu discurso, Teotonio saudou os alagoanos de todas as matrizes culturais, e afirmou que o momento era para reconhecer os horrores praticados contra estas religiões afro há exatos 100 anos. "Naquele momento, o Estado falhou em garantir os mais básicos direitos aos seus cidadãos, como a liberdade de culto. Neste episódio, a primeira a sofrer foi Tia Marcelina, idosa, vítima de um golpe de sabre na cabeça. Com o Quebra, nossa própria identidade perdeu parte de seu brilho, das

práticas culturais, dos ceiteiros de cidadania e vida comunitária que os terreiros representam. O Quebra nos empobreceu culturalmente. Muito me orgulha, na condição de governador do Estado, junto com a Uneal, passar a limpo a história. Este ato de violência trouxe inquestionável prejuízo para todo o povo alagoano, em nome do qual peço perdão neste momento. Precisamos revisitar a história para não repetir erros históricos, rumo a uma sociedade realmente democrática, igualitária e inclusiva. Perdoad, mas nunca esquecer", disse o governador.

Em seu discurso, Jairo Campos afirmou que após décadas de perseguição e de xangô rezado baixo, Alagoas finalmente pode celebrar a diversidade e a liberdade do xangô rezado alto. "É que os tamborões não caem mais", afirmou. Para Mãe Mirian, matriz das religiões de matriz africana em Alagoas, o governador Teotonio Vilela Filho é um homem digno de aplauso.

A secretária de Estado da Mulher, da Cidadania e dos Direitos Humanos, Kátia Born, destacou em seu discurso o fato de o cuidado com as comunidades quilombolas e as religiões de origem africana estar incluso em projetos do Alagoas Tem Pressa. "Hoje, o governador do Estado pede desculpas publicamente, através de um decreto governamental que protegerá cada terreiro em Alagoas, para que não sejam invadidos nunca mais", disse a secretária.

As apresentações culturais que marcam a data continuam nesta quinta-feira (2), na Praça dos Martírios, com uma programação que conta com apresentações de grupos de afoxé, maracatu, hip-hop, reggae e outras manifestações populares de origem afro-brasileira.



Em seu discurso, governador Teotonio Vilela fez uma saudação aos alagoanos de todas as matrizes culturais



Decreto assinado pelo governador Teotonio Vilela pede o perdão oficial em nome da sociedade alagoana



Um dos mais antigos representantes da cultura afro, Pai Maciel recebe do governador uma cópia do decreto

Fonte: Reprodução do suplemento do Diário Oficial de 02 de fevereiro de 2012

Vale destacar um apelo pedagógico das ações e dos conteúdos propriamente intelectuais vinculados à UFAL, UNEAL e outras instituições que circulam e tornam-se bandeiras de luta, “armas” conceituais e políticas para as lutas simbólicas, a partir de artigos, livros, entrevistas, documentários, seminários, aulas, etc; formando, pois, novas estruturas éticas e estéticas. Este apelo aglutina e gera novas disposições, ações e interesses em torno da identidade e da expressividade afroalagoana.

4.4 Festas negras em terras Caetés

Ao longo deste trabalho houve um esforço para apontar e compreender o quão nublados estão os limites entre tradição e inovação no fenômeno aqui entendido como a emergência da *rede afroalagoana*.

Esta tênue linha tracejada em um espaço simbólico, nos coloca uma questão: o quanto as relações raciais no Brasil, e em especial em Alagoas, impactaram nas práticas expressivas dos sujeitos negros? Como saber o que havia nos espaços que a nossa sociedade legou à escuridão?

Ao lançar luz sobre esta expressividade, a *rede afroalagoana* nos convida a conhecer as festas negras das terras caetés. São nessas festas, nas celebrações, na comunhão de interesses, na ocasião de demandas que afetam a todos é que se faz possível perceber a rede em sua materialidade mais vivaz.

As discussões sobre as estruturas e processos sócio-históricos desenvolvidas acima, tentam elencar de forma objetiva as circunstâncias para a sua emergência, resgatando as figurações ao longo do tempo que fizeram com que a expressividade negra ocupasse um espaço positivo na esfera pública contemporânea de Alagoas.

Se ao longo do trabalho buscou-se não naturalizar a visão dos sujeitos, não transformar suas predileções subjetivas em verdades objetivas, o que se pretende neste tópico é evitar o risco de ir de um extremo ao outro, naturalizando as explicações causais como únicas justificativas para os fenômenos que aqui tratamos, reduzindo a ação dos agentes a uma ação instrumental e suas motivações à mera exploração de oportunidades que o incremento simbólico e material destas expressividades trouxeram.

Muitos dos eventos que ganharam luz com a emergência da *rede afroalagoana*, visto que só tiveram meios de materializar e ganhar espaços de

expressão na arena pública neste novo cenário, já existiam ou em potência ou em espaços e dimensões mais restritas.

O que a maioria dos relatos e observações apontam é que há uma relação extremamente passional e afetiva dos agentes da rede com a cultura e as expressividades negras. E mais, está relação passional se instaura na medida em que estes sujeitos são provocados pelo preconceito e pela discriminação. Neste momento de impasse eles recorrem à reflexividade, e ao optar incorporar a identidade negra, o fazem com forte apelo político. Absolutamente todos os que aqui foram entrevistados e que se declararam negros, passaram por uma espécie de iniciação de sua negritude, um momento de tensão onde a cor da pele ou a inclinação ideológica cobrou uma distinção interna e externa, uma mudança na *autoimagem* e na representação de si na sociedade. Não raro são estes sujeitos “iniciados” as lideranças que coordenam os eventos que evidenciam a emergência e a existência da rede de valorização da expressividade afroalagoana.

Dito isto, o relato descritivo das dinâmicas em torno das festas negras nos servirá de descrição da própria rede pois a rede se materializa quando diversos segmentos e grupos interagem para articulada e conjuntamente propor atividades que colocam em evidência a expressividade negra.

As festas são preparadas com um certo grau de formalização. Após uma provocação que normalmente está ligada a datas alusivas ao universo simbólico do negro, algumas lideranças se reúnem, e ao definir estratégias que atendam ao mínimo de objetivos comuns sem que o atrito natural das negociações ponham em risco o próprio evento, delegam entre si as tarefas para a realização.

São produzidos ofícios de solicitação de palco, equipamentos de luz e som, água e alimentação, transporte e traslado, em algumas circunstâncias, cachês, material de divulgação e sinalização e etc. Esses documentos são encaminhados a órgãos públicos, em especial aos que são responsáveis pela gestão pública da cultura, à FMAC e à SECULT/AL, e a órgãos que atendam as demandas raciais, como a FCP, a Secretaria de Estado da Educação e do Esporte (SEEE/AL), a SEDEM/AL, o ITERAL, entre outros. Apesar de raro, algumas empresas privadas apoiam a realização destes eventos.

A produção e distribuição destes documentos, bem como as possíveis negociações com o poder público, estão sempre condicionadas por outras demandas pessoais e profissionais dos agentes, visto que apenas em raríssimas

exceções eles realizam esta atividade de forma profissional e remunerada. Justo por esta limitação de tempo, alguns agentes são sobrecarregados, o que implica em tensões e disputas.

Entre estas lideranças que coordenam os eventos, há uma rotatividade das figuras, mas em geral, a coordenação conta sempre com lideranças dos grupos percussivos, das casas de axé, do movimento negro político, da capoeira e algum gestor público.

Entre estas figuras se destacam pela frequência e pela representatividade: o antropólogo, fundador do Coletivo AfroCaeté e da Articulação pela Cultura Popular e Afro Alagoana, há pouco incorporado na equipe do escritório regional da FCP e professor da rede pública de ensino, Christiano Barros Marinho; a capoeirista, graduanda em dança literatura, fundadora do CEPA Quilombo, Sirlene Gomes; a ialorixá e gestora do Centro de formação e inclusão Inaê, Mãe Neide; o coordenador do Núcleo Cultural da Zona Sul, Nonato Lopes e e o religioso, coordenador do Afoxé Odô Iya e gestor da FMAC, Amaurício de Jesus.

Figura 5 – Convite para a Festa das Águas, de 2014



Fonte: Página virtual em rede social (<https://www.facebook.com/ColetivoAfroCaete>)

Por essa estrutura precária, incerta até bem próximo do evento, várias são as tensões. Exemplo disto é o transporte dos grupos, por se tratarem de instrumentos e indumentárias volumosas, e o transporte público local ser precário, muitos grupos são dependentes do transporte específico para o evento, que nem sempre atende de forma satisfatória, muitas vezes feito em automóveis sucateados e por empresas

que não tem afinidade com a questão negra, ou mesmo preconceituosas e contrárias a realização destes eventos.

Figuras 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14 e 15 – Rituais religiosos e apresentações artísticas na Festa das Águas 2014



Fonte: Acervo pessoal de Camila Guimarães (6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13 e 14) e Christiano Barros Marinho (15).

Quanto a divulgação, com o suporte gratuito das redes sociais na internet, a realização deste eventos ganhou certa independência. No entanto, todas estas

tensões entram em suspensão, durante as festas. O êxtase das cores e do batuque que inunda os espaços públicos, contagia não só a audiência, também afeta diretamente os grupos – o que, em última instância, os mobiliza para a realização das próximas festas.

É nesse fluxo entre as frustrações dos preparativos e a satisfação das experiências que os movimentos se afirmam. As expressividades se consolidam na medida que a balança segue pendendo para o prazer que estas atividades propiciam. No encontro, nas conversas, na confraternização entre sujeitos que compartilham estas frustrações e satisfações que as linhas da trama da rede afroalagoana ganham contornos possíveis de serem percebidos.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir da observação latente entre os agentes, grupos e movimentos negros de Alagoas – a de que estaríamos passando por um momento de ascensão numérica e de valorização –, o presente trabalho tentou trazer elementos que verificassem esta suspeita.

Para elucidar a questão das dinâmicas de interação e dos processos que possibilitaram a emergência da *rede afroalagoana*, partimos de um diálogo aberto com as produções teóricas das ciências sociais, afim de encontrar o eco dessa intuição nas reflexões sobre os processos culturais e sobre as relações raciais contemporâneos. De grande valor foram as contribuições colhidas na leitura do trabalho de Manuel Castells e Norbert Elias, para entender as dinâmicas de interação, interna e externa, da *rede afroalagoana*. Bem como, a luz das teorias simbólicas e dos estudos culturais foram determinantes para a compreensão do fenômeno aqui tratado.

A conjuntura local e o histórico das relações raciais locais trouxeram a trajetória secular do violento silenciamento das populações marginais, predominantemente e quase por metonímia, não-brancas – o que o antropólogo pesquisador das relações raciais locais, Bruno César Cavalcanti, chamou muito categoricamente de “pedagogia exemplar”¹.

Posto lado a lado com o de outros centros urbanos do país, o movimento negro alagoano ainda soa acanhado; deste ponto de vista a valorização da expressividade negra em Alagoas é, mesmo que proporcionalmente, menos abrangente e menos legítima. No entanto, posto em perspectiva com nossa formação social, a *rede afroalagoana* ganha dimensões históricas; foi na intenção de colocar a presente investigação em tal perspectiva que invocamos as reflexões sobre o silenciamento da sociedade alagoana sobre seus aspectos negros que Ulisses Rafael (2012) muito bem formulou.

Tendo estabelecido as ferramentas teóricas para a percepção e compreensão da *rede afroalagoana*, um recuo no tempo para a revista do recente processo de mudança de paradigma das relações no país, com a reabertura política pós-ditadura civil-militar, só veio à confirmar as suspeitas aqui tidas como hipóteses.

1 Ver página 140.

Com a investigação dos elementos estruturais da *rede afroalagoana*, não se quer, no entanto, justificar ou restringir a explicação dos eventos, antes estes elementos foram úteis para entender um cenário onde foi possível por em prática estratégias para a mudança do valor social do sujeito negro em Alagoas.

Nesta ambiência, a assimilação da responsabilidade do Estado brasileiro com a marginalização de sujeitos não-brancos – seja por empenho, chancela ou negligência –, enquanto dívida histórica com as populações negras; e a nova leitura das categorias cultura e desenvolvimento – o que forjou a necessidade de organismos supranacionais normatizarem sobre a diversidade e a cidadania culturais –, configuram um cenário político capaz de receber e, por vezes, dar respostas às demandas da *rede afroalagoana*.

Outra mudança de paradigma, com a superação, mesmo que parcial, do *xangô rezado baixo*² e a intensificação do trânsito entre religiosidade, cultura e política ratificam a hipótese de que a conveniência e o aspecto declarativo da cultura nas dinâmicas contemporâneas são elementos estruturantes da *rede afroalagoana*, que dão dignidade simbólica à expressão pública dos caracteres negros em Alagoas. Vimos que não necessariamente o número de terreiros e centros de culto cresceram, mas que notadamente, os centros com mais *poder de nomeação*, conseguiram fazer frente ao preconceito e à discriminação, inclusive em nível institucional.

A educação formal enquanto um requisito tácito para a participação cidadã no estado republicano brasileiro e a renovação do interesse da pesquisa social profissional sobre a presença negra em Alagoas, também é um dos pilares para a rede de valorização da expressividade afroalagoana emergente.

Ainda enquanto condição basilar, relatamos uma efervescência de grupos artísticos e culturais, que se autoafirmam afroalagoanos. Na visão de um dos fundadores do primeiro movimento negro oficial pós-república de Alagoas, Zezito Araújo, esta expansão da temática negra na esfera pública é patente, no entanto, ainda problemática. Se por um lado, confirma-se a hipótese de uma expansão da dignidade simbólica da expressividade negra, a dignidade material ainda é precária e questionável.

As pessoas começaram a apropriar-se dessas temáticas, como hoje eu vejo muitos grupos – como esse que você participa –, a temática é negra, mas necessariamente não tem negro no grupo. Mas você faz a divulgação da

2.Ver página 70.

cultura de matriz africana em Alagoas e eu acho que isso é que é positivo hoje. Quer dizer, não é um movimento político nas tradições do passado, mas é um movimento político resgatando a história da cultura negra alagoana. O que eu vejo é que nós não conseguimos fazer com que esses segmentos que lidam com a cultura negra alagoana, diferente de alguns estados, sentar pra fazer uma discussão de um nível político da situação por exemplo do grande índice de criminalidade que a juventude negra está passando em Alagoas. [...] E a gente está lidando com a temática negra e não consegue sentar pra discutir isso. Aí você sai da política cultural pra discutir uma política social, que vai além da questão do negro. [...] Você se apropria, de forma positiva, da temática e dos nomes, mas você não consegue discutir as pessoas que dão origem a isso, que são as pessoas negras que estão sendo assassinadas?!... pelo poder público, que está sendo assassinada ou envolvida pelas drogas aqui no nosso estado... porque, tenha certeza, o estado alagoano, a elite econômica e política alagoana, o interesse dela é nesse genocídio, você vê que não há política pública na área da educação, na área dos direitos humanos, na área de segurança pública para deter isto aí. Não há recursos alocados pra isso a nível municipal, a nível estadual. O governo federal veio com essa política de juventude negra e tudo, mas não coloca recurso pra tanto a sociedade civil viabilizar isso como até o poder público municipal e estadual fazer isso. Então, a juventude negra maceioense e alagoana, ela está sendo vítima de um genocídio! Um extermínio! E esse extermínio ele é racial e ele é proposital, porque eles querem acabar com a violência e da lógica deles, a violência é criada por esses jovens negros. Então, como diz o ditado popular, de uma cajadada só você mata dois coelhos: elimina esses negros – que a maior parte da população alagoana, 67% da população é de negros; e ao mesmo tempo elimina os marginais, que também são negros como resultado de uma política discriminatória e desigual que mais marginaliza pobres e negros no estado de Alagoas. E a gente não consegue fazer essa discussão.³

Ao serem identificadas as bases que sustentam a emergência da *rede afroalagoana*, o recuo no tempo apontou o que aqui está representado enquanto fases desta emergência. Esta geração se organiza em torno de três argumentos mobilizadores, gestados na invenção de tradições a partir de três elementos históricos de Alagoas: a invenção de Palmares, a invenção de Zumbi e a invenção do Quebra de 1912.

Assim, alcançamos a compreensão de que as festas negras em terras caetés passam por um novo e rico momento.

Eu queria enfatizar uma coisa: de dez anos pra cá a história do negro ela tá em outra cadência, eu volto à questão do isolamento de alguns grupos que viviam dentro das periferias e que de repente mudam toda esta estética, o surgimento de cinco anos pra cá do AfroCaeté deu as condições de começar a perceber que os personagens saíram da universidade para as bases, que antes era da base para fora, e que num tinha essa estética de ir pra fora, se isolava. Os grupos – eram mais de vinte bandas afros – que de repente não faziam nada, só tocar final de semana e ensaiar. Então assim, essa evolução, quando você fala que porque não participou e que acha que houve uma inovação, houve uma inovação! Eu percebi isso na reunião passada lá em União dos Palmares, onde a discussão é outra, a discussão

³ Trecho da entrevista concedida por Zezito Araújo para esta pesquisa em 8 de agosto de 2014.

não é mais pessoal, até tem alguns olhares mas não é mais pessoal, né? A discussão é a discussão pra progredir o movimento. Evoluiu muito, enriqueceu bastante as discussões: quem não falava agora é obrigado a falar, certo? **Quem não aparecia está sendo obrigado a aparecer e quem não questionava agora tem que questionar, nem pra dizer as considerações da reunião.** Então eu acho que evoluiu bastante e eu acredito que via crescer mais ainda.⁴ (grifo nosso)

Este constrangimento de que fala Ari Consciência é uma evidência da emergência da rede valorização da expressividade afroalagoana.

Tendo escolhido tratar da expressividade enquanto instância mais material e acessível, a identidade negra em Alagoas esteve sempre as voltas desta pesquisa. O que me provocou para a necessidade de uma pesquisa que a partir da investigação da acomodação do valor da identidade negra em Alagoas, evidencie como esta identidade negra se desdobra em múltiplas identidades, referenciadas não mais a partir de um paradigma universal, mas compostas a partir de fragmentos da história e das expressividades manejados simbolicamente, a exemplo dos movimentos *hip-hop*, *reggae*. Estes vários fragmentos trazem consigo uma possibilidade de estabilização de uma negritude característica de Alagoas.

Aqui, no entanto, se buscou compreender a elaboração e a implementação complexa de uma agenda para um projeto de identidade afroalagoana, uma política da identidade.

Um fenômeno correlato aqui muito latente e que carece de mais pesquisas é a determinação da reflexividade na construção da identidade negra, e a subsequente atenuação da importância da cor da pele, quiçá pela adoção do critério de autodeclaração para as pesquisas censitárias do IBGE, quiçá pelo mesmo motivo que, como Sávio de Almeida destaca⁵, categorias como negro, escravo e – hoje – marginal se confundem, quiçá por todos ou nenhum desses, ou ainda outros motivos, vê-se serem formulados arranjos como “branco de alma negra” e “negro por consciência histórica⁶”.

Em todo o mundo a questão racial é tema polêmico. No Brasil não é diferente. E mais: existem dificuldades adicionais na medida em que a longa e histórica estabilidade da desigualdade entre negros e brancos faz que o convívio cotidiano com ela passe a ser encarado pela sociedade como algo natural. Se é verdade que conquistas foram alcançadas nos últimos anos, por tratar-se de processo recente ainda subsistem inúmeros problemas que merecem ser analisados e debelados para ampliar e aperfeiçoar o atendimento público. (JACCOUD e BEGHIN, 2002:12)

4 Trecho da entrevista concedida por Ari Consciência para esta pesquisa em 15 de agosto de 2014,
5 Ver página 135.

6 Trecho da entrevista concedida por Helcias Pereira para esta pesquisa em 11 de agosto de 2014.

A pedagogia da coerção, a violência que se perpetuou como estratégia de marginalização, foi e segue sendo eficaz. Neste contexto, qual a necessidade de expressão pública da identidade afroalagoana diante do risco de repressão sanguinária? Tal necessidade fica aquém de uma compreensão objetiva, o que se vê nascer e se quis compreender aqui é a pedagogia do estímulo, da valorização e legitimação da cidadania e dignidade do sujeito negro na sociedade alagoana.

Dito isto, espero ter contribuído, dentro das minhas limitações, para desnaturalizar a desigualdade e a discriminação entre brancos, negros e mestiços, e para, se não combater, denunciar o estado bárbaro onde a cor da pele segue sendo sentença de morte.

REFERÊNCIAS

- 1912:** o Quebra de Xangô. Direção de Siloé Amorim. Maceió: DocTV, 2006. 1 DVD.
- AGIER, Michel. Distúrbios identitários em tempos de globalização. **Mana** [online]. 2001, vol.7, n.2, pp. 7-33. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/mana/v7n2/a01v07n2.pdf>>. Acesso em: 15 Nov. 2014.
- ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de; FRAGA FILHO, Walter. **Uma história do negro no Brasil**. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.
- ALMEIDA, Luiz Sávio de. **Uma lembrança de amor para Tia Marcelina**. Maceió, 6 de maio de 2012. Disponível em: <<http://contextotribuna.blogspot.com.br/2012/05/religiao-afro-macumba-nas-alagoas-luiz.html>>. Acesso em: 8 Set. 2014.
- _____. **Uma visão da Serra da Barriga em Palmares, Alagoas**. Maceió, 25 de julho de 2014. Disponível em: <<http://luizsaviodealmeida.blogspot.com.br/2014/07/luiz-savio-de-almeida-uma-visao-da.html>>. Acesso em: 5 Nov. 2014.
- ARAÚJO, Clébio Correia de. O candomblé nagô em Maceió: itinerário de uma identidade em construção. **Cadernos de pesquisa e extensão** – Revista da UNEAL. Arapiraca: UNEAL, 2009, ano 1, v. 1
- ARAÚJO, Clébio; CAMPOS, Jairo. Até lemanjá vai à guerra! **Gazeta de Alagoas**, Maceió, 8 de dezembro de 2013. Opinião, p. 4.
- ARAÚJO, Zezito. Folclorização e Significado Cultural do Negro. In: CAVALCANTI, Bruno César; FERNANDES, Clara Suassuna; BARROS, Rachel Rocha de Almeida (Org.) **Kulé-Kulé: visibilidades negras**. Maceió: EDUFAL, 2006. p. 106-9.
- ASSIS, Luiz. **Bate Moleque**. In: Vibrações. Quilombagem: Quilombo Produções, 2010. 1 CD. Faixa 6.
- BARROS, Arísia. **A pequena África chamada Alagoas**. Recife: Bagaço, 2007.
- BECK, Ulrich; GIDDENS, Anthony; LASH, Scott. **Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna**. São Paulo: Enesp, 2012.
- BEZERRA, Edson. Manifesto Sururu. **Tribuna de Alagoas**, Maceió, Divirta-se, 12-09-2004:5.
- _____. **Configurações em torno de uma Identidade Ornamental: a emergente identidade cultural alagoana**. Tese de doutorado, Universidade Federal de Pernambuco. 2007.
- _____. **As comunidades culturais dos bairros periféricos enquanto Quilombos**: refletindo no contexto urbano sobre o texto de Dirceu, A Importância do Mundo Quilombola, ou, de como se pode criar (ou já está em andamento) um

Quilombismo Urbano. Maceió, 5 de março de 2010. Disponível em: <<http://outrasimagensperifericas.blogspot.com.br/2013/03/as-comunidades-culturais-dos-bairros.html>>. Acesso em: 4 Out. 2014.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

_____. **Escritos de Educação**. (Org. Maria Alice Nogueira e Afrânio Catani). Petrópolis/RJ: Vozes, 1998.

_____. **A Distinção**: crítica social do julgamento. São Paulo: Edusp; Porto Alegre, RS: Zouk, 2007.

_____. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2013.

CASTELLS, Manuel; CARDOSO, Gustavo. A Sociedade em Rede: do conhecimento à política. In: CASTELLS, Manuel; CARDOSO, Gustavo (Org.). **A Sociedade em Rede**: do conhecimento à acção política; Conferência. Belém (Por): Imprensa Nacional, 2005.

CASTELLS, Manuel. **A sociedade em rede**. v. 1. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

_____. **Redes de Indignação e Esperança**: movimentos sociais na era da internet. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

CAVALCANTI, Bruno César; ROGÉRIO, Janecléia Pereira. Mapeando o Xangô – notas sobre mobilidade espacial e dinâmica simbólica nos terreiros afro-brasileiros em Maceió. In: BARROS, Rachel Rocha de Almeida; CAVALCANTI, Bruno César; SUASSUNA, Clara. (Org.). **Kulé-kulé**: Religiões Afro-brasileiras. Maceió: EDUFAL, 2008: 1-19.

CHAGAS, Miriam de Fátima. A política do reconhecimento dos “remanescentes das comunidades dos quilombos”. **Horizontes antropológicos**, Porto Alegre, v. 7, n. 15, julho 2001. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832001000100009&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 3 Nov. 2014.

CORREIA, Rosa Lucia Lima da Silva. Mito e territorialidade: o monumento nacional e a comunidade rural da Serra da Barriga. **Democracia Viva**, Rio de Janeiro: Ibase, n. 34, p.88-95, mar. 2007. Disponível em: <http://www.ibase.br/userimages/DV34_espaco_aberto.pdf>. Acesso em: 3 Nov. 2014.

_____. Territorialidades, patrimônio e conservação na Serra da Barriga, sede do antigo Quilombo dos Palmares. In: **IV Reunião Equatorial de Antropologia e XIII Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste**, 4., 2013, Fortaleza. Anais. [S. L.]: REA/ABANNE, 2014. Disponível em: <http://www.reaabanne2013.com.br/anaisadmin/uploads/trabalhos/13_trabalho_000947_1373837475.pdf>. Acesso em: 3 Nov. 2014.

DAFLON, Verônica Toste; FERES JUNIOR, João; CAMPOS, Luiz Augusto. **Ações afirmativas raciais no ensino superior público brasileiro**: um panorama analítico. Cad. Pesqui., São Paulo, v. 43, n. 148, abr. 2013. Disponível em:

<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-15742013000100015&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 3 Nov. 2014.

DIAS, Lucimar Rosa. Geração XXI, Família XXI: vozes de quem vive essa história. In: SILVA, Cidinha. **Ações afirmativas em educação: experiências brasileiras**. São Paulo: Summus, 2003. p.113-136.

DOMINGUES, Petrônio. **Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos**. Tempo, Niterói, v. 12, n. 23, 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-77042007000200007&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 8 Out. 2014.

DOUGLAS, Mary; ISHERWOOD, Baron. **O mundo dos bens: para uma antropologia do consumo**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. **Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador – Volume 1: Uma História dos Costumes**. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994a. 2v.

_____. **A sociedade dos indivíduos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994b.

_____. **Envolvimento e alienação**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

_____. **A Sociedade de Corte**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

_____. **A Teoria Simbólica**. Celta Editora, 2002.

_____. **Introdução a Sociologia**. São Paulo: Edições 70, 2008.

FEATHERSTONE, Mike. **O desmanche da cultura: globalização, pós-modernismo e identidade**. São Paulo: Studio Nobel: SESC, 1997.

FOUCAULT, Michael. **A arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1969.

GIDDENS, Anthony. **A Constituição da Sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. Risco, confiança, reflexividade. In: BECK, Ulrich; GIDDENS, Anthony; LASH, Scott. **Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna**. São Paulo: Unesp, 2012.

GOFFMAN, Erving. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. 4. ed. Rio de Janeiro: LCT, 1988.

GONÇALVES, Luiz Alberto de Oliveira. Os movimentos negros no Brasil: construindo atores sociopolíticos. **Revista Brasileira de Educação**, n. 9: 30-50, São Paulo, 1998

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro, DP&A, 1997a.

_____. The centrality of culture: notes on the cultural revolutions of our time. In.: THOMPSON, Kenneth (Ed.). **Media and cultural regulation**. London, Thousand Oaks, New Delhi: The Open University; SAGE Publications, 1997b. (Cap. 5)

HOBBSAWM, Eric. Introdução: a invenção das tradições. In: HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence (Org.). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997. p. 9-23.

HOFBAUER, Andreas. **Uma história de embranquecimento ou o negro em questão**. São Paulo: UNESP, 2006.

HONNETH, Axel. **Luta por Reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais**. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2009.

IBGE. **Censo Demográfico 2010: Resultados do universo**. Disponível em: <http://servicodados.ibge.gov.br/Download/Download.ashx?http=1&u=biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/93/cd_2010_caracteristicas_populacao_domicilios.pdf>. Acesso em: 3 Nov. 2014.

JACCOUD, Luciana de Barros; BEGHIN, Nathalie. **Desigualdades raciais no Brasil: um balanço da intervenção governamental**. Brasília : Ipea, 2002.

JAMESON, Fredric. **A virada cultural: reflexões sobre o pós-moderno**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LANDINI, Tatiana Savoia. A sociologia Processual de Norbert Elias. In: **IX Simpósio Internacional Processo Civilizador – Tecnologia e Civilização**. Ponta Grossa, Paraná, nov 2005. Disponível em: <http://www.uel.br/grupo-estudo/processoscivilizadores/portugues/sites/anais/anais9/artigos/mesa_debates/art27.pdf>. Acesso em: 9 Set. 2014.

LEITE, Ilka Boaventura. O Projeto Político Quilombola: desafios, conquistas e impasses atuais. **Revista Estudos Feministas**, v. 16: 977-985, 2009.

LINDOSO, Dirceu. **O poder quilombola: a comunidade mocambeira e a organização social quilombola**. Maceió: Edufal, 2007.

MARCHA ZUMBI CONTRA O RACISMO, PELA CIDADANIA E A VIDA. Por uma política nacional de combate ao racismo e à desigualdade racial. Brasília: Cultura Gráfica e Editora Ltda., 1996.

MARQUESE, Rafael de Bivar. A dinâmica da escravidão no Brasil: resistência, tráfico negreiro e alforrias, séculos XVII a XIX. **Novos estudos** – CEBRAP, São Paulo, n. 74, Mar. 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002006000100007&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 15 Out. 2014.

MARTINS, Carlos; SANTOS, Laurita. **Movimento Social Negro e Estado: a política pública como resultado dessa correlação**. Maceió: Edufal, 2013.

ORTIZ, Renato. **Românticos e folcloristas**. São Paulo, Olhos D água, 1992.

_____. **Cultura brasileira e identidade nacional**. São Paulo: Brasiliense, 2003.

_____. **A diversidade de sotaques: o inglês e as ciências sociais.** São Paulo: Brasiliense, 2008.

ORTNER, Sherry Beth. Poder e projetos: reflexões sobre a agência. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 2., 2006, Goiânia. **Conferências e práticas antropológicas/textos de Bárbara Glowezewski, ... (et.alli).** Blumenau: Nova Letra, 2007. p. 45-80.

PARTIDO DA CULTURA. **Investimento do Poder Público Estadual Brasileiro na Cultura.** 2010. Disponível em:
<https://docs.google.com/file/d/0B7blGfF63QDXZGUzZjRmNzktOWRkZi00NmE2LTlkYzYtOWZkMGU2MzM0YTgz/edit?authkey=CNvhrG0&ddrp=1&pli=1&hl=pt_BR#>. Acesso em: 12 Set. 2014.

RAFAEL, Ulisses Neves. **Xangô rezado baixo: religião e política na Primeira República.** Maceió: Editora UFS e Edufal, 2012.

RIDENTI, Marcelo. **Em busca do povo brasileiro: artistas da revolução, do CPC à era da tv.** São Paulo: Record, 2000.

RUBIM, Antonio Albino Canelas. Políticas culturais no Brasil: passado e presente. In: RUBIM, Antonio Albino Canelas e ROCHA, Renata. **Políticas culturais.** Salvador: EDUFBA, 2012. p. 29-48.

SANTOS, Irineia Maria Franco dos. **“O axé nunca se quebra”:** Transformações históricas em religiões afrobrasileiras, São Paulo e Maceió (1970-2000). Maceió: Edufal, 2014.

SILVA, Jeferson Santos. Um movimento negro em Alagoas: a Associação Cultural Zumbi. In: BARROS, Rachel Rocha de Almeida et al. (Org.). **Kulé-Kulé II: Visibilidades Negras.** Maceió: Edufal, 2006. p. 96-105.

_____. Cultura negra em Alagoas: uma construção de negritude. In: SILVÉRIO, Valter Roberto; PINTO, Regina Pahim; ROSEMBERG, Fúlvia Rosemberg. (Org.). **Relações raciais no Brasil: pesquisas contemporâneas.** São Paulo: Contexto, 2011. p. 73-85.

SKIDMORE, Thomas Elliot. **Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro (1870-1930).** São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

SPANNENBERG, Ana Cristina Menegotto. Contribuições de Norbert Elias às investigações do Jornalismo: Reflexões sobre a aplicabilidade da Sociologia Figuracional ao estudo do fazer jornalístico enquanto processo sócio-histórico. **Diálogos Possíveis (FSBA)**, v. 1: 119-134, 2010.

TRAVASSOS, Elizabeth. Recriações contemporâneas dos folguedos tradicionais. in: João Gabriel L. C. Teixeira; Marcus Vinicius Carvalho Garcia; Rita Gusmão. (Org.). **Patrimônio imaterial, performance cultural e (re)tradicionalização.** Brasília, UnB, 2004.

UNESCO. **Convenção para salvaguarda do patrimônio cultural imaterial.** Paris, 2003.

VEBLEN, Thorstein. **A Teoria da Classe Ociosa**: um estudo econômico das instituições. São Paulo: Atica, 1974. (Os pensadores)

WAISELFISZ, Julio Jacobo. **Mapa da Violência 2014**: Homicídios e Juventude no Brasil. Rio de Janeiro: Centro Brasileiro de Estudos Latino-Americanos e Flacso Brasil, 2014. Disponível em:

<<http://www.juventude.gov.br/juventudeviva/documentos/mapa-da-violencia/Mapa%20da%20violencia%202014-Amarelo.pdf>>. Acesso em: 9 Nov. 2014.

Xangô Rezado Alto 2013 Parte II. Direção de Henrique Oliveira. Maceió: Panan Filmes, 2013. 7:46 minutos. Disponível em: <<http://goo.gl/3OSYJ7>>. Acesso em: 10 Jan. 2015.

Xangô Rezado Alto 2014. Marcelo Amorim. Maceió: Zóio TV, 2014. 26:43 minutos. Disponível em: <<http://goo.gl/L87tBi>>. Acesso em: 9 Jan. 2015.

YÚDICE, George. **A conveniência da cultura**: usos da cultura na era global. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004.

_____. Ação cultural, mudança social. **O Globo**. [s. l.], 15 mar. 2014a. Disponível em: <<http://oglobo.globo.com/blogs/prosa/posts/2014/03/15/acao-cultural-mudanca-social-artigo-de-george-yudice-527641.asp>>. Acesso em: 15 set. 2014.

_____. Usos da cultura: Entrevista de Bernardo Vianna com George Yúdice. **Acesso**: O blog da democratização cultural. [s. l.], mar. 2014b. Notícias: 1-1. Disponível em: <<http://www.blogacesso.com.br/?p=7077>>. Acesso em: 15 out. 2014.

Documentos legais

ALAGOAS

Decreto nº 38.196, de 18 de novembro de 1999. **Admite o cantor e compositor Nelson dos Santos no quadro da Ordem do Mérito dos Palmares.**

Decreto nº 18.041, de 1º de fevereiro de 2012. **Declara pedido formal de perdão à população afro-alagoana e à religiosidade afro-brasileira, em decorrência dos atos praticados no episódio histórico denominado "Quebra dos Xangôs de 1912".**

Lei nº 6.224, de janeiro de 2001. **Dispõe sobre a criação e a estrutura do Instituto Zumbi dos Palmares - IZP, e dá outras providências.**

Lei nº 6.513, de 22 de setembro de 2004. **Institui o Registro do Patrimônio Vivo de Alagoas – RPV-AL e dá outras providências.**

Lei nº 7.384, de 12 de julho de 2012. **Institui no calendário oficial do estado de Alagoas o dia de resistência da religiosidade afro-brasileira – Dia de Iemanjá, a ser comemorado no dia 8 de dezembro de cada ano.**

BRASIL

Decreto nº 95.855, de 21 de Março de 1988. **Declara Monumento Nacional a Serra da Barriga, em União dos Palmares, Estado de Alagoas, e dá outras providências.**

Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003a. **Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias.**

Decreto nº 6.226, de 4 de outubro de 2007. **Institui o Programa Mais Cultura.**

Decreto nº 8.136, de 5 de novembro de 2013. **Aprova o regulamento do Sistema Nacional de Promoção da Igualdade Racial - Sinapir, instituído pela Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010.**

Lei nº 1.390, de 3 de julho de 1951. **Inclui entre as contravenções penais a prática de atos resultantes de preconceitos de raça ou de cor. Lei Afonso Arinos.**

Lei nº 7.437, de 20 de dezembro de 1985. **Inclui, entre as contravenções penais a prática de atos resultantes de preconceito de raça, de cor, de sexo ou de estado civil, dando nova redação à Lei nº 1.390, de 3 de julho de 1951.**

Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989. **Define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor. Lei Caó.**

Lei nº 8.081, de 21 de setembro de 1990. **Estabelece os crimes e as penas aplicáveis aos atos discriminatórios ou de preconceito de raça, cor, religião, etnia ou procedência nacional, praticados pelos meios de comunicação ou por publicação de qualquer natureza.**

Lei nº 9.315, de 20 de novembro de 1996. **Dispõe sobre a inscrição do nome de Zumbi dos Palmares no Livro dos Heróis da Pátria.**

Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003b. **Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para**

incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências.

Lei nº 11.645, de 10 de março de 2008. **Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei no 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”.**

Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010a. **Institui o Estatuto da Igualdade Racial; altera as Leis nos 7.716, de 5 de janeiro de 1989, 9.029, de 13 de abril de 1995, 7.347, de 24 de julho de 1985, e 10.778, de 24 de novembro de 2003.**

Lei nº 12.343, de 2 de dezembro de 2010b. **Institui o Plano Nacional de Cultura - PNC, cria o Sistema Nacional de Informações e Indicadores Culturais - SNIIC e dá outras providências.**

Lei nº 12.711, de 29 de julho de 2012a. **Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá outras providências. *Lei das Cotas.***

Lei nº 12.735, de 30 de novembro de 2012b. **Altera o Decreto-Lei no 2.848, de 7 de dezembro de 1940 - Código Penal, o Decreto-Lei no 1.001, de 21 de outubro de 1969 - Código Penal Militar, e a Lei no 7.716, de 5 de janeiro de 1989, para tipificar condutas realizadas mediante uso de sistema eletrônico, digital ou similares, que sejam praticadas contra sistemas informatizados e similares; e dá outras providências.**

Lei nº 13.018, de 22 de julho de 2014. **Institui a Política Nacional de Cultura Viva e dá outras providências.**