

ROBERTO DE MAGALHÃES VEIGA

Este exemplar corresponde a redação final
da tese defendida pelo Sr. Roberto de Ma-
galhães Veiga e aprovada pela Comissão
Julgadora.
Campinas, 25 de agosto de 1987.



VILA PARQUE DA CIDADE - DESORDENS E DESACERTOS

DA CRENÇA NO "POPULAR"

Dissertação de Mestrado apresen-
tada ao programa de Pós- Gradua-
ção em Antropologia Social do
Departamento de Ciências Sociais
do Instituto de Filosofia e Ciên-
cias Humanas da Universidade Es-
tadual de Campinas, UNICAMP, sob
a orientação do Professor Doutor
Rubem César Fernandes.

AGRADECIMENTOS

O primeiro vai para o pessoal da secretaria da Pós-Graduação em Antropologia Social. Durante anos tomaram todas as providências relativas a minha situação no IFCH. Sem sua contínua boa vontade e ajuda estaria perdido. A dívida é imensa. Um grande abraço a Maria de Lourdes Malta Serra, Márcia Aparecida Melo Leitão, José Nilton Pereira, Eduardo de Pinho Lopes e, na pessoa de Maria Aparecida Soares de Camargo Paranhos Penteado, estendo-o aos demais integrantes da secretaria do Departamento de Ciências Sociais. Aproveito para agradecer às bibliotecarias, sobretudo à Bibliotecaria Chefe Sônia.

Agora meu orientador Ilm⁹ Sr. Prof. Dr. Rubem César Fernandes. É dispensável tecer comentários sobre sua atuação profissional, competência, segurança, paciência e diplomacia. Pouco poderia acrescentar ao que o meio acadêmico há muito já sabe. Pude ser seu orientando e nós dois temos ciência do quanto ganhei com isso. Fica o débito e a amizade.

Aos que tornaram Campinas possível: Ione Morita, Maria Suely Koffes de Almeida, Hector e Florencia Alimonda e Peter Henry Fry.

Aos que seguraram 1986 no Rio: Arthur Getúlio e Maria Thereza de Magalhães Veiga, Cristina Maria N. Parahyba Dias, Carlos Paes de Barros e Nair Palhano Barbosa

Fui bolsista da CAPES para os cursos de mestrado e tive apoio da FUNARTE para a pesquisa em Vila Parque. Em campo, contei com a inestimável ajuda de César Augusto Ferreira de

Carvalho, cujo bom-humor, dedicação e competência merecem registro. Junto com os demais estagiários Ruth Helena de Souza Brito, Elizabeth Fischer F. Alves e Eliane Prudente de Toledo, deram lições de dignidade e ética numa conjuntura difícil. Nada como trabalhar com alguém para conhecê-lo.

Para concluir, grato a Maria Helena Marques responsável pela datilografia e a Maria Claudia Couri Freitas de Souza pelo abstract.

RESUMO

A crescente preocupação com a análise da dimensão cultural enquanto espaço de configuração de uma identidade e instância de reprodução social, e as reivindicações de promoção de atividades artístico-culturais em uma favela da zona sul do Rio de Janeiro, nos levaram a realizar um estudo de caso das iniciativas e projetos de recuperação de "tradições culturais populares".

Ao analisar as possibilidades de viabilização desse intento por três agentes sociais competindo entre si, adotamos as formulações de Clifford Geertz sobre "política do significado" e as principais questões sobre "cultura", "popular" e "comunidade" com as quais os antropólogos trabalham.

Questionando existir sempre uma ordem subjacente ou uma lógica interna - o que caberia ao antropólogo explicitar, dissolvendo o aparente caos do cotidiano - discutimos as condições que impossibilitaram os objetivos manifestos de nossos informantes e o que nos revelam os desacertos observados.

ABSTRACT

The increasing preoccupation with the analysis of the cultural dimensions while ground for configuration of an identity and stage of social reproduction, and the demands for promotion of artistic and cultural activities in a slum of the South Zone of Rio de Janeiro motivated us to do a research study on the initiatives and projects to recuperate "popular cultural traditions".

When analysing the feasibility of this attempt with the help of three social workers competing amongst themselves we adopted Clifford Geertz data on "Politics of Meaning" and the main questions on "culture", "popular" and "community" with which the anthropologists work.

We questioned the existence, at all times, of subjacent order or an implicit logics - which should be explained by anthropologists, dissolving the apparent chaos of everyday life we discussed the conditions that made it impossible to fulfill the expressed objectives of our informants which reveal the failures observed herein.

S U M Á R I O

CAPÍTULO I - A ENTRADA EM CAMPO	1
1.1 - A chegada	1
1.2 - Festas e Lazer	8
1.3 - A coleta de dados:problemas específicos	12
CAPÍTULO II - PRESSUPOSTOS TEÓRICOS	20
2.1 - "Comunidade"	20
2.2 - "Cultura"	22
2.3 - "Popular"	30
2.4 - "Cultura Popular"	38
2.5 - A opção feita	48
CAPÍTULO III - A CONSTRUÇÃO DO POPULAR EM VILA PARQUE	61
3.1 - Vila Parque	61
3.2 - O Museu Histórico da Cidade	70
3.3 - A Associação de Moradores	76
3.4 - A Diretoria do Samba	82
CAPÍTULO IV - FESTAS E FARSAS	94
4.1 - O "Popular" do Museu	94
4.2 - O "Popular" da Associação	108
CAPÍTULO V - LIÇÕES DE ERROS	118
5.1 - Considerações Preliminares	118
5.2 - Questões Práticas	122
5.3 - Problemas do simbólico	133
BIBLIOGRAFIA	145

CAPÍTULO I - A ENTRADA EM CAMPO

No capítulo introdutório, dividido em três partes, relatamos nossa experiência em campo. Na primeira parte justificamos nossa escolha de universo, narramos nossa chegada e os momentos iniciais da pesquisa. Na segunda, explicitamos a questão das festas e do lazer e a importância desse recorte para nosso trabalho. Na última parte, discutimos aspectos relativos à coleta de dados.

1.1 - A chegada

Em junho de 1983, remetemos, em co-autoria, um projeto para a FUNARTE, intitulado "MANIFESTAÇÕES ARTÍSTICO-CULTURAIS EM VILA PARQUE DA CIDADE". Nosso universo de pesquisa era uma pequena favela do bairro da Gávea, zona sul do Rio de Janeiro, com cerca de 4.000 habitantes, ocupando uma área de 32.600 m².

Nossa proposta, limitada à duração de um ano, visava o levantamento etnográfico da organização social de Vila Parque e das manifestações artístico-culturais propriamente ditas. Esta pesquisa situava-se no âmbito de uma crescente preocupação a respeito da importância da análise da dimensão cultural, por oposição às antigas explicações que davam prioridade a outros recortes.

Enquanto instância de reprodução social, espaço de configuração de uma identidade, a discussão sobre cultura e lazer, vem sendo enfatizada por inúmeros autores - ver, em especial, as

considerações de Magnani (1984: Introdução e págs. 21-2), Caldeira (1984: 113-9) e Zaluar (1985: 50-1).

Partindo dessa preocupação, tomamos conhecimento, através do cadastro do IPLANRIO (1982), das reivindicações de Vila Parque (IPLANRIO, 1982: 15), entre as quais - basicamente serviços de infraestrutura - destacava-se uma pleiteando um maior número de áreas de lazer, a promoção de atividades artístico-culturais e a implantação de escolas e cursos de profissionalização.

A necessidade de atividades culturais e de áreas de lazer surgia no rol das grandes reivindicações de uma favela localizada na zona sul do Rio de Janeiro. Isto não deixava de ser interessante, afinal, estávamos longe da tradicional imagem dos bairros periféricos, relativamente isolados e com enormes carências infraestruturais e de acesso a bens e serviços. Em que pese o indiscutível fato de ser Vila Parque uma favela, sua realidade concreta revelava-se mais favorável do que a da maioria das demais - pelo menos era assim nos últimos três anos, conforme o explicitado na caracterização do universo de pesquisa.

Em relação à demanda de escolas, áreas de lazer e atividades culturais, sua localização privilegiada na zona sul do Rio de Janeiro facilitava o acesso a um bom número de escolas públicas e a várias formas de diversão e lazer viáveis aos poucos recursos financeiros dos favelados, mas, de qualquer forma, quantitativamente bem maiores do que as disponíveis aos mesmos recursos em outras áreas da cidade. Certamente a escolha, reduzida pela situação econômica dos moradores de Vila Parque, excluía um sem número de acontecimentos e programas, ou a sua frequência so

fria uma severa redução. Contudo, somados às opções criadas pelos próprios moradores na e fora da favela - festas e reuniões variadas, jogos, excursões, etc - tínhamos uma razoável quadro de possibilidades, pelo menos em comparação com outras favelas fora da zona sul do Rio de Janeiro.

Desse encontro - da preocupação dos pesquisadores com a demanda dos moradores - surgiu a definição do universo de pesquisa. Elaboramos um projeto para um levantamento etnográfico do local e, com a aprovação da FUNARTE em dezembro de 1983, começamos o trabalho de campo.

Os levantamentos preliminares e a negociação da presença dos pesquisadores, processo de sedução e barganha já amplamente discutido na literatura antropológica, ocuparam o final de dezembro de 1983, parte de janeiro de 1984, assim como dos meses de abril e maio. Tratava-se de uma aproximação cautelosa, algo intermitente. Como não dispúnhamos de mediadores, fomos nos apresentando a todas as instituições e formas de organização presentes no local, tentando obter a aceitação de nossa presença e, a partir daí, termos acesso às redes mais informais de sociabilidade.

Nesse particular, as confusões foram muitas, nada ficando a dever às habituais peripécias que marcam a entrada em campo e que testam o bom humor e a maleabilidade de todo antropólogo que, se não os tem, aprende a exercitá-los. Em primeiro lugar, a equipe compunha-se de dois pesquisadores seniors e de uma assistente de pesquisa. Duas mulheres e um homem, três faixas etárias bem recortadas, trabalhando junto apenas no início e, a

partir do campo preliminar, separados e propondo questões e discussões diferentes. Na realidade, os moradores e integrantes da vida cotidiana de Vila Parque tinham uma certa dificuldade em entender as relações que os três mantinham entre si, sobretudo a nível pessoal. Não creio que tenham chegado a um acordo.

Em seguida, os pesquisadores seniors, que se apresentaram como professores da PUC/RJ, autores de um projeto sobre manifestações artístico-culturais, foram sistematicamente confundidos com funcionários da FUNARTE que iria, a partir de suas indicações, fornecer algum suporte econômico para atividades lúdico-culturais - ou então ligados a alguma vaga instituição estadual ou municipal voltada para o financiamento de projetos educacionais e artísticos.

A expectativa não era descabida, afinal a Associação de Moradores já tinha tido duas experiências anteriores no gênero. Na primeira, havia obtido financiamento para realizar obras em sua sede e para a instalação de uma creche, atuando por intermédio de uma instituição assistencial, a FAV, que funcionava no local. Esta experiência com a LBA estava em processo de renegociação para o próximo ano, o que efetivamente foi conseguido, mas com muitos cortes. Nessa mesma época, havia a iniciativa do Museu da Cidade de tentar obter financiamento para um novo tipo de escola voltada, sobretudo, para os moradores de Vila Parque, processo esse que a diretoria da Associação vinha acompanhando. Por que não seríamos mais uma possibilidade para as estratégias locais?

A opção seguinte era atribuir-nos a identidade de "em-

presários culturais" a cata de talentos, portanto, capazes de abrir-lhes as portas para o mercado de trabalho. De qualquer maneira, éramos vistos como possíveis intermediários para conseguirem uma inserção remunerada no campo das artes e do lazer. Essa sondagem era tanto mais forte na medida em que nossos informantes se situavam em torno dos dezoito anos. Eles vivenciavam esse momento como o de uma grande ambiguidade. As identidades de "trabalhador" ou "vagabundo" se colocavam e uma rápida definição lhes era cobrada. Lazer e jogos ainda eram possíveis para adolescentes estudando mas, para eles, só como emprego com carteira assinada.

Todas as conversas e entrevistas que tivemos com moradores ou agentes de instituições que atuavam no local incluíam, em algum momento, as negativas de identidade de "empresário cultural" ou de funcionário de alguma instituição do poder público voltada para questões culturais. Não acreditamos termos sido particularmente bem sucedidos, visto que, após termos concluído a etnografia para a FUNARTE, quando encontramos um esforçado rapaz que cantava, tocava violão, compunha e tentava organizar um conjunto musical - personagem que vai aparecer em quase todas as descrições das festas do lugar - fomos cobrados pois, afinal, quando iríamos patrocinar seu conjunto? Será que não podíamos incluí-lo em alguma apresentação, em algum show, etc?

Em qualquer uma das alternativas de possíveis identidades, as primeiras aproximações e conversas revelaram as dificuldades apontadas por Zaluar (1986).

"Além do mais, sem que o pesquisador muitas vezes o perceba, ele é o mero registro de um discurso para fora dirigido a um público mais amplo (como acontece com qualquer pesquisa) mas que busca os seus verdadeiros interlocutores no caso: o Estado ou as agências de financiamento" [1].

A identidade de professores da PUC/RJ - cujo campus era muito próximo de Vila Parque - embora fosse uma referência conhecida no local, nunca logrou produzir grandes efeitos. Sabíamos que funcionários da PUC moravam na favela, o que poderia nos ser de grande valia. Tentamos mapeá-los para termos mediadores e informantes com a ajuda dos quais o trabalho de campo poderia transcorrer de forma mais proveitosa. No entanto, foram de pouca influência. O encontro com alguns só ocorreu quando já tínhamos um entrosamento pelo menos razoável com determinados informantes centrais e outros moradores de Vila Parque e os funcionários pouco puderam acrescentar seja para confirmar nossa identidade seja para nos ajudar na construção de uma rede de relações no local. Outros que tentamos inicialmente localizar na própria PUC/RJ pareceram algo constrangidos com essa súbita interferência que aproximava demais trabalho e vida particular. Pareceu-nos ser a melhor política não ir por esse caminho e não acrescentar às nossas dificuldades outras decorrentes de vínculos institucionais.

Tentar superar essa fase, contornar esse problema, mesmo que de modo parcial, como a continuidade do campo revelou, ocupou-nos durante o já mencionado período de aproximação. No nosso caso específico surgiu uma outra dificuldade, na medida em que fomos vistos como concorrentes por uma instituição que visava atuar de forma mais ativa no local, o que será explicitado

mais adiante.

A partir de julho o campo foi intensificado. A essa época, a equipe inicial havia sido aumentada de dois estagiários, alunos da PUC/RJ. No meses de julho, agosto e setembro o campo foi feito de maneira contínua e intensa. No mês de outubro nossa presença foi intermitente, sendo reservado, assim como novembro, para retomada dos pontos já analisados e que evidenciavam lacunas ou problemas.

Feito o primeiro levantamento das instituições e organizações presentes e atuantes no universo de pesquisa - associações, igrejas, instituições assistenciais, colégios, etc - e com a conseqüente complexificação do campo, alguns recortes começaram a ser feitos. Parte do grupo voltou-se para as questões diretamente vinculadas à educação - relembrando sempre que a implantação de escolas e cursos profissionalizantes era uma das principais reivindicações que constavam do cadastro do IPLANRIO. Nos optamos por trabalhar com a dimensão cultural no seu sentido mais amplo, tentando entender, através da seleção de algumas das manifestações culturais expressas em festas, a produção e a lógica da sociabilidade local como as manifestações culturais constituíam e expressavam a realidade cotidiana daqueles moradores de uma favela da zona sul do Rio de Janeiro. São esses os antecedentes. Nesse ponto iniciamos a nossa dissertação.

Nosso recorte foi decorrência de uma série de questões de ordem teórica e de problemas práticos que foram surgindo ao longo da pesquisa. Portanto, vários motivos concorreram para essa escolha, no fundo, também, sempre um momento arbitrário en-

quanto uma decisão tomada pelo autor.

1.2 - Festas e Lazer

A importância das festas como espaço privilegiado, momento da suspensão do cotidiano, síntese ritual dramatizada dos valores, crenças e alianças, vem sendo constantemente trabalhada pela Antropologia. Ressalta-se o caráter estratégico das festas e rituais como instantes em que estão cristalizados, em seus traços mais marcantes os elementos que compõem uma dada realidade. Vejam a discussão em Leach (1976), por exemplo. Se formos então pensar nos estudos de festas ligados às análises do campo religioso, dificilmente alguém poderia pretender uma lista exaustiva desses trabalhos, vide a importância que a análise de festas e rituais aí assume. Como exemplo, poderíamos citar Fernandes (1985, 1984, 1982) e Brandão (1982, 1980, 1979, 1978).

Na discussão sobre o cotidiano das camadas subalternas, tanto Macedo (1985) quanto Magnani (1984) explicitam importantes aspectos das festas e lazer.

Macedo discorre sobre a relevância das festas nos processos de construção e reprodução de identidades sociais. Ao fazê-lo, caracteriza esse espaço como sendo um no qual: privilegiam-se as sensações de segurança, estabilidade e solidariedade; ocorre a produção de sentido da experiência vivida, organizando e também permitindo transcender o cotidiano mais imediato e banal; está mais nítida a tessitura das redes sociais, que conformam - no duplo sentido - a identidade social do grupo; colocam-se mar-

cos na delimitação do tempo (Macedo, 1985: 306 a 310). Em suma, é um momento privilegiado para a compreensão da dinâmica social.

A autora acrescenta duas críticas ao tratamento usualmente dispensado às festas. Em primeiro lugar, a caracterização do tempo de lazer como um estar a toa. Macedo o analisa como um tempo pleno, no qual esse não fazer nada simplesmente não existe. Por oposição ao tempo de trabalho, este sim produtivo e criativo, pensa-se o lazer como um tempo morto. Caldeira (1984, especialmente págs. 114 a 119) é enfática em suas críticas a tal concepção ideológica extremamente pejorativa em relação ao tempo de não trabalho na sociedade capitalista.

Continuando a argumentação de Macedo, ela critica em seguida, a incapacidade de relativização de determinados observadores que caracterizam a vivência das classes populares como espaço exclusivo da opressão, caminho este seguro para negar a possibilidade de transformação social. Sem ignorar a dominação, ela procura ver as camadas populares como agentes em seu próprio processo de formação e transformação, que passa pelo lazer (Macedo, 1985: 313-315). Nesse particular, a leitura de Zaluar (1985) é recomendada.

Afinal, tornar a vida da classe trabalhadora unidimensional, é o caminho mais seguro para sua virtual incompreensão. Nessa linha, Magnani (1984: 19-20, 171-2), ao comentar determinados estudos de sociologia da comunicação, dá maior complexidade a essa discussão. Critica o superdimensionamento dado por muitos autores à questão da dominação e ao efeito monolítico, inexonável e catastrófico da ideologia dominante, o que, na avaliação do

autor, conduz a sérias distorções e a uma incapacidade de compreensão da dinâmica social (Magnani, 1984: 19). Posição crítica esta que também está presente em Zaluar ao explicitar problemas metodológicos no trabalho de campo (Zaluar, 1986: 113/4).

Uma das preocupações mais marcadas dos autores citados é explicitar o lazer como um momento de opção. Embora operando com alternativas limitadas, há lugar para decisão e esse aspecto não pode ser ignorado. Cumpre antes entender quais os critérios que norteiam essas escolhas e o que eles nos revelam sobre a realidade vivida por esses grupos.

Sem dúvida, para isso, precisamos adotar uma outra postura que não aquela que trabalha com um determinado modelo a priori aceito como correto - é bom lembrarmos a fala de Malinowski sobre problemas antevistos e idéias preconcebidas [2] - e busca os sinais de lazer ou atividades culturais idealmente associados a um estilo de vida operário (Magnani, 1984: 11), tendo em vista que

"o fundamental é fixar-se menos numa suposta clareza ideológica - afinal, não são nem pretendem ser programas partidários - e mais na lógica que preside e sustenta os fragmentos aparentemente contraditórios dessa verdadeira bricolagem que é chamada cultura popular" [3].

Como exemplo de muitas das críticas de Magnani, citamos o estudo de Bosi (1978). Podemos utilizá-lo como contraponto. Na abordagem de Bosi do consumo que as operárias fazem do material impresso, a questão da dominação é o ponto central do estudo. Embora a autora procure esboçar relativizações a essa abordagem - levantando os desejos e aspirações em potencial das

consumidoras, face às opções a que tem acesso; os possíveis casos de reinterpretação do material consumido; as diferentes cobranças e expectativas em relação a revistas, jornais e livros - isso não descaracteriza seu argumento central.

De acordo com Bosi, a esfera do lazer reproduz a alienação presente no processo de trabalho. É sobre essa correlação que ela trabalha. "Cremos, como Fridman, que o mesmo sangue social corre no trabalho e no lazer, e que são as condições de um que geram as condições do outro" [4]. Em relação a esse paralelismo, a questão da dominação, alienação e evasão presentes na esfera do lazer em perfeita consonância com a que já existe na esfera do trabalho, dois pontos merecem ressalva, pois o que separa Bosi (1978) do outro eixo de interpretação não é devido apenas a um problema decorrente de uma orientação teórica distinta.

Em primeiro lugar, a autora realizou a pesquisa em 1970. Essa data implica em termos de momento político brasileiro, tanto por parte da entrevistadora quanto e, principalmente, por parte das entrevistadas, em impossibilidades bem concretas para a discussão de alternativas, resistências, etc.

Em segundo lugar, a autora trabalha apenas com entrevistas, além da análise do material impresso. Não há outra forma de acesso à informação relativa à vida das operárias além das entrevistas realizadas no recinto da fábrica. Face a uma estranha, em seu local de trabalho, que indagava sobre suas leituras, as respostas poderiam ser outras?

Nessas condições, seria difícil o texto de Bosi seguir

em outra direção.

Retomando a interpretação por nós adotada, nos remetemos ao exposto por Macedo (1985) sobre a dimensão das festas e do lazer, e aos trabalhos de Caldeira (1984: 133 a 140) e Magnani (1984: 9 a 22 e 128 a 177). Além do que, em termos metodológicos, tanto o já citado Magnani (1984) quanto Zaluar (1986, 1985) explicitam pontos importantes em relação às festas, pontos esses que vivenciamos em nosso trabalho de campo.

1.3 - A coleta de dados: problemas específicos

Fora o problema bastante específico de nossas relações com uma das instituições do lugar, que por nos ver como concorrente não nos concedeu nenhuma entrevista, apenas três longas e muito proveitosas conversas informais com duas funcionárias e a possibilidade de realizarmos nosso trabalho de campo comparecendo às suas promoções - o que, devido ao seu caráter público seria impossível impedir - as entrevistas realizadas com os moradores, quando entravam na discussão das festas e do lazer, empacavam.

Aonde estavam as pessoas que reivindicavam mais áreas de lazer, atividades culturais e escolas? Escondidas? Afinal, daonde o IPLANRIO havia tirado seus dados? Seria realmente uma reivindicação do local ou alguns membros da associação de moradores tinham tido sua fala e representatividade superdimensionadas - risco apontado por Zaluar (1986: 113)? O fato é que, para nossa profunda decepção, nossos por vezes falantes e prolixos informantes explicitavam pouco e mal o que faziam em termos

de lazer. Constrangedores silêncios, entrevistas que não fluíam - presas por uma preocupação com lazer e atividades culturais, o que implicava em fazer as mesmas perguntas das mais variadas formas possíveis - estavam se tornando uma desagradável realidade.

Essa desesperadora situação repetia-se fosse com um rapaz de 17 anos que trabalhava temporariamente em uma das biros-cas locais, treinava futebol no Flamengo e que declarava que, para se divertir, o jeito era fazer programas fora de Vila Parque; fosse com um senhor de quarenta e poucos anos, casado, com duas filhas, cozinheiro de um restaurante na cidade, bastante orgulhoso de sua afirmação de que ganhava mais que muito "letrado", vizinho com sua esposa, filhas e sogra, do prédio da associação de moradores - de cuja diretoria havia sido membro - já preocupado em botar uma laje na sua casa "para mais um andar" prevendo o dia que uma filha casasse e quisesse morar lá; fosse com uma mãe em torno dos seus quase trinta anos e que trabalhava como doméstica em casas particulares.

Preocupados, pensávamos, afinal, aonde foi que nós erramos? Revimos todo o material até então obtido, rememoramos toda a nossa postura ao longo da pesquisa - a sempre presente questão da subjetividade - e não conseguíamos descobrir os "furos". O problema era do pesquisador, do objeto de suas indagações, ou do universo de pesquisa? De quem ou do que, em última instância? Nesses deprimentes momentos, padecendo de um tipo de "antropológico blues" [5], lembrávamos de semelhante situação em Seeger (1980: 33).

Obtínhamos evasivas ou, como por um inaudito esforço de

memória, os informantes, a guisa de exemplo, citavam algum evento para nos contentar, mudar de assunto ou se verem livres dos inoportunos indagadores do óbvio. Nelson Rodrigues a parte, nos deparávamos com um exasperante "aqui não acontece nada" que entrava em flagrante contradição com o que, por vezes, conseguíamos escutar em conversas paralelas entre os entrevistados e seus conhecidos e amigos, marcando encontros em casa de alguém ou programando saídas não circunscritas à zona sul do Rio de Janeiro . Isso sem falar em rápidas referências, quando explicitavam, por exemplo, que estiveram jogando cartas e bebendo cerveja na casa da dona de uma das biroskas locais.

Continuávamos a nos indagar: e as biroskas locais, com mesas de sinuca e de futebol-totô, os jogos de dominó que por vezes, os "bacanas" - os trouxas do pesquisador e do seu assistente - foram convidados a jogar a dinheiro (afinal, o antropólogo também tem seu dia de otário (Zaluar, 1985: 17)? As transas de namoro, saídas, etc, porque nada disso surgia, implícito que fosse, nas entrevistas? E as rodadas de cerveja nas biroskas se sucediam, as conversas eram variadas, mas em relação ao nosso objetivo específico, pouco material surgia.

Não parava aí o problema. Um ponto que também surgia era o da excessiva proximidade com a favela da Rocinha, "apenas" algumas centenas de vezes maior do que Vila Parque, cuja população - relembrando - era estimada em cerca de 4.000 pessoas. Certo é que isso efetivamente se traduzia em algumas impossibilidades bem concretas. Em termos objetivos, esvaziava consideravelmente as possibilidades de Vila Parque ter um samba

ou blocos de carnaval de uma forma mais estável, isto sem mencionar outras formas de manifestação.

Não raro, famílias residiram na Rocinha antes de vir para Vila Parque - como o caso da presidente da associação de moradores - ou parte morava lá ainda, laços de parentesco, amizade, compadrio sendo mantidos numa limitadíssima distância geográfica [6].

No entanto, esse "ir na Rocinha", que surpresa alguma causava, não ia além dessa expressão. A explicitação e o comentário sobre as atividades, ocorressem lá aonde ocorressem - Vila Parque, Rocinha, Zona Sul do Rio de Janeiro, etc - não se dava. Amaldiçoando a informação do IPLANRIO, continuávamos em campo.

Se as falas apresentavam algum traço distintivo, é que os jovens sempre deixavam claro a repressão dos mais velhos às suas iniciativas de festa e lazer. Um recorrente "sempre acaba em confusão" ou "evitar confusão" pontuava o falar sobre a possibilidade de festas noturnas em Vila Parque, seja por denúncia dos moradores da própria favela que não queriam ser perturbados, seja pela dos proprietários dos apartamentos e casas das Estradas da Gávea e Santa Marinha, que algumas vezes conviviam mal com seus incômodos vizinhos, os favelados...

Aliás, na medida em que ampliávamos nosso conhecimento do local, várias questões surgiam envolvendo problemas de relacionamento entre os moradores da favela e os proprietários dos imóveis próximos. O primeiro impacto que a visão da favela causava - embora quase toda de alvenaria e calçada - era, incrusta

da em um bairro de alto poder aquisitivo, a da distância social que a separava de seus vizinhos. Se havia um lugar onde a descontinuidade social se apresentava patente, imensa e contígua, era ali mesmo. Melhor só a partir de São Conrado! [7].

Assim, retomando, as festas e os acontecimentos observados adquiriram uma importância não prevista. Seriam nossa possibilidade e recurso - muito mais do que todas as falas - para entendermos o lazer no local. Aliás, essa questão também é assinalada no texto de Magnani (1984). Ao discorrer sobre as condições de sua pesquisa explicita que:

"Se as informações obtidas através das entrevistas e questionários permitiram construir, como primeira aproximação ao universo do lazer em Três Corações, um quadro geral das modalidades preferidas de entretenimento, eram ainda insuficientes para se chegar à compreensão do significado do lazer realmente desfrutado pelos moradores da Vila" [8].

Continua o autor:

"Algumas entrevistas em profundidade - destinadas a captar um discurso mais fluido e contínuo - tampouco se revelaram eficazes, não porque o resultado obtido fosse fragmentário, desarticulado: o discurso simplesmente não se desencadeava. Ou seja, chamava atenção o caráter monossilábico de suas falas sobre o lazer, por um lado, e a distância entre o nível do discurso até então obtido e o da prática real de lazer, por outro" [9].

O que o leitor pode concluir que:

"A alternativa, por conseguinte, era partir para a observação participante, pois ademais havia indícios de que os dados obtidos nas entrevistas e questionários transmitiam antes uma imagem idealizada e "dominante" de lazer

do que o quadro real das formas de entretenimento efetivamente desfrutadas" [10].

Isto posto, retomamos nosso campo com essa opção. Na realidade, esse problema também se remete à concepção de cultura com a qual se trabalha, ponto esse que será tratado no próximo capítulo.

NOTAS

- [1] Cf. Zaluar, 1986, pág. 114 (grifo da autora).
- [2] Em sua famosa "Introdução" aos Argonautas do Pacífico Ocidental, uma daquelas leituras obrigatórias de todo antropólogo, Malinowski já sustentava que: "Conhecer bem a teoria científica e estar a par de suas últimas descobertas não significa estar sobrecarregado de idéias preconcebidas. se um homem parte numa expedição decidido a provar certas hipóteses e é incapaz de mudar seus pontos de vista constantemente, abandonando-os sem hesitar ante a pressão da evidência, sem dúvida seu trabalho será inútil. Mas, quanto maior for o número de problemas que leve consigo para o trabalho de campo, quanto mais esteja habituado a moldar suas teorias aos atos e a decidir quão relevantes eles são às suas teorias, tanto mais estará bem equipado para o seu trabalho de pesquisa. As idéias preconcebidas são perniciosas a qualquer estudo científico; a capacidade de levantar problemas, no entanto, constitui uma das maiores virtudes do cientista - esses problemas são revelados ao observador através de seus estudos teóricos". Malinowski, 1976, pág. 26.
- [3] Cf. Magnani, 1984, pág. 27.
- [4] Cf. Bosi, 1978, pág. 135.
- [5] Cf. Da Matta, 1978.
- [6] Uma das preocupações de Parques e Jardins é que a Rocinha

vem gradativamente invadindo o espaço do parque do Museu da Cidade o que, da perspectiva de Vila Parque, acabaria por anexá-la a Rocinha, tornando-a mais uma das regiões nas quais sua poderosa vizinha se subdivide.

- [7] Um dos últimos incidentes locais envolvia a questão do lixo. Um dos condomínios vizinho, situado na Estrada da Gávea, faz limites com os fundos da parte mais alta da favela. Acontece que os moradores desta tinham o hábito de jogar seu lixo no pátio de trás do edifício, amontoando uma série de detritos que, fora o mau cheiro, criavam problemas sanitários insuportáveis na avaliação dos condôminos. De nada adiantou erguer muros cada vez maiores, porque a prática continuava. Algumas tentativas de resolução do problema se sucederam. A mais diplomática visava, através da mediação da associação de moradores, oferecer uma quantia em dinheiro para que os favelados comprassem material esportivo ou alguma outra coisa. A oferta ficou nisso. Alguns dos diretores da Associação acharam-na irrisória, ridícula e, mesmo admitindo a justiça da reclamação, diziam não estarem dispostos a "serem colonizados" por seus vizinhos - a expressão é de dois dos diretores. A presidente bem que queria aceitar a proposta - nós nos indagávamos como ela poderia garanti-la - mas resignou-se à posição de voto vencido.

[8] Cf. Magnani, 1984, pág. 132.

[9] Cf. idem, pág. 132

[10] Cf. idem, pág. 134.

CAPÍTULO II - PRESSUPOSTOS TEÓRICOS

No segundo capítulo, discutimos os pressupostos teóricos que orientaram nossa coleta e análise do material de Vila Parque, bem como os problemas decorrentes de sua aplicação. Para tanto, o dividimos em cinco partes, cada uma delas correspondendo a uma questão específica. Basicamente, a discussão central prende-se às concepções de "cultura" e de "popular" com as quais os antropólogos trabalham.

2.1 - "Comunidade"

Escolhemos abrir esse capítulo com a discussão da noção de "comunidade". Na verdade, ela já estava indicada no anterior, pois a questão do sentimento de inclusão numa coletividade, explicitada nas considerações sobre as festas, nos remete ao problema do que seja uma "comunidade". Certamente não é tomada como um dado. Em relação a essa noção, nós a entendemos como uma forma de mobilização e organização social, a emergência de um sujeito coletivo, que pode coincidir com uma área dotada de certa coerência espacial, mas que não se explica por ela.

Ora, esse projeto ideológico, a constituição de uma comunidade implicando na emergência de um sujeito coletivo, carrega inúmeras dificuldades. Parte do sucesso desse processo está justamente em apresentar-se como uma "necessidade natural", objetivo normal dos agentes sociais. Pertence à noção de sujeito apresentar-se como uma entidade una e monolítica, de origem se-

gura. Como pensar a diversidade? O esforço político dessa construção/reprodução ao lidar com forças divergentes, interesses contraditórios, heterogeneidades marcadas, exclusões problemáticas, fica bastante apagado, só recuperando sua nitidez nos momentos de crise.

Assim, essa percepção que se naturaliza, apresentando - se homogênea e coerente, no próprio ato político da sua possibilidade de criar-se, encobre a tensão interna, a precaridade dos ajustes e a heterogeneidade. Impor-se como sujeito implica em certos ocultamentos. Nesse sentido, estudá-lo é sempre desnaturalizá-lo, pensando-o como um projeto histórico, contextualizando o, a exemplo de Mauss (1979: 154-8) ao analisar a elaboração de concepções como as de individualidade e liberdade.

O insucesso de algumas dessas tentativas de construção de uma identidade social, por mais que o pesquisador o lamenta politicamente, pode abrir perspectivas interessantes para o estudo e compreensão desses procedimentos que, se são bem sucedidos, dificilmente são retraçados. Os desencontros, a arbitrariedade das iniciativas, as disputas pelo poder entre os agentes sociais, as superposições e os equívocos, o aleatório, enfim, tudo que é escondido pela consecução do projeto, torna-se acessível.

Em termos mais imediatos, essa concepção de "comunidade", enquanto um recorte feito pelo pesquisador privilegiando uma dada articulação de relações sociais, é ter presente que:

"Não estamos, é claro, diante de comunidades isoladas, relativamente fechadas sobre si mesmas, com um corpo de rituais e com uma explicação da natureza e de seus próprios processos so

ciais contida num conjunto mais ou menos estável de mitos, como os povos primitivos estudados pela antropologia clássica. As populações dos bairros de periferia dos grandes centros urbanos são em sua maioria constituídas por trabalhadores de baixa renda, de origem rural recente ou remota, inseridos de diferentes maneiras no aparelho produtivo capitalista, sujeitos à ação dos media - membros, enfim, de uma sociedade complexa, nela ocupando, não sem conflitos, os últimos escalões da estratificação social.

Nessas condições, não se pode esperar que seu universo simbólico seja um todo coerente e unitário. Pelo contrário, apresenta-se como um conjunto fragmentado de normas e valores onde co-existem tradições de origem rural, crenças religiosas, conhecimentos empíricos, valores próprios de uma sociedade industrial" [1].

Posição essa também explicitada por Macedo (1985) que procura ressaltar a questão de ser o bairro "uma dimensão da vida das pessoas, a qual é atravessada por diferentes redes de relações sociais" [2], ou seja, um fenômeno social que consiste num "cruzamento particular de inúmeros cruzamentos que essas redes produzem" [3], passando-se, então, a explicitá-las e a desenvolver seu trabalho apontando para tais configurações.

2.2 - "Cultura"

O que se espera realmente encontrar ao se procurar manifestações artístico-culturais em uma favela da zona sul do Rio de Janeiro? Com que tipo de expectativa estamos lidando? A percepção do favelado enquanto membro das "classes subalternas" ou dos "setores dominados" e o espaço social que ocupa como sendo um daqueles nos quais se pensa encontrar "manifestações culturais populares" é uma das primeiras ligações. Pesquisador ou não, qualquer um que se aproxime desse contexto "popular" com algum inte-

resse em "cultura", carrega umas tantas visões que espera coincidirem com ou serem de alguma maneira confirmadas pelo que vai encontrar.

Essas imagens ou pré-noções são bastante variadas. Poderíamos listá-las a partir do "estranho", do "pitoresco" e do "exótico", de uma alteridade mal percebida e avaliada - objeto de tão justas críticas de antropólogos e que parecem estar resumidas com rara felicidade nas considerações de Malinowski [4] - e irmos até percepções de formas de identidade cultural dotadas de certa coerência interna, num contraste bem marcado com outros projetos culturais em nossa sociedade de classes. Do "exótico" às "formas de resistência cultural" teríamos expectativas de toda sorte sobre "cultura" e suas manifestações empíricas.

Nesse quadro, afinal, com que concepção de "cultura" trabalhamos e, a partir daí, que dados privilegiamos dentre os que coletamos em campo? Assim, cumpre desde logo tecer considerações sobre o que seja "cultura" e "manifestações culturais".

O conceito de cultura trabalha em dois níveis complementares. Num primeiro, a atenção está voltada para a percepção da cultura como um código, um sistema classificatório que tenta ordenar o mundo, ou mais comumente, cultura como um problema de significação.

Num segundo, a relação que esse código mantém com a ação social. Afastamos desde logo a visão dessa relação como a de duas realidades antagônicas, na qual um acervo da memória coletiva devidamente cristalizada se opõe à dinâmica da vida social.

Esse código não é uma tradição reificada, objeto de uma revelação no passado, totalmente sistematizada e monolítica, na qual os homens não se reconhecem mais e face à qual nada mais lhes resta senão viver em contradição, valendo-se de subterfúgios para simular que a tradição se mantém viva, e agindo exatamente ao contrário em sua existência cotidiana, para assegurar sua sobrevivência.

Nessa visão por nós repudiada, apenas a ação social seria vista como um processo, ficando a ordem cultural como uma reificação a-histórica, de origem e reprodução enigmática. Como análise social não poderia ser mais insatisfatório, tratar ação social e representações como excêntricas em função de "essências" diversas.

Resumindo, a definição do conceito de cultura não se prende a determinadas formas ou a certas manifestações empíricas particularmente valorizadas por tal ou qual grupo. A cultura é uma lógica que organiza e dá sentido ao mundo, lógica essa que é produto da atividade humana, se remetendo às condições diferenciadas em que grupos, setores, classes e segmentos vivem. Portanto, um nível não é a negação do outro.

Nessa linha, podemos citar Cardoso (1978) cuja argumentação é de que

"os sistemas simbólicos não são metáforas cristalizadas da vida social mas, sendo produzidos em atos que constituem a sociedade são também sua condição. Portanto, são ao mesmo tempo produtos sociais e instrumentos com que se transforma a sociedade" [5].

Agora, atentos para a dupla dimensão do conceito de cultura, a questão de pensá-la também como um código não implica apagar ou escamotear os aspectos contraditórios, ambíguos ou "não resolvidos". Muito menos reduzir as práticas cotidianas a simples manipulações vantajosas para X ou Y. A questão é um tantinho mais complexa. Com relação à visão utilitária simplista das manipulações, numa lógica de um economicismo reducionista do ganhar ou "levar vantagem", os defensores dessa posição parecem se esquecer que, de alguma maneira, é preciso que a experiência faça sentido. É necessário uma compreensão interna da escolha ou atitude, uma justificativa ou racionalização construída com os elementos de seu universo cultural. Não é um economicismo prático do viver levando vantagem. Isso dificilmente se aplicaria às dúvidas e hesitações de um Quesalid, face a um sucesso inquietante [6]. Lógico que as manipulações existem, mas devem ser encarradas de uma maneira menos simplista e/ou etnocêntrica.

Num outro nível, certas análises de simbolismo incorrem nos problemas apontados por Zaluar (1986):

"O material etnográfico aqui é arranjado como um corpus, um conjunto sistematizado, fixo, arranjado de forma tal que possa ser transposto em escrita. Privilegia-se todos os atos, enunciados e gestos, em geral os oficiais e os mais formalizados, que podem ser sistematizados dessa forma, e acaba-se por construir uma estrutura estruturada, um sistema de signos de cifrados. Não entra em pauta o processo de decisões e estratégias tomadas em meio a conflitos e acordos, vacilações e dúvidas, impulsos e racionalizações, valores e predisposições. Este viés etnográfico, que consiste em registrar o que já está codificado ou predisposto à escrita, leva o antropólogo a desconfiar e ignorar o que é privado, pessoal, ilegítimo e improvisado porque a tradição metodológica o ensina a desprezar o que não tem forma

o que é contraditório e ambíguo" [7].

Continua a autora:

"O processo de comunicação social que inclui a atividade de pesquisa não é uniforme, nem ininterrupto, nem livre totalmente. Ao contrário, é feito também de pausas, interrupções, proibições interiorizadas, constrangimentos, restrições ao dizer" [8].

Zaluar alerta para os riscos de uma concepção de cultura que não a concebe como

"algo que se constitui num processo contínuo de interação social em que os símbolos e seus significados são reinterpretados, disputados, negociados continuamente, até mesmo no próprio processo de pesquisa" [9].

Com preocupação semelhante, poderíamos citar a análise de Cardoso (1986: 103).

Zaluar arremata, arguindo que:

"Além do mais, como já observou muitas vezes Bourdieu, na ação ou na lógica prática, os atos são levados a tomar decisões e estabelecer estratégias que não reproduzem apenas os hábitos ou padrões repetitivos. Como princípios geradores de novas práticas, exigem habilidade, arte, pensar. Nessas estratégias não se captaria o senso comum, por oposição ao pensamento científico reflexivo, mas o senso prático, do qual não se exclui o artístico, o lúdico, o estético, nem os ganhos materiais, nem os ganhos e reinterpretações simbólicas" [10].

Desta forma, como parte integrante da ação social, a cultura conforma e é conformada pelos demais elementos constituintes da realidade social. Nessa acepção, todo grupo humano tem cultura, que se expressa nos sistemas classificatórios e nas representações coletivas, que se viabiliza em atos e práticas que

vão desde as técnicas e posturas corporais até complicadas atividades religiosas, passando por receitas de culinária, comportamentos e preferência sexuais, definição de prioridades políticas, produção de obras de arte e muito mais. Assumimos que a cultura está em toda parte, interferindo em todos os domínios da vida social.

Portanto, não há ordem social, seja de que tipo for, se não houver ordem cultural. A cultura é parte integrante da constituição do homem enquanto um ser social, não há humanidade sem cultura - para tanto, estamos nos valendo particularmente das concepções de Geertz (1978).

Certamente numa sociedade como a nossa, dotada de uma complexa divisão do trabalho, com especialistas destacados para produzirem cultura - percebida agora como atividade profissional de uns poucos - fica especialmente difícil a aceitação das considerações acima apontadas. Não só a realidade empírica parece desmentir essas ponderações, evidenciadas por rígidas separações das atividades profissionais, como a ideologia em vigor trata de formular as perspectivas sobre produção e consumo cultural de maneira a defender a parcialidade dos pontos de vista e interesses dos grupos dominantes, totalizando aspirações e critérios particulares.

Em contraste, nossa perspectiva coloca outras questões. As formas empíricas através das quais essa lógica, que ordena e dota de significação a vida social, se explicita e se reproduz, variam enormemente. Esses invólucros materiais que dissimulam operações mentais - para utilizarmos uma expressão de Durkheim (1973) excedem em muito nossa capacidade de previsão.

Se em momentos anteriores enfatizamos a amplitude do conceito de cultura de um ponto de vista antropológico, por oposição a uma visão de senso comum que veria cultura como um acervo fixo de manifestações valorizadas e estereotipadas, como destituídas de dinâmica, fica claro que não fomos procurar certos padrões fixos de "manifestações culturais populares". Não foi para encontrar/reencontrar certas "tipicidades" das camadas subalternas que trabalhamos, pois não tínhamos formas a priori definidas do que seria classificado como "manifestação cultural popular" por exclusão de outras atividades ou eventos realizados por nossos informantes.

Isto posto, não foi a partir de certos fenômenos empíricos que ficamos trabalhando, procurando eventos "tradicionais" cuja inexistência nos levaria a concluir não haver atividades culturais em Vila Parque da Cidade. Desse modo, partimos do princípio que poderíamos ou não encontrar samba e blocos, times de futebol, capoeira, terreiros de umbanda, tocadores de instrumentos musicais, figurinhas de barro e o que mais possa constar do repertório cristalizado do comumente aceito e comercializado como "popular". Ou então, se essas evidências fossem encontradas, teriam de ser necessariamente do tipo A, B ou C, para serem consideradas "autênticas", legitimadoras de seus produtores, consumidores e de nosso estudo. Sem desqualificar o potencial do material que fomos encontrando, nossa pesquisa não se ateve a formas, adotando um enfoque normativo e estático.

Mais uma vez, adotamos a perspectiva de Geertz (1978) para quem modelos cristalizados dessas manifestações, arquétipos

tipos normativos e reificações do conceito de cultura, são exatamente o oposto de uma compreensão antropológica.

Nesse mesmo diapasão, insiste a crítica de Arantes (1981) ao considerar que:

"Os procedimentos de pesquisa coerentes com essa perspectiva" - da qual marcamos nosso afastamento - "são, conseqüentemente, a simples listagem e classificação de objetos, textos e práticas selecionados segundo o critério de 'tradição' associados ao levantamento de informações sobre a sua origem e trajetória no tempo e no espaço".

Pensar a "cultura popular" como sinônimo de "tradição" é reafirmar constantemente a idéia de que sua Idade de Ouro deu-se no passado. Em consequência disso, as sucessivas modificações por que necessariamente passaram esses objetos, concepções e práticas não podem ser compreendidas senão como deturpadoras ou empobrecedoras. Aquilo que se considera como tendo tido vigência plena no passado só pode ser interpretado, no presente, como curiosidade.

Desse ponto de vista, a "cultura popular" surge como uma "outra" cultura que, por contraste ao saber culto dominante, apresenta-se como "totalidade" embora sendo, na verdade, construída através da justaposição de elementos residuais e fragmentários considerados resistentes a um processo "natural" de deterioração. Justificam-se, portanto, aos olhos desses teóricos, as tarefas de seleção, organização e reconstrução da "cultura popular" que os ocupantes dos lugares de poder atribuem a si próprios" [11].

Feitas essas considerações, nos indagávamos: mas então, dentro de que parâmetros trabalhar? Se a cultura está em toda parte, permeia todas as atividades, o que selecionar para nossa análise? se as manifestações culturais cobrem tão amplo

espaço, a dimensão simbólico-expressiva estando presente, em grau maior ou menor, em todos os atos, fatos e práticas de nossa existência - nada sendo puramente instrumental - se essas manifestações não são de uma natureza diferente de outros aspectos da vida social, se os elementos que as compõem estão presentes no cotidiano, sendo simplesmente colocados em um tipo de evidência - como Da Matta (1977) assinalava preciso demarcar nossos limites.

Mesmo porque não pretendíamos cobrir totalidade das manifestações culturais, numa tipologia exaustiva do olhar de um observador que tudo vê, armadilha na qual inúmeros caíram e cujos problemas metodológicos já foram considerados por Copans (1974). Além do mais, o próprio tempo de duração da pesquisa de campo era outro tipo de limite. Desta forma, que recorte faríamos? A partir de que critério? Qual o aspecto específico de contexto cultural selecionado por nós? Antes de explicitá-lo, se torna necessário levantar outro problema.

2.3 - "Popular"

Se o conceito de cultura pode ser objeto de um tratamento mais criterioso - inclusive a nível de evidenciar um rompimento com uma visão de senso comum - bem mais incerta é a situação de rubrica "popular". Enquanto categoria de análise, "popular"

ou "do povo" têm se prestado a toda sorte de crítica e não acreditamos que tenham se saído bem de nenhuma delas.

Alguns autores, como por exemplo Bourdieu (1974) chegam até a negar a sua existência em nossa sociedade, argumentando que as "artes autenticamente populares" existem "exclusivamente nas formações sociais desprovidas de instâncias especializadas de produção, de transmissão e de conservação culturais" [12].

Em suas considerações sobre o mercado de bens simbólicos, o autor argumenta que

"verifica-se que o sistema da indústria cultural tende a realizar em bases explícitas as operações segundo as quais sempre se elaborou o que se denomina arte popular (no sentido de bens consumidos pelas classes populares nas sociedades estratificadas no Ocidente Europeu) e que não passa, no essencial, de uma arte erudita de uma época anterior, sistematicamente reinterpretada em função de um tipo determinado de uso social" [13].

Sustenta que

"contudo, a fim de evitar confusões, é preciso lembrar que a cultura popular constitui objeto de uma transmissão sobretudo oral e não requer a existência de um público erudito pagante e de um corpo de profissionais especializados que vivam de sua arte e trabalhem com técnicas racionalizadas. Em consequência, qualquer que tenha sido a origem de sua temática, esta cultura (produto de uma seleção e de uma reinterpretação quase coletiva) estava adaptada de modo muito mais estreito ao público cujas tradições, cujos valores e cuja visão de mundo ela expressava de maneira muito mais direta e, por esta razão, tinha muito mais condições de produzir poderosas emoções coletivas" [14].

A ambiguidade que o termo "popular" encerra e sua im-

precisão tão justamente criticadas tornam quase impossível definir com alguma exatidão os limites do que se pretende estudar. A caba, em decorrência, sendo forçoso o recurso a expressões como "grupos dominados", "setores subalternos", "camadas desfavorecidas", "moradores de periferia", "favelados", "expropriados", "classes populares" e uma quantidade de outras designações que apenas sublinham a dificuldade de se trabalhar com essa caracterização.

O que os críticos alegam é que o uso das expressões acima listadas remete-se à estratificação social, a um trabalho descritivo e estático que, implicitamente ou por alusão, aponta para o conceito de classe sem, na verdade, trabalhar com ele para justificar seu recorte da realidade ou o tratamento dos dados. Levantam também que, além de não explicitar como classe e estrutura social se fazem presentes na análise, os antropólogos muitas vezes despolitizam os conceitos com os quais trabalham, por desligá-los de sua problemática de origem; não dão a devida importância à esfera da produção, se atendo a questões de reprodução social; transformam as "categorias nativas" em suas explicações; as questões conceituais e metodológicas vão sendo descartadas, mais preocupados que estão os antropólogos em discutir sua subjetividade e compromissos durante a pesquisa de campo e em privilegiar as práticas dos grupos com os quais lidam; trabalham com fragmentos de práticas sociais, preocupados com o impacto conjuntural de seus objetos empíricos.

Mas nem tudo é perda. Esses mesmos críticos reconhecem uma série de pontos positivos nessa produção antropológica

recente. Ressaltam o sopro inovador que essas abordagens tem trazido contra uma formalização excessiva que marcava estudos anteriores, quando os agentes sociais praticamente desapareciam ou surgiam como meros instrumentos mediante os quais os determinismos estruturais se faziam presentes. Valorizam a apreensão do significado político de atividades sociais e mobilizações que eram simplesmente ignoradas pelas análises políticas tradicionais. Enfatizam a repercussão que os trabalhos dos antropólogos vêm tendo, uma vez que, até pelos problemas que levantam, se revelam extremamente importantes.

Nesse diapasão, guardadas determinadas diferenças e discordâncias que existem entre eles, podemos citar, em especial, análises tais como a de Durham (1986), Cardoso (1986), Sader e Paoli (1986) e Machado da Silva (1986, 1985).

Durham (1986), por exemplo, procura retrazar a constituição do impasse acima apontado - os problemas da utilização do conceito de classe social pelos antropólogos - na trajetória que a produção antropológica teve no Brasil. Ela o faz ligando à importância que os estudos de comunidade tiveram entre nós e passa a discorrer sobre o funcionalismo e o tradicional trabalho de campo antropológico, alertando para os desdobramentos daí decorrentes. Os problemas teóricos e metodológicos do funcionalismo são levantados, explicitando a autora que sua superação na sociologia, foi o resultado de uma adesão cada vez maior ao marxismo, porém, que na antropologia "a incorporação da crítica ao funcionalismo não resultou na delimitação de um campo teórico comum" [15].

Resumindo sua crítica, coloca o problema de como conciliar o trabalho de campo, rico, particularista, complexo, qualitativo, decorrente do funcionalismo com "uma teoria explicativa que parte de outras premissas e caminha em outra direção" [16].

Como não abrir mão de uma herança de inegável importância - tendo a monografia como forma por excelência de produção teórica - que, apesar dos problemas, tem colocado um sem número de contribuições a um melhor conhecimento da realidade - lembrando-nos de Geertz (1978), pensaríamos que nosso objetivo não seria a busca de princípios simples, mas a ordenação da complexidade - sobretudo em uma época de descrença em grandes sínteses? Como cruzar a já tradicional pesquisa de campo empírica, descritiva, multidimensional, com uma interpretação não positivista?

No nosso caso específico, a dificuldade desse cruzamento que quer o melhor de dois mundos teóricos, se traduz em um problema particularmente espinhoso e, que seja de nosso conhecimento, ainda não foi devidamente solucionado por nenhum autor. Em geral, os textos que discutem essa questão acabam por propor um convite ao debate, e não com a formulação de uma proposta ou a indicação clara de alguma alternativa ou saída.

Aliás, esses textos críticos levantam um aspecto da questão, ou seja, as numerosas designações alusivas aos problemas de classe social, pano de fundo implícito das discussões. Assim, "moradores de periferia", "favelados", "grupos dominados" e outras designações são discutidas, declaradas descritivas e, portanto, insatisfatórias. Porém, raramente explicitam o que entendem por "classe social" ou, quando o fazem, é de forma bastante

breve. Ora, convenhamos, um dos pontos da discussão é tomado como já sabido, o que está longe de ser satisfatório. Será que todos entendem o conceito de "classe social" da mesma forma?

Dentro do próprio marxismo, a compreensão do que seja classe social, como se constitui, se define e que espaço ocupa, está longe de ser tranquila, basta ler o segundo capítulo de Li-moeiro (1977) discutindo com os althusserianos. A heterogeneidade dos possíveis integrantes de uma classe social é fartamente discutida por Miliband (1979) em seu capítulo "Classe e conflito de classe". Quais os limites de uma classe e como ela vem a sê-lo? Aonde cortar? Em que ponto é necessário traçar uma li-nha divisória? Por acaso as fronteiras não são facilmente obli-teradas? Quem pertence à classe trabalhadora revela, muitas ve-zes, o grau de arbitrariedade presente na decisão do pesquisador (Miliband, 1979: 22 a 32).

Miliband se preocupa em explicitar a complexidade do pro-blema, tanto mais considerável porque as definições do que vem a ser uma classe, em que condições e quais seus integrantes "tem implicações políticas importantes, em termos de estratégias e a-liasças políticas" [7].

Embora levantando que "essa nomenclatura de modo algum soluciona todos os problemas" - e ele acrescenta "mas também ne-
numa outra" [18] - Miliband propõe:

"A 'classe trabalhadora' é pois aquela parte do 'trabalhador coletivo' que produz mais valia, de uma posição de subordinação, nas extremida-des inferiores da escala de renda, e também na extremidade inferior do que poderia ser chama-do de 'escala de consideração'" [19].

Essa é apenas uma das definições possíveis, que certamente seria criticada por muitos como Limoeiro (1977) ou Chauí (1981) por Miliband, por exemplo, não levar em conta no fazer - se classe a questão fundamental da ideologia. Mas serve como e xemplo da dificuldade de dar precisão ao conceito e de aplicá - lo para proceder a um recorte na realidade empírica.

Especificamente, em relação ao Brasil há um outro problema relativo a classe social. Machado da Silva (1985) um dos já citados críticos dos trabalhos antropológicos sobre setores específicos das "camadas populares", ao analisar a produção sobre movimentos sociais, levanta que os estudos recentes

"trocaram o conceito de classe (pelo menos em uma de suas acepções) pelo de prática. Não resta dúvida de que esta noção, separada de uma análise de classe, produz conclusões fragmentares que só se tornam razoavelmente coerentes pelo recurso a uma série de pressuposições" [20].

Discutindo essa fragmentação, e a possibilidade de sua superação, é importante como ele define a questão de classe social no Brasil nesse momento histórico:

"A produção sobre movimentos sociais tem se debatido com uma aparente contradição. De um lado, criam-se objetos de estudos parcelares que dão origem a análises de tipos específicos de movimentos, segundo classificações que apresentam grau variável de elaboração. Assim é que, concretamente, se analisa movimentos sociais 'urbanos', 'de minorias', 'sindicais', 'no campo', 'culturais', etc. De outro lado, tem-se uma concepção global desses movimentos como uma unidade, o 'movimento popular', que só para efeito de análise poderia ser separada. Ou seja, ao se estudar os movimentos 'de minorias' não se estaria fazendo mais que por em relevo um dos aspectos do 'movimento popular'. Isto até pode ser verdadeiro num certo

sentido, mas, para sê-lo, torna-se necessário explicar quais as relações do 'aspecto' escolhido com os demais, teórica e/ou empiricamente.

Isto, porém, não ocorre, creio que basicamente por duas razões. Primeiro porque, empiricamente, como fato bruto 'aqui e agora', esta unidade não existe. Ela só poderia existir se houvesse uma unidade política de classe, o que está muito longe de ser verdadeiro, colocando-se apenas como uma possibilidade. Nesse sentido, há um sólido fundamento real para a separação com que a ciência social trabalha, mesmo que a lógica de suas classificações não seja inteiramente adequada. De fato, uma análise imediata, sincrônica, e que não esteja carregada de um desejo unificador do pesquisador, tem que inapelavelmente manter a expressão 'movimentos sociais' no plural. Como a classe não está unificada, suas práticas, suas alianças, seus confrontos, não podem deixar de ser fragmentares, refletindo esta situação" [21].

Então, concretamente, temos a dificuldade de unidade política, que corresponde a um problema histórico e não a um teórico, como o autor se preocupa em explicitar.

Como outra razão levantada:

"Por outro lado, se se dispõe de um instrumento conceptual adequado - e minha sugestão foi a de que ele deve ser procurado numa concepção mais ampla de Estado, numa reconsideração do que seja o 'universo da política' e numa análise de classe que enfatiza o conceito de prática - e, ao mesmo tempo, se se adota uma perspectiva histórica, então talvez se possa falar de um 'movimento popular'" [22].

Tendo em vista o exposto nessas últimas páginas, permanece o problema: como realizar, face às diferentes dificuldades apresentadas, a articulação, as ligações que Durham (1986), Cardoso (1986), Sader e Paoli (1986) e o próprio Machado da Silva (1986, 1985) reclamam dos estudos antropológicos recentes que

trabalham com o que Durham classifica de "conceitos alusivos"? Parece que o problema não é só do pesquisador ...

2.4 - "Cultura Popular"

Dificuldades em diferentes planos, problemas em aberto, conceitos a serem redefinidos e redimensionados, um imenso debate "não resolvido". Como os cientistas sociais, em especial os antropólogos, enfrentam esse problema em seus estudos sobre "cultura popular"? Quais as opções possíveis - uma vez que todas vão deixar problemas em aberto? Enquanto uma decisão tomada pelo pesquisador, a que critério a prioridade é dada? Parece-nos que no presente momento o possível é definir sua escolha, explicitando os limites, e verificando qual a contribuição daí resultante.

Em síntese, podemos agrupar os autores que trabalham com a discussão de "cultura popular" em duas posturas. Uma primeira trabalha tentando definir um conteúdo substantivo para as manifestações culturais populares. Como esse conteúdo pode ser montado se remete a diversas explicações, inclusive a possibilidade de se recorrer a um fundo "regional".

Um exemplo dessa posição seria a proposta de Weffort (1979) analisando a possibilidade de constituição de uma identidade cultural popular ao discorrer sobre a presença dos nortistas em São Paulo.

Utilizando como critério a "visibilidade cultural" -expressividade que além de servir para a auto-identificação não

tem escapado à percepção externa - o autor parte dos nordestinos como representantes da cultura regional de maior alcance nacional e indaga a respeito das possibilidades dela servir de base para a formação de uma "cultura popular" em uma cidade como São Paulo. A partir de uma situação de fato, tenta verificar como uma passagem do regional para o "popular" pode ser feita.

O texto apresenta vários problemas, desde a valoração do "nordestino" - categoria étnica? - como representante autêntico de manifestações culturais de maior alcance nacional, até os constantes deslizamentos de "popular" para operário, tomados como equivalentes.

Essa posição que quer conferir um conteúdo substantivo visível pressupõe se não uma "essência" do "popular", pelo menos um conjunto de práticas e formulações dotadas de grande autonomia e coerência interna, um conjunto sistematizado e articulado de expressões simbólicas, uma totalidade expressa e vivenciada por um grupo social facilmente demarcado, que consegue manter sua "pureza" ou "autenticidade".

Pelo que já apresentamos na discussão do conceito de cultura nesse capítulo, certamente essa não é nossa posição.

A segunda postura, adotada pela maioria dos estudos atuais, pensa a questão da "cultura popular" de maneira relacional, isto é, não em função de um acervo fixo de manifestações, mas em oposição a uma outra cultura, a de classe dominante. Portanto, enfatizam a dinâmica, a arbitrariedade e a mobilidade das fronteiras e separações, o jogo político, as táticas e avaliações dos

enfrentamentos, a questão da dominação, a impossibilidade de se pensar a cultura popular sem ligar o seu fazer-se constante ao do dos grupos dominantes. A guisa de exemplo, podemos citar Brandão (1982, 1980, 1980 a, 1979) e Chauí (1986, 1983, 1981).

Em relação a essa segunda postura, vamos centralizar nossa atenção em dois dos trabalhos de Brandão (1982, 1980) que acreditamos serem bastante representativos das posições do autor.

O mais recente, um estudo sobre a questão do folclore, da cultura popular e da cultura num sentido antropológico, numa sociedade capitalista, Brandão se preocupa em, ao definir folclore, dar-lhe uma dimensão mais ampla que as leituras tradicionais. Assim, está preocupado com

"dimensões mais atuais, mais associadas à vida do povo, à sua capacidade de criar e recriar. Tudo aquilo que existindo como forma peculiar de sentir e pensar o mundo, existe também como costume e regra de relações sociais. Mais ainda, como expressões materiais do saber, do agir, do fazer populares" [23].

Nesse estudo que o autor deseja que seja o da vida popular em toda sua plenitude, ele parte do princípio que

"é possível descrever fatos isolados do folclore sem enxergar o homem social que cria o folclore que se descreve. Mas é muito difícil compreender o sentido humano do folclore sem explicá-lo através do homem que o produz e sua condição de vida. Isto porque, por si só, o folclore não existe. Ele é a parte popular em um mundo onde "povo" é sujeito subalterno" [24].

Portanto, quem quiser entender a dinâmica dos fatos folclóricos

que "procure encontrá-las nos sinais vivos da vida social dos sujeitos que fazem o folclore" [25].

Desse modo, estão presentes dois pontos fundamentais na argumentação do autor. Em primeiro lugar, ele caracteriza a manifestação cultural definindo-a pelos agentes, quem são, o que fazem, que lugar ocupam na hierarquia social, ou seja, volta-se para "categorias de sujeitos das classes populares vivendo situações de seu modo de vida" [26]. Assim,

"aquilo que vimos existir como folclórico não existe em estado puro. Existe no interior de uma cultura, de culturas que se cruzam a todo momento e que representam categorias sociais de produtores dos modos de 'sentir, pensar e fazer" [27].

Portanto, a partir de frações específicas do povo - e lista pescadores, camponeses, lavradores, boias-frias, gente da periferia das cidades, favelados, empregadas e lavadeiras, operários e outras categorias de trabalhadores - Brandão define o que pode ser classificado como domínio do folclore e da cultura popular.

O segundo ponto, articulado com esse, remete-se ao fato de que

"a cultura do folclore não é apenas 'culturalmente' ativa. Ela é também politicamente ativa. É um codificador de identidade, de reprodução dos símbolos que consagram um modo de vida da classe" [28].

Na nossa sociedade capitalista, as formas próprias de expressão e de significação dos grupos subalternos revelam as possibilidades de resistência a um domínio político e simbólico de outras

classes.

O autor preocupa-se em explicitar que

"ali, onde tudo parece ser trocas simples entre pessoas e grupos, relações sociais por meio de objetos, ações, mensagens e símbolos, há relações de poder ...há conflitos, oposições de interesses, manipulações de classes sociais sobre as outras, expropriações do poder popular sobre o uso de seus símbolos, apropriações do 'folclórico' pelo de 'massa', formas populares de resistência" [29].

Haja visto que

"onde há processos sociais que colocam em circulação pessoas, grupos, bens, serviços e símbolos há relações de controle e poder. Há, exatamente, também aquilo que às vezes o próprio folclore revela abertamente, às vezes revela por metáforas, às vezes ajuda a esconder da memória dos homens e da cultura" [30].

Temos que, se por um lado a dimensão política da cultura é ressaltada, as formas de resistência sendo valorizadas, por outro, o autor preocupa-se também em evidenciar a ambiguidade que marca esse espaço, que revela e esconde, resiste e sofre os efeitos da dominação. A partir das formulações de Gramsci (Brandão, 1982: 101 a 106), o autor se preocupa em assinalar os limites estruturais que condicionam e dão forma e extensão a estas possibilidades dos subalternos fazerem frente à classe que tem o controle da ordem social.

Dessa posição estrutural de controle ocupada pela classe dominante

"é possível realizar uma representação totalizadora da realidade social. Uma representação ordenada, sistemática e coerente, ainda que fun

dada sobre relações sociais contraditórias, como a que deriva da divisão social do trabalho" [31].

Ora, essa possibilidade não se coloca para os dominados, pois sua situação é bem outra. As classes subalternas também possuem seus intelectuais apenas,

"situados fora de instâncias essenciais e centralizadoras de poder, eles não logram representar o mundo de forma totalizada, unitária, racional. Por isso, o saber do fazer e o saber do pensar populares - ou seja, próprios das classes subalternas - refletindo a sua posição num sistema de relações entre classes antagônicas e a sua condição de dominado, são um saber de fragmentos, não unitário e não capaz, portanto, de refletir a vida social tal como ela é" [32].

Por conseguinte, a unidade política e cultural de um sujeito popular não está configurada. Se há possibilidades de resistência e enfrentamentos, elas não são superdimensionadas nesse estudo. Temos uma situação de fragmentação de um saber que vai sendo transmitido de forma assistemática, contextual e muitas vezes implícita. Cedendo e recuando em alguns momentos, resistindo de forma precária em outros, contudo uma alteridade continua a se reproduzir.

O outro trabalho de Brandão (1980), que escolhemos, tem a religião como tema central. Trata-se de um vigoroso e alentado estudo e análise de todas as religiões de um dado município paulista, por parte de um autor que tem se destacado por seu empenho em fornecer substância empírica e consistência lógica ao conceito de religião popular, conforme balanço crítico de Fernandes (1984).

Nesse seu trabalho, Brandão marca um afastamento de um maior empenho etnográfico e procura privilegiar a fração mais política das práticas e estratégias dos agentes do sagrado, em suas contínuas lutas e renovados enfrentamentos que conformam - no duplo sentido - o campo religioso do município.

É preciso desde logo destacar que muito mais do que um estudo circunscrito às práticas religiosas, aos sistemas de crença e disputas teológicas, aos rituais e simbolismo, o autor se propõe utilizar a religião como fio condutor para pensar a nossa sociedade (Brandão, 1980: 16), procurando combinar pares de adjetivos entre domínios sociais e áreas de culto (Brandão, 1980: 264).

Em sua introdução, ele procura marcar logo as preocupações que serão desenvolvidas ao longo da apresentação e análise do material empírico. Para Brandão,

"talvez a melhor maneira de se compreender a cultura popular seja estudar a religião. Ali ela aparece viva e multiforme e, mais do que em outros setores de produção de modos sociais da vida e dos seus símbolos, ela existe em franco estado de luta acessa, ora por sobrevivência, ora por autonomia, em meio a enfrentamentos profanos e sagrados entre o domínio erudito dos dominantes e o domínio popular dos subalternos" [33].

Com essa percepção Brandão procura entender como opera a prática política "de reprodução de trocas e símbolos de poder no interior do mundo da religião e sobre os outros mundos sociais, através dele" [34]. O estudo da religião revela-se estratégico pois "são poucos os outros setores da sociedade civil onde o "poder dos fracos" consegue ser tão consistente e criati

vo" [35].

Privilegiando uma oposição entre domínios de classe na religião, o autor se indaga como, a despeito das pressões exercidas sobre eles, conseguem os subalternos, de alguma forma, criar um espaço seu, articulando e redefinindo concepções e práticas de origens díspares, adequando-as a uma integração orgânica com todas as outras esferas de sua vida social, tendo como resultado a constituição de uma esfera religiosa bem demarcada no contexto do campo religioso abrangente e conferindo a esse espaço específico, a partir de seus termos e critérios, uma legitimidade própria, chegando a configurar um ato político de classe (Brandão, 1980: 17, 31, 112, 138, 139, 140, 144, 145, 153, 154, 155).

Ora, essa legitimidade autoconferida coloca desde logo inúmeros problemas. Temos as questões relativas à extensão e peso da autonomia obtida nesses enfrentamentos, a da grande lucidez e clareza dos seus interesses por oposição aos dos dominantes - o que é destacado desde o prefácio (Brandão, 1980: 12) - as avaliações realistas impedindo confrontos jurídicos ou ideológicos abertos, em suma, todas elas se remetendo à problemática da constituição de um sujeito político e cultural a partir desse espaço religioso classista.

Na definição do que vem a ser o popular, como é possível caracterizá-lo, Brandão mantém a opção anterior, definindo-o pelos agentes envolvidos. Assim, temos que o "espaço religioso dos fiéis sem terra, sem capital e sem trabalho estável é o dos grupos confessionais mais populares" [36]. Contínuas referências são feitas às frações limites das classes subalternas, aos

trabalhadores oprimidos, aos camponeses e operários paulistas, pois "ao descrever a religião popular, denuncio o espaço mais subalterno do campo religioso do município" [37].

Essa premissa estabelecida, a identidade social dos envolvidos bastante clara para eles, para o pesquisador e o leitor, a luta política informada pela prática do exercício religioso (Brandão, 1980: 227) marca todo o texto. Desenvolve-se toda uma análise do domínio social da religião popular tratada como "a fração subalterna de um trabalho simbólico e político no setor religioso" [38].

Temos uma fortíssima solidariedade horizontal e uma participação amplamente democrática e ecumênica, pois o autor não nos deixa esquecer o caráter comunitário que caracteriza esse espaço das religiões populares, plenamente coerente como o modo de vida de seus praticantes. Refere-se ao "setor comunitário construído como sistema religioso", a "grupos de consenso" e "equipes corporadas" (Brandão, 1980: 155, 160).

Há pouco espaço para percebermos - num trabalho que é, contudo, de grande invergadura e invejável densidade - alguma heterogeneidade interna aos grupos subalternos - não são raros os momentos em que temos a nítida impressão de que as diferenças religiosas (assim como outras por ventura existentes) intra classes importam pouco - o "nós" e o "eles" não parecendo ser objeto de dúvida. A força de seu corte horizontal nos impede de verificarmos as possibilidades de ligações verticais, em que pese o autor, ao longo do texto, explicitar a penetração das concepções dos grupos dominantes. Esses pontos, aliás, já foram

devidamente comentados por Fernandes (1984).

A despeito das considerações e relativizações presentes em sua conclusão (Brandão, 1980: 300 a 302), a impressão que fica é a da iminente unidade dos "setores populares" - a emergência de um sujeito "popular". O autor pondera:

"A idéia de que subalternos da roça e da cidade transportam coletivamente o domínio popular do religioso para as brechas possíveis de serviços à classe e de trabalho político da classe não deve patrocinar a ilusão de que as religiões dos dominados são, sempre e de maneira autônoma, frações livres de uma cultura popular associada, por inteiro, a lutas de classe contra um estado social de dominância" [39].

ou

"A aparência de ganhos políticos de autonomia subalterna na religião pode, inclusive, encobrir os efeitos que se voltam contra os seus sujeitos, no campo de uma escala de questões mais amplas de poder" [4].

e ainda

"A religião com que operários e camponeses recuperam partes de seus mundos não existe para que suas classes façam o milagre de recriar, com ela, um horizonte de prática política no lugar onde a prática de classe não pode ser propriamente política. Porque a religião popular não pensa o mundo além da lógica de suas classes, nem contrói objetos além daqueles que podem ser conduzidos dentro dos limites da vida profana e do trabalho dos dominados" [41].

Se essa posição se mantém, se sua percepção do papel da ideologia permanece a mesma, desde o já citado estudo sobre folclore (Brandão, 1982), continuando o autor na mesma linha de argumentação, a radicalidade presente no crente de seita. (Brandão 1980: 259/60) parece muito difícil de se enquadrar nessas ponde-

rações que ganham espaço apenas nas conclusões. Fica um pouco a sensação de que a teoria briga com o encontro ideológico celebrado ao longo do estudo. Direito político do pesquisador, sem dúvida. Agora, a ambiguidade permanece.

2.5 - A opção feita

Se esses são os debates e problemas que a bibliografia discutida apresenta, o que dizer de nossa situação em campo? Exatamente, o que ocorria? Com que questões e impasses nos depáramos e como podíamos esclarecê-los, cruzando com que teoria?

Uma vez superados os problemas iniciais de campo, a impressão dominante era a de uma grande confusão. Havia uma preocupação com cultura popular associada a uma concepção de comunidade, que estava presente norteando as equivocadas e conflitantes iniciativas de três interlocutores - não são nossos, mas, sobretudo, entre eles mesmos - em suas intervenções específicas na dimensão cultural como produtores de eventos.

De modo variado, todos os três estavam ligados ao que assumiam como uma intervenção cultural "popular" ou voltados para a revalorização dessa tradição. Essa constituição de uma identidade cultural popular aparecia, em todas as falas, vinculada a uma proposta ou a uma concepção de "comunidade".

Descontada alguma ênfase que por ventura surgisse em depoimentos prestados a pesquisadores que se apresentaram como "interessados nas manifestações do lugar", essas preocupações se colocavam para os entrevistados, orientando e dotando de senti-

do suas práticas, ou, pelo menos, servindo de princípio para tal...

Observando-as, o campo evidenciava fartamente a dimensão ideológica presente nas tentativas de definição do "popular" por parte dos agentes envolvidos, vide as desencontradas disputas presenciadas. Esse recurso ao "popular" surgia como a construção e uso de um código nos termos do qual as posições se definiam e eram definidas - uma maneira específica de lutar por poder - sendo o "popular" criado e recriado a cada momento.

É justamente nos termos da discussão mais abrangente, que a ambiguidade e a relativa coerência das configurações culturais possibilitam essa dinâmica. O sentido, objeto de disputas, negociações, acordos que se estabelecem no momento mesmo de interação, é visto como um processo (Zaluar, 1986: 110, 119-20).

Só que nem sempre esse processo se desenvolve a contento, ou seja, as articulações funcionam e uma definição do sentido - temporária que seja - surge. Há casos, como o nosso, em que esse processo de produção de significação entra em curto-circuito, não chegando a se completar. Ficamos então com fios soltos, isto é, iniciativas fragmentadas e desencontradas.

Se nos termos de Arantes (1981) os eventos culturais aparecem como "realizações efetivamente possíveis de sistemas simbólicos em situações específicas" e evidencia-se a mediação do entrejogo de interesses políticos de grupos envolvidos (Arantes, 1981: 41), no nosso universo as festas não se revelaram es

ses eixos cuja análise teria sido estratégica. Não se viabilizou a definição de um significado e de ganhos políticos a ele associados. Não se caracterizou como elemento fundamental a auto-consciência que os agentes têm de pertencerem a uma identidade social específica. Ficou a sensação de tentativas desordenadas que não logravam se impor, nem cultural, nem politicamente.

Como, então, entendê-las? Como explicar essas variações de definição de sentido, que se sobrepueram, sem encadear um processo ou uma discussão melhor amarrada? Ora, essa própria impossibilidade, por si só, era um evento bastante significativo, na mesma linha que o silêncio do informante ...

No início da pesquisa, céticos sobre a possibilidade da "produção cultural popular" - o que isso poderia ser? certamente qualquer coisa menos essa "essência" incomparável com a qual a fala de alguns militantes e estudiosos nos sufoca... - suponhamos que nossa questão central seria discutir como uma determinada dinâmica cultural "popular" poderia se viabilizar. Agora era: por que não?

As perspectivas que nos orientaram ao longo de nosso trabalho foram as seguintes:

Partimos da valorização da heterogeneidade interna às classes dominadas e da possibilidade de cortes verticais enfatizando as possíveis relações entre distintos setores ou segmentos sociais, conforme posição já adotada por Fernandes (1985, 1984). Acreditamos não estarem ainda dadas as condições ou possibilidades para a construção de sinais de auto-identificação u

nívocos e exclusivos para esse conjunto heterogêneo da população que compõe as classes populares em nossa sociedade.

Quanto a maneira como pensamos a questão da identidade social, nos reportamos à adotada por Zaluar (1985). A autora trabalha evitando dualismos rígidos, criticando oposições e exclusões absolutas entre categorias, e busca ordenar a complexidade e não simplificar o social (Geertz, 1978). Assim, temos uma perspectiva que explicita a tensão entre a homogeneização que nunca é completa e a diferenciação - cheia de obstáculos - interna, que abre espaço para as contradições, ambiguidades, lacunas e incoerências - algumas mais aparentes que reais - que pontuam o dia a dia [42]. Essa escolha, ao tratar a questão da identidade social como um processo pleno de refrações - ênfase portanto na dinâmica social, e não como uma tipologia minuciosa e estática - nos pareceu a melhor opção.

O campo nos forçou a substituir nossa questão. Quando um processo de construção de uma identidade social coletiva, que pretendia articular "produção cultural popular" e "comunidade" não se concretiza apesar dos esforços e empenho de três grupos voltados para tal, o que está acontecendo? O que isso nos ensina sobre dinâmica social?

Para pensarmos essa discussão, aproximando as práticas e iniciativas desenvolvidas pelos agentes no universo da pesquisa, optamos pelas colocações de Geertz (1978: 207/222) sobre a questão da política do significado, insistindo sobre o segundo termos da expressão.

Para Geertz temos estruturas conceituais que os indivi

duos utilizam para construir a sua experiência, sendo a política uma das principais arenas na qual tais estruturas se desenrolam publicamente (Geertz, 1978: 207/8), verificando como os grupos que dão suporte a essas idéias atuam, tentando institucionalizá-las, numa disputa que tenta construir uma comunidade a partir de uma situação inicial de fragmentação e diversidade (Geertz, 1978: 209/10), na tentativa de impor uma concepção particular de como as coisas são ou devem ser em sua essência e como, portanto, devem os homens agir (Geertz, 1978: 211).

Pensando a dimensão simbólica como o recurso mediante o qual a experiência humana se torna possível, tentando entender como cada grupo alcança a política que imagina (Geertz, 1978: 208), desenvolvemos uma reflexão sobre as tentativas de construção de uma "cultura popular" em nosso universo de pesquisa. Convém também explicitar que adotamos a reflexão metodológica de Geertz sobre o trabalho de campo do antropólogo [43].

Essa disputa em torno da política do significado nos permitiu justamente pensar a dupla dimensão do conceito de cultura ao verificarmos como um projeto de constituição de uma "comunidade" numa favela da zona sul do Rio de Janeiro - uma forma de mobilização de "trabalhadores pobres", conforme caracterização de Zaluar (1985) - e uma revalorização das "tradições populares" - definidas a partir da concepção particular de cada um do contexto se interpenetraram. Só que os desdobramentos observados foram diversos dos antevistos. O fenômeno a ser estudado manifestou-se não em sua versão de processo articulado, mas na de situação em que isso não foi possível.

No levantamento geral da favela, além desses três interlocutores, alguns artistas ou artesãos do lugar também foram contactados. Contudo, como pessoas sem preocupação, assumida como tal, de intervenção na esfera cultural para "revalorizar o popular", e articulada a uma proposta de constituição de uma "comunidade local", eles foram apenas mencionados em nosso texto. Ocasionalmente podiam estar ligados a algum dos três grupos, mas sua atuação ia no sentido de levantarmos outras questões que, embora interessantes, escapavam a nossa questão central.

O material coletado, dessa maneira, se remeteu à discussão dos problemas relativos à política do significado. Recuperamos os diversos aspectos relativos a uma mal sucedida disputa sobre a definição dos "popular" por parte de agentes que, num contexto de "trabalhadores pobres" estavam explicitamente preocupados com sua construção e com os desdobramentos que o uso dessa designação "popular" tinha no universo em questão.

Para tanto, selecionamos algumas festas ou eventos observados de dezembro de 1983 a outubro de 1984. Esses acontecimentos colocaram em evidência as principais questões que nos preocupavam e os aspectos relativos a sua organização e repercussão, seus eventuais sucessos e fracassos, seu conteúdo e as demandas de seus promotores e de seus participantes.

Se o quadro geral de nossas questões foi redefinido, se o que descobrimos para analisar não foi a construção de uma identidade social "popular", mas uma situação de crise de sentido, um curto-circuito simbólico, houve um ganho nessa passagem.

Por que não foi visto o popular sendo construído? Li-

mitações da percepção do autor? Essa construção é por demais pro
blemática? As características do universo de pesquisa tornavam
esses projetos impossíveis? Será que pelos três motivos?

O que se pode descobrir com essa experiência do fracas-
so ou, como querem alguns, comédia de erros, sucessão de mal en-
tendidos, que marcaram os acontecimentos observados no universo
da pesquisa?

Isto significa dizer que passamos a examinar o que fica
encoberto pelo sucesso dos processos de construção de uma identi-
dade social. Essas falhas e enganos, praticados por agentes so-
ciais, que se levam a sério e bem ou mal estão comprometidos com
o que fazem (Zaluar, 1985: 200), são apagados pela produ-
ção final de um sentido. É esse material, que normalmente desa-
parece ou é deixado de lado pela história oficial das vitórias,
que passamos a estudar.

Afinal, nós não temos duas vidas, uma para ensaiarmos e
outra para realizarmos corretamente nossos projetos. É tudo um
momento só. Aprender com o que aparentemente não funcionou pode
se revelar uma surpresa. É recuperar toda uma dimensão da dinâ-
mica social que usualmente não é percebida. É essa a nossa his-
tória e sua possível contribuição, caro leitor ... a crônica das
mal sucedidas tentativas e disputas realizadas em uma favela da
zona sul do Rio de Janeiro para criar sua versão do "popular" e
o que se pode tirar daí.

Formuladas nossas orientações, passemos agora para a ca
racterização de nosso universo de pesquisa - já em função de nos

sas questões - para, em seguida, com as festas e eventos que visavam a recuperação do "popular", retomar as nossas discussões sobre a política do significado em torno das disputas do "popular".

NOTAS

- [1] Cf. Magnani, 1984, págs. 21-2.
- [2] Cf. Macedo, 1985, pág. 307.
- [3] Em sua discussão sobre a possibilidade de uma comunidade vir a se constituir, Macedo (1985) trabalha, em termos metodológicos, a partir da seguinte posição:
- "O que pretendo levar em conta é que o bairro não é nenhum tipo de entidade com autonomia. Toda vez que se fala do bairro há o perigo imediato de reificação, de tomá-lo como algo que tem realidade em si mesmo. Evitar tal perigo requer que se explicita melhor o fato de que o bairro é uma dimensão da vida das pessoas, a qual é atravessada por diferentes redes de relações sociais. Quando se está tratando do bairro, é preciso ter presente que se trata de um cruzamento particular dos inúmeros cruzamentos que essas redes produzem. O trânsito e a transitoriedade definem, portanto, a dimensão em que o bairro se torna um fenômeno social.
- As redes de sociabilidade do bairro configuram-se em diversos níveis e por diferentes processos. Há, de um lado, aquelas que se desenrolam a nível estrito do bairro. Contam-se, entre essas, o circuito familiar, os laços de vizinhança, a CEB e outras instituições locais de igual natureza, como, por exemplo, a escola (de 1º grau) e os diretórios de partidos políticos. De outro lado, estão as redes de relacionamento que extrapolam o nível do bairro. Entre estas, situam-se a família e o parentesco ampliado, os vínculos de trabalho, a escola, a dimensão supra-local de certas instituições, entre elas, a própria CEB, e instituições externas ao bairro" Macedo, 1985, págs. 307-8.
- [4] Da Matta, 1981, cita a seguinte declaração de Malinowski:
- "Deter-se por um momento diante de um fato singular e estranho; deleitar-se com ele e ver sua singularidade aparente; olhá-lo como uma curiosidade e colecioná-lo no museu da própria memória ou num anedotário - essa atitude sempre me foi estranha e repugnante" Da Matta, 1981, pág. 145.
- [5] Cf. Cardoso, 1978, pág. 39.
- [6] A referência é ao texto "O Feiticeiro e sua Magia", no qual Lévi-Strauss (1975), discutindo a eficácia da ma-

gia - que implica em sua crença - relata a trajetória do incrédulo Quesalid à condição de bem sucedido xamã (págs. 202 a 206).

Inicialmente movido pelo intuito de desmascarar as práticas supostamente mágicas, nosso herói vai hesitando, cheio de dúvidas frente ao sucesso de curas que já não podia mais tranquilamente caracterizar como mistificação. Em confronto com outros xamãs, vai superando os desafios, obtendo resultados positivos onde os outros falharam. Assim, nessa sua "conversão" ao xamanismo, temos que:

"A atitude do começo se modificou, pois, sensivelmente: o negativismo radical do livre-pensador cedeu lugar a sentimentos mais matizados. Existem verdadeiros xamãs. E ele próprio?" Lévi-Strauss, 1975, pág. 206.

O que gostaríamos de ressaltar é o aspecto da dúvida, presente de forma cada vez mais marcada ao longo de sua trajetória. Não basta vencer os adversários, superar todas as etapas ou provas, ganhar fama e prestígio - aos quais está longe de ser indiferente ... - é preciso, também, que a experiência faça sentido:

"E eis aqui, pela primeira vez, nosso herói vacilante. Por poucas ilusões que tenha mantido até o presente acerca de sua técnica, ele encontrou uma ainda mais falsa, mais mistificadora, mais desonesta do que a sua. Pois ele, ao menos, dá qualquer coisa à sua clientela: ele lhe apresenta a doença sob uma forma visível e tangível, ao passo que os seus confrades estrangeiros não mostram absolutamente nada, e pretendem somente ter capturado o mal. É seu método obtem resultados, ao passo que o outro é vão. Assim, nosso herói se encontra às voltas com um problema que não é talvez sem equivalente no desenvolvimento da ciência moderna: dois sistemas, que se sabe serem igualmente inadequados, oferecem, entretanto, um em relação ao outro, um valor diferencial, e isto, ao mesmo tempo do ponto de vista lógico e do ponto de vista experimental. Em relação a qual sistema de referências se os julgamos? O dos fatos, onde eles se confundem, ou o seu próprio, onde tomam valores desiguais, teórica e praticamente

te?" Lévi-Strauss, 1975, pág. 204.

Caracterizar a postura de Quesalid como atípica, por oposição a de seus confrades, alegando que desde o início o "ganho" que Quesalid visava era de ordem lógica, é esquecer que nem os derrotados discutiam e se preocupavam apenas com suas perdas materiais - a infeliz história do velho xamã é bem clara - nem Quesalid, em sua progressiva "conversão", deixava de se preocupar com os dois aspectos.

- [7] Cf. Zaluar, 1986, pág. 110.
- [8] Cf. idem, pág. 119.
- [9] Cf. idem, págs. 119-20.
- [10] Cf. idem, págs. 120-1, (grifo do autor).
- [11] Cf. Arantes, 1981, págs. 17-8.
- [12] Cf. Bourdieu, 1974, pág. 113.
- [13] Cf. idem, págs. 143-4.
- [14] Cf. idem, pág. 144.
- [15] Cf. Durham, 1986, pág. 23.
- [16] Cf. idem, pág. 24.
- [17] Cf. Miliband, 1979, pág. 29.
- [18] Cf. idem, pág. 29.
- [19] Cf. idem, pág. 29.
- [20] Cf. Machado da Silva, 1985, pág. 6 (grifo do autor).
- [21] Cf. idem, págs. 16-7 (grifo do autor).
- [22] Cf. idem, pág. 18.

- [23] Cf. Brandão, 1982, pág. 30.
- [24] Cf. idem, págs. 104-5.
- [25] Cf. idem, pág. 105.
- [26] Cf. idem, pág. 43.
- [27] Cf. idem, pág. 56.
- [28] Cf. idem, págs. 40-1.
- [29] Cf. idem, págs. 89-90.
- [30] Cf. idem, pág. 90.
- [31] Cf. idem, pág. 101.
- [32] Cf. idem, págs. 101-2.
- [33] Cf. Brandão, 1980, pág. 15, (grifos do autor).
- [34] Cf. idem, pág. 16.
- [35] Cf. idem, pág. 31.
- [36] Cf. idem, pág. 79.
- [37] Cf. idem, pág. 121.
- [38] Cf. idem, pág. 298, (grifo do autor).
- [39] Cf. idem, pág. 300.
- [40] Cf. idem, págs. 300-1.
- [41] Cf. idem, pág. 301, (grifo do autor).
- [42] Segundo a autora:

"Toda identidade social constrói-se opondo-se a outras num caleidoscópico de identificações que ficam longe da idéia de identidade como algo igual a si mesmo, uno, completo e definitivo. A identidade do trabalhador, que é parte de um caleidoscópico de inúmeros arranjos possíveis, tem inúmeras refrações em torno de uma característica central" Zaluar, 1985: 87.

ou ainda

"Tampouco esta é rígica, única e definitiva: ela como outras identidades, permanece em processo de contínuos ajustamentos e reconstruções. Ela também se decompõe em subdivisões, ela se refrata em outras categorias vizinhas que acabam por contaminar seu próprio significado, ela se modifica com a experiência e permite a convivência de conotações contraditórias. O povo ainda se forma e nunca anula suas divisões internas" Zaluar, 1985: 219).

- [43] Ressaltando a concepção de Geertz do trabalho a ser feito pelo antropólogo, ao discutir o tipo de apropriação que ele faz do material coletado em campo. Se "to an ethnographer, sorting through the machinery of distant ideas, the shapes of knowledge are always ineluctably local, indivisible from their instruments and their encasements"(Geertz, 1983: 4), a compreensão do "ponto de vista do nativo" não envolve uma relação de empatia.

Assim temos que,

"Translation", here is not a simple recasting of others' ways of putting things in terms of our own ways of putting them (that is the kind in which things get lost), but displaying the logic of their ways of putting them in the locutions of ours; a conception which again brings it rather closer to what a critic does to illumine a poem than what an astronomer does to account for a star" Geertz, 1983: 10.

e ainda

"The ethnographer does not, and, in my opinion, largely cannot, perceive what his informants perceive. What he perceive and that uncertainly enough, is what they perceive "with" - or "by means of", or "through" ... or whatever the word should be. In the country of the blind, who are not as unobservant as they look, the one-eyed is not king, he is spectator" (Geertz, 1983: 58).

CAPÍTULO III - A CONSTRUÇÃO DO "POPULAR" EM VILA PARQUE

Neste capítulo delineamos o perfil do universo de pesquisa. Do levantamento das instituições, grupos e formas de organização de Vila Parque, destacamos, em função de nossa discussão, duas instituições e um grupo informal.

3.1 - Vila Parque

Vila Parque da Cidade é uma pequena favela localizada na zona sul do Rio de Janeiro, no bairro da Gávea. O espaço físico ocupado, pouco mais de 32.600 m², tem a forma aproximada de um trapézio. Na base está a Estrada Santa Marinha, um dos seus lados é dado pela Estrada da Gávea e o outro pelos limites do Parque da Cidade e os de algumas residências particulares, que também cercam a face oposta à base.

Sua história data dos últimos trinta anos, sendo que muitos dos seus antigos moradores ainda são encontrados entre os quase quatro mil habitantes, que incluem, além dos nascidos no Rio de Janeiro, um grande contingente de mineiros e nordestinos.

Dos relatos sobre o seu surgimento, soubemos que poucas famílias foram chegando, algumas residindo na Rocinha e, de noite - para burlar a vigilância dos guardas e também porque era a hora disponível -, iam construindo seus barracos no terreno entre a Estrada da Gávea e a Estrada Santa Marinha. Quando amanhecia, alguns casebres se somavam aos anteriores.

Constantemente, os barracos eram destruídos. Passaram, então, a colocar pessoas de idade, sobretudo senhoras, tomando conta deles, na esperança de que fossem respeitadas e, estando no barraco na hora de alguma investida, não fosse o mesmo derrubado. Um dos guardas era particularmente ativo em impedir as construções ou em expulsar os favelados. Portanto, suas folgas eram ansiosamente aguardadas.

Vila Parque conheceu um processo de expansão semelhante ao observado em outras favelas cariocas. As ameaças constantes de remoção, algumas bem mais reais do que outras, pontuaram sua existência. Tanto a nível de privações e problemas como a nível de pequenas vantagens, sua história não parece apresentar - pelo menos a partir das falas dos informantes - questões particularmente originais.

Informações preliminares haviam atribuído o surgimento da favela a barracos construídos por funcionários do Parque da Cidade e do Museu Histórico. Isto foi negado por entrevistas posteriores. A apropriação de terrenos por eles se remete a uma história.

Soubemos que um casarão colonial anexo ao prédio principal do Museu havia sido transformado em uma espécie de casa de cômodos, na qual cada família de funcionário ocupava um quarto. Após alguns anos de contenda, com a remoção judicialmente decretada, foi-lhes facultado a utilização de farto material de construção então disponível no Museu e algumas parcelas de terreno do Parque para resolverem seu problema de moradia. Esse acordo beneficiou apenas a esse grupo e a seus familiares mais

próximos - no caso, filhos que haviam até fixado residência em outro ponto da cidade.

Poucos favelados - menos de vinte - conseguiram colocação no Parque da Cidade e no Museu Histórico. Eles não chegam a dez por cento do total dos trabalhadores lá lotados. De acordo com dois informantes, um dos quais funcionário aposentado de Parques e Jardins, que chegou a exercer cargo de chefia no Parque da Cidade, a grande maioria dos funcionários sempre residiu longe, não tendo a favela surgido como desdobramento das relações de trabalho.

Uma ruptura na existência de Vila Parque da Cidade parece se localizar nos últimos três anos. Sobretudo em relação ao acesso a bens e serviços básicos, esse período tem sido marcado por uma série de conquistas. Há cerca de dois anos a questão da luz foi finalmente resolvida, o que implicou no cadastramento de todos os caminhos internos da favela, rebatizados como "alamedas" com nomes de flores-"parece até cemitério!", resmungava um de nossos informantes.

A questão da água e do esgoto está em fase de conclusão, pois toda canalização já está pronta, tendo iniciado seu funcionamento no final de novembro. Aliás, essa questão gerou uma polêmica, uma vez que as contas chegaram antes de ser a água ligada. A diretoria da Associação pediu aos moradores que as devolvessem para que ela pudesse tomar as providências devidas. Com o término do campo, não soubemos o desdobramento do caso.

Em relação ao serviço de transporte coletivos, embora alguns moradores ponderem que depois das 23 horas ele cesse, o local é razoavelmente servido, seja pela Estrada da Gávea, ou pela Rua Marquês de São Vicente. No referente à saúde, a Associação de Moradores vem tentando conseguir um posto médico para o local e, nesse meio tempo, procuram implementar um convênio com uma empresa que já trabalha com a população da Rocinha. No campo da educação, há um convênio entre ela e a Funabem para uma escola primária.

A preocupação fundamental tem sido a de resolver a questão da terra. A Associação de Moradores local vem encaminhando a luta nesse sentido e exerce um rígido controle em qualquer questão relativa à compra, venda ou negócio que envolva as moradias do local como autorização para obras incluindo ampliação e/ou melhorias.

Grande parte das construções de Vila Parque da Cidade já é de alvenaria, muitas das quais com dois pavimentos. O espaço físico ocupado pela favela é bastante restrito, implicando num crescimento vertical e até no aproveitamento de barrancos sobre a Estrada Santa Marinha. A maioria de suas ruas e caminhos internos, incluindo as escadarias, é pavimentada com cimento, restando apenas algumas zonas mais desfavorecidas que, com seus barracos de madeira, caminhos lamacentos e sujeira espalhada, lembram o tradicional aspecto das várias favelas do Rio.

Há um consenso geral que a substituição dos barracos de madeira por casas de alvenaria é um fato importante

para impedir tentativas de remoção. Esta atitude é particularmente incentivada pela atual diretoria da Associação de Moradores, em oposição à linha adotada pelas direções anteriores, que vetavam os projetos de transformação propostos pelos moradores.

Nas análises a respeito dos processos de mobilização e de organização de "comunidades" como sujeitos coletivos, a dimensão reivindicatória é objeto de considerações importantes, como as de Cardoso (1983), Jacobi (1980) e Machado da Silva e Ziccardi (1983). Sobretudo quando se alerta para a questão específica da mudança qualitativa ao se transformar a vivência da privação, da situação de expropriação, em uma questão social, passando de constatação de necessidades à reivindicação enquanto um problema social. No caso de Vila Parque, este processo apresenta alguns elementos importantes. A favela, que obteve alguns sucessos reais expressivos, podendo exibir concretamente suas vitórias, não parece ter podido tirar desdobramentos delas.

É importante enfatizar que Vila Parque enquanto uma totalidade existe para encaminhar demandas, mas não se reinstaura uma continuidade. Os ganhos concretos a nível de acesso a bens e a prestações de serviço não só não se desdobram para construir uma coesão interna, uma "comunidade" organizada, como também acabam por implicar na ameaça concreta de expulsão para os que não podem arcar com os custos que essas melhorias acarretam (despesas, taxas, impostos e contribuições variadas).

Podemos até verificar incipientes temores de uma desmobilização geral dos moradores após a questão da terra ser resol-

vida. Os sucessos obtidos não significaram o desenvolvimento de um "espírito comunitário", sendo comum o tipo de queixa relativa à pouca ou nenhuma participação dos moradores nos assuntos coletivos cotidianos, críticas essas que não surgem apenas na diretoria da Associação de Moradores, mas correm como senso comum do lugar.

Além da dimensão reivindicatória propriamente dita, temos uma outra caracterizada como simbólica por Cardoso (1983). Correlato à mobilização para resolução de carências infra-estruturais há todo um processo de ritualização - elemento de constituição de uma identidade coletiva - que forma e expressa uma coesão e solidariedade internas.

Nesse sentido, as festas, o lazer, as atividades culturais no sentido mais amplo, apresentam-se como possibilidades complementares de se conseguir a identidade de comunidade. Por parte da Associação de Moradores esse lado expressivo, eminentemente simbólico, vem sendo caracterizado por uma marcada disputa entre a atual diretoria da Associação, alguns grupos de moradores de Vila Parque - que já foram de diretorias passadas ou são seus aliados - e agências externas à favela - que serão caracterizados mais abaixo.

Estamos trabalhando com um determinado processo, no qual alguns agentes competem entre si tentando obter uma posição dominante como representantes da "comunidade", espaço este sendo dado pela dinâmica da tensão aí instaurada e pelo apoio objetivo junto à clientela consumidora de seus serviços culturais.

Retomando a caracterização do universo, os moradores de Vila Parque tentam superar sua situação de favelados, se definindo como moradores de uma "vila", de um "bairro" ou de uma "comunidade". Essa ambiguidade levou sua Associação de Moradores a se filiar em primeiro lugar à FAMERJ - órgão dos moradores e amigos de bairro - e, depois, à FAFERJ - órgão representativo das favelas.

Na realidade, seus habitantes partilham várias características que marcam grande parte dos moradores da zona sul do Rio de Janeiro - guardadas as devidas proporções. A nível ideológico, as formulações dominantes estão presentes de maneira clara. Há momentos em que, de forma não muito velada, surgem acusações de tentativas de superação da condição de favelado por adoção de atitudes ou elementos de um ideário das camadas superiores, tentando resolver simbolicamente seus problemas, reduzindo-os a uma questão de estilo de vida.

Certo é que tais acusações internas parecem adquirir um novo sentido com a possibilidade de resolução do problema da terra. Uma vez "dono" de seu terreno, tendo incorporado toda uma postura individualista e tentando negar, simbolicamente, sua condição de dominado, a possibilidade de Vila Parque vir a ser, para os seus moradores, uma "comunidade" parece se esvaziar. Assim a necessidade de ocupação da dimensão simbólica, como um campo de disputa pelo poder, adquire sentido bem evidente ao lado das outras frentes a serem conquistadas.

Como levantamos inicialmente, a produção cultural em Vila Parque da Cidade utiliza materiais e formulações que não são

exclusivos dos favelados locais. Desta forma, temos um amálgama de várias contribuições possíveis, que vão sendo redefinidas e re combinadas em função da apropriação de que são objeto. Certo é que todo grupo não assimila tudo que vai encontrando, como assinala Gluckman (1970), que uma submissão político-econômica não implica necessariamente no desaparecimento de um projeto cultural diverso, como enfatiza Da Matta (1981) e que toda incorporação implica, em algum nível, numa invenção, como vários autores da escola de "Cultura e Personalidade" ponderaram.

Essa colcha de retalhos, como tantas vezes as "manifestações culturais populares" são pensadas, não assume sua importância em função de uma coerência interna inatacável, de uma pureza e de uma autenticidade inquestionáveis - ver em especial as considerações de Douglas (1976) e Leach (1976) sobre isso - mas sim porque:

"Nesse sentido, fazer teatro, música, poesia ou qualquer outra modalidade de arte é construir, com cacos e fragmentos, um espelho onde transparece, com as suas roupagens identificadoras particulares, e concretas, o que é mais abstrato e geral num grupo humano, ou seja, a sua organização, que é condição e modo de sua participação na produção da sociedade. Esse é, a meu ver, o sentido mais profundo da cultura, "popular" ou outra" [1].

Em relação aos dados sobre a população economicamente ativa, nossas informações nos permitem situar a média de rendimentos entre um e dois salários mínimos. Vários de seus habitantes trabalham próximo às suas residências, seja na PUC/RJ, no Jôquei Club, na Rede Globo e em outras firmas e estabelecimentos na zona sul do Rio de Janeiro. Podemos ainda observar

um número expressivo de desempregados, se ocupando de biscates como pedreiros ou executando outros serviços na construção civil.

Além das ligações mais imediatas, como as fornecidas pelo mercado de trabalho, pela frequência nas escolas públicas nas redondezas, pelo impacto dos veículos de comunicação, pelo participar da vida cotidiana da zona sul do Rio de Janeiro, esta favela conta com um grande número de agências públicas e privadas, religiosas ou leigas, antigas ou recentes, que tentam exercer alguma influência no local [2].

Nesse quadro geral das instituições, grupos e formas de organização, destacamos, por razões de nossa pesquisa:

1. O Museu da Cidade, a instituição mais antiga, anterior à própria existência da favela;

2. A Associação de Moradores, cujos movimentos iniciais para sua constituição datam do final dos anos 50, e;

3. um grupo informal que gravita em torno da "Diretoria do Samba", ligado à ex-diretores da Associação de Moradores, em oposição aos atuais.

Os três acima mencionados estão, de maneiras diferentes, preocupados com a recuperação das "tradições populares", vistas como a expressão autêntica, porém desprestigiada, da "comunidade local". Competem entre si num espaço criado por esse jogo de forças numa tensão que pode incluir, eventualmente, outras instituições presentes em Vila Parque, evidenciando mútuas interferências, penetrações e superposições.

Além da remissão à preocupação com "tradições populares", há vários traços comuns em seus projetos e intervenções. Todos trabalham como se a "comunidade" fosse um dado anterior, cada um deles se colocando como o intérprete privilegiado de uma realidade que os antecede e que não logrou encontrar seu porta-voz credenciado. A unidade é vista como ponto de partida e não como objeto de um jogo político que se reproduz ou se rompe de acordo com as iniciativas e interesses em questão.

A conquista das crianças e dos jovens é o principal alvo deles. Como estratégia, todos os grupos e instituições atuando em Vila Parque tentam se viabilizar por aí. Do ponto de pregação da Igreja Batista da Gávea, com sua escolinha dominical, até o Museu do Brincar, criado pela equipe do Museu da Cidade, eles partem para envolvê-los e, dessa base, chegar aos adultos.

Outras características comuns ficarão explicitadas ao apresentarmos e discutirmos os três interlocutores que nos interessam.

3.2 - O Museu Histórico da Cidade

O "Museu Histórico da Cidade", fundado em 11 de julho de 1934, é vinculado à Secretaria Estadual de Cultura e, mais diretamente, à FUNARJ. Seu diretor é nomeado pelo governador do Estado do Rio de Janeiro.

A partir de 1948, sua sede passou a ser na Estrada Santa Marinha s/nº, Parque da Cidade. Trata-se de uma esplêndida

casa, que já foi residência particular, situada no alto de um grande e bem tratado Parque - administrativamente, sob a responsabilidade do Departamento de Parques e Jardins.

A equipe do Museu se compõe de vinte e um membros, assim distribuídos:

a) Pessoal Técnico: nove (dois museólogos e mais sete professores, estes últimos incluindo historiadores, graduados em ciências sociais, professoras de primeiro e segundo grau lotadas no Museu);

b) Funcionários: doze (guardas de salas, vigias e trabalhadores em geral).

Fora o apoio e a subvenção do Estado, o Museu da Cidade conta ainda com a "Associação dos Amigos do Museu da Cidade", entidade civil sem fins lucrativos. Essa Associação tem uma diretoria composta pelo Presidente, Vice-Presidente - pelo estatuto dessa entidade, o diretor do Museu é automaticamente o seu Vice-Presidente - Secretário e Tesoureiro. Há também um conselho fiscal com três membros.

Concretamente, o auxílio da Associação - presidida por um conhecido antiquário - se revelou providenciando a restauração da pinacoteca, a substituição do assoalho e de toda a fiação elétrica da sede do Museu, a doação de livros e de objetos de arte, a colocação de um forro contra cupins, o financiamento de todo o material de consumo da secretaria do Museu, e a promoção de cursos e exposições. Nesses últimos dois anos, o trabalho conjunto com o Museu tem se revelado difícil. Com uma nova

direção a partir da mudança de governo, o Museu procurou estabelecer outras ênfases e prioridades para seu trabalho.

A primeira discussão parece ter surgido com uma proposta do novo diretor de fazer uma exposição de fotografias das favelas do Rio de Janeiro no primeiro piso do Museu, removendo todos os seus móveis e peças para outra parte do prédio. A Associação discordava, alegando que poderia ser usado outro espaço para a exposição.

Em seguida, a Associação pretendia recuperar o casarão colonial ao lado da sede para transformá-lo na biblioteca e na pinacoteca do Museu. A direção não concordou e apresentou seu projeto para o "Museu do Brincar" - que será comentado mais adiante.

O Museu fez um pedido de material de escritório que a Associação julgou exorbitante, muito além de suas possibilidades de financiamento. Em suma, uma série de discordâncias pontuaram o relacionamento entre a direção do Museu e a da Associação desde meados de 1983.

Internamente ao Museu ocorreu um grande remanejamento de pessoal, sendo algumas museólogas - inclusive a antiga diretora do Museu - transferidas para outras instituições da FUNARJ. Embora nos tenha sido dito que cada nova diretoria imprime uma marca distinta, parece que o remanejamento interno pelo qual a instituição passou revela uma postura muito diferente das mantidas anteriormente, sobretudo a nível ideológico.

Um de nossos informantes, membro da Associação de Ami-

gos do Museu, comentou que era desejo do novo diretor "tirar o ar europeu do Museu" e abrir espaço para as manifestações culturais dos grupos dominados. Nessa mudança, os museólogos parecem ter sido os alvos principais.

Do ponto de vista dos novos funcionários afinados com a atual direção do Museu da Cidade, desde julho de 1983 a instituição vem tentando uma política cultural de valorização das "tradições populares". Contra a visão dominante do que seja cultura, quer recuperar as manifestações artístico-culturais dos setores "populares".

O novo diretor é um historiador, autor de livros sobre racismo e com militância política ligada a essa discussão. Com o advento do novo Governador do Estado do Rio, cuja plataforma incluía a preocupação com grupos minoritários, étnicos ou não, houve uma demanda por sua participação, quando, então, passaram a adquirir uma representação oficial seja através da estrutura partidária, seja através dos organismos à disposição do governo. Embora seja tentador para nós discutir o teor ou a importância dessa participação, os limites do presente trabalho nos impedem

Retomando, nessa nova perspectiva, a instituição procurou uma maior aproximação com os moradores de Vila Parque. Funcionários do Museu contactaram a Associação de Moradores e levaram sua proposta à apreciação da "comunidade". Nesse momento surgiram as divergências.

O Museu pretendia recuperar o sobrado colonial, anexo a seu prédio principal, para a criação de um "Museu do Brincar".

Essa iniciativa visava preservar a memória das atividades lúdico-infantis, permitindo à criança desenvolver seu potencial escapando, assim, das influências de uma "cultura de massa" que, via canais de comunicação, fábricas de brinquedo e instituições educacionais, a tolhia.

A "comunidade" via Associação de Moradores pedia que o sobrado fosse transformado numa escola de artes, uma coisa prática, voltada para a formação profissional, para ajudar a ganhar a vida. A equipe do Museu reagiu à contraproposta, enfatizando sua intenção de manter o "Museu do Brincar" como uma atividade informal que deveria recuperar o passado de brincadeiras "autenticamente populares".

Os encontros com os diretores da Associação tornaram-se intermitentes à medida que o impasse se agravava. Nesse meio tempo, "procurando detectar mais a fundo as necessidades da comunidade", uma equipe, composta por duas funcionárias do Museu e mais um morador de Vila Parque, esboçou um questionário e aplicou-o na favela. Da análise das respostas obtidas, passou a considerar que a imagem fornecida pela Associação era equivocada. Começou então a desenvolver uma prática de trabalho independente, contactando individualmente moradores e os encarregando de divulgarem os eventos que passou a realizar.

Assim, em julho tivemos uma colônia de férias, em agosto foi planejada uma exibição de capoeira e atividades plásticas sobre o tema - desmarcada, acabou não se realizando - em setembro um "Baile da independência" com teatro, banda de música, bateria mirim de Escola de Samba e dança, em outubro pretendia

uma festa com "bonequeiros" (construtores de bonecos) ou montar um circo, sem que fosse possível realizar um ou outro; em novembro tivemos uma oficina literária. Exceto na colônia de férias, a participação de crianças de Vila Parque foi inexpressiva.

Uma das questões que se coloca é saber se essas atividades mensais compõem um quadro coerente, se combinando em função de certos critérios. Em termos de dimensão simbólica se temos uma unidade ritual, trabalhando com a articulação de certas concepções básicas sobre cultura e cultura "popular" em diferentes momentos simbólicos, que seriam sucessivas transformações metafóricas uns dos outros, havendo uma espécie de gramática que permitiria entender essas articulações. Caso contrário, verificar se, não havendo essa unidade ritual, temos apenas iniciativas aleatórias para preencher uma programação mensal. Existe um conjunto de práticas de recuperação de "tradições populares" ou apenas um projeto que não pode se viabilizar e, nesse caso, porque não?

Cumpramos ressaltar que a iniciativa do Museu da Cidade está coerente com uma política de Museus, pelo menos no Rio de Janeiro. Outras instituições desse tipo também estão preocupadas em abrir um espaço maior para a dita "participação popular" e para a valorização de suas manifestações. Não sabemos quais são os critérios, além dos já mencionados, que orientam essa demanda por participação popular e a valorização das iniciativas culturais desses segmentos. Sabemos apenas que essa orientação não é nova, não podendo ser creditada ao atual governo estadual em caráter exclusivo. Outras iniciativas desse tipo datam de

governos anteriores e os vários executantes, programadores e promotores dessas atividades culturais parecem ter nível próprio de entendimento que permite combinar as suas diferentes contribuições, atravessando sucessivas mudanças de governo estadual (três partidos diferentes nos últimos dez anos) e os diferentes níveis da administração pública (federal, estadual e municipal).

3.3 - A Associação de Moradores

A "Associação de Moradores Pró-Melhoramentos de Vila Parque da Cidade" foi fundada oficialmente em 29 de abril de 1964. Segundo alguns informantes, desde o final da década de 50 havia uma mobilização no sentido de constituição de uma associação e da construção de sua sede. As providências junto ao Registro Civil de Pessoas Jurídicas para oficializar seus atos constitutivos se ultimaram em 24 de maio de 1967.

Os Estatutos, que estão em vigor até hoje - apesar das críticas da diretoria -, foram assinados pelos setenta sócios fundadores e entre suas determinações está a de só conceder direito de voto (eleger e ser eleito) aos donos de casas no local. Na ausência de um desses "proprietários", apenas os filhos maiores de vinte e um anos podem representá-los, o que quase impediu que o Secretário da atual diretoria fosse eleito. Não fosse pela intervenção do representante da Fundação Leão XIII, ele estaria alijado da disputa. A partir desse corte étário, não é de se admirar que os jovens do local não vejam a Associação de Moradores como uma mediação favorável.

A Associação já teve duas sedes. A primeira um peque-

no barracão de madeira, ficava numa região "no alto" [3] da favela, denominada "Pernambuco". A segunda é um prédio de alvenaria, resultado do esforço de um mutirão que durou anos, e que está em vias de ganhar um terceiro andar.

Esse prédio na Estrada Santa Marinha nº 59, fazendo esquina com a Alameda dos Girassóis, fica em um dos pontos centrais de Vila Parque, local de encontros e uma das passagens mais usadas na favela. Compõe junto com as duas biroskas próximas e um pequeno espaço existente entre elas - usado para jogos, ponto de festas, pequenas prestações de serviços - uma espécie de núcleo, similar a uma praça. As paredes da Associação e dos bares são usadas para se afixar cartazes com os mais variados avisos e reivindicações.

As diretorias da Associação tem mandado por dois anos e são compostas por doze membros, entre Presidente, Vice-Presidente, 1º Secretário, 2º Secretário, 1º Tesoureiro, 2º Tesoureiro, Procurador, Diretor Social e outros diretores. Tradicionalmente, há sempre duas chapas disputando a eleição, embora sempre se argumente o quão difícil é encontrar pessoas interessadas em participar do processo.

A diretoria (exercício maio 1983/maio 1985 e que acabou sendo prorrogado até 1986) vem tentando desenvolver um projeto cultural próprio capaz de atuar como força de coesão na "comunidade" local. Primeiro, empenhou-se num trabalho com a Fundação Américo Viveiros/Ação Comunitária do Brasil - vide nota 2 - em convênio com a FUNABEM, para promoverem melhorias físicas na favela e mobilizarem culturalmente seus habitantes, a-

través de uma escola.

A proposta se revelou inviável, do ponto de vista da Associação, que acusou a FAV/ACB de tentar o controle exclusivo das verbas, de utilizar a favela como campo de treinamento de estagiários e de não estar nem um pouco dispostas a ouvir as demandas da comunidade.

Esse fracasso resultou, inclusive, numa desmobilização para a comunidade local. Alguns diretores responsabilizaram a FAV/ACB por um descrédito duradouro para atividades de participação comunitária. Desse modo, a diretoria da Associação passou a tentar trabalhar sozinha. Os contactos posteriores com o Museu da Cidade serviram para confirmar essa postura. Estão "cansados de levar na cabeça". Visto que "os interesses deles são diferentes dos nossos", a possibilidade de trabalho conjunto com não-favelados parece cada vez mais remota. Essa posição tem, inclusive, levantado alguns problemas relativos à presença de pesquisadores.

As relações entre a Associação de Moradores e o Museu da Cidade se revelaram bastante insatisfatórias do ponto de vista de ambas. Após ter sido contactada pela instituição governamental para participar de um "projeto cultural popular" que deveria promover uma integração entre elas, a Associação destacou dois diretores para participarem dos encontros.

Da avaliação deles, esses encontros - grandes reuniões com especialistas de todos os tipos e calibres - eram desprovidos de um eixo orientador. Havia uma falta de objetividade mui-

to grande. Atribuíam ao diretor do Museu um desejo de marcar sua gestão com um projeto seu, em contraste com tudo que havia sido feito até então. Só que não viam a menor condição de algo concreto se viabilizar, face a ausência de referenciais.

A liderança da iniciativa era disputada com afinco, pois um parente do Vice-Governador do Estado também atuava nesses encontros, ora tentando ser uma mediação entre os favelados e a direção do Museu, ora se entendendo diretamente com a chefia do Museu para deliberarem sobre esse novo "projeto cultural popular".

Os diretores da Associação sentiam que sua participação era puramente formal. Suas sugestões não eram acatadas, embora alguns funcionários antigos do Museu, que mais tarde tiveram até que se afastar, dessem razão a eles, ponderando junto ao diretor que as idéias apresentadas eram importantes e que, afinal, eles deveriam ser ouvidos.

Os membros da associação criticavam também certas medidas tomadas para a realização de atividades culturais. Não havia uma preocupação em aproveitarem o pessoal de Vila Parque, preferindo contratarem grupos de fora, como os de teatro. Além do que, quando, circunstancialmente, resolviam incorporar alguém da favela, era na base do voluntariado. "Para fora era dinheiro, para dentro jogavam esse papo de 'comunidade'", sintetizava um de nossos informantes.

Apesar das discordâncias, eram instados a permanecer no projeto, pois senão o Museu iria começar uma série de atividades culturais sem a participação deles, mobilizando toda a "comunida-

de"de Vila Parque. Partindo do princípio que até para a Associação era difícil mobilizar a favela, os diretores não levaram a sério o aviso. O tempo tem demonstrado, segundo eles, que estavam cobertos de razão. Quando há alguns favelados nos eventos do Museu, eles vêm da Rocinha ...

Com relação ao prédio da Associação, o espaço da sede é usado para reuniões de diretoria, o atendimento a moradores e atividades endossadas pela Associação. Estas últimas consistem em tentar manter uma escola com professoras e alunos de Vila Parque - com os restos de uma verba da FUNABEM, que está acabando e não há possibilidade para um convênio futuro - para a qual é difícil conseguir tanto docentes quanto discentes; na creche que acaba se confundindo com a escola; nos cursos de tapeçaria, bordado, manicure e dança. A dificuldade em obter professoras para a escola, não surpreende, afinal a verba destinada à sua remuneração mensal, de acordo com o orçamento aprovado pelo convênio, é de Cr\$ 35.000,00 [4].

A ocupação do prédio da Associação se revela objeto de críticas por parte de vários moradores, pois a sede permanece vazia grande parte do tempo, quando poderia ser apropriada para festas, reuniões, cursos e atividades que a "comunidade" ou que grupos de moradores julgassem oportunos e/ou necessários. O uso das instalações, a definição simbólica do espaço parece ser um primeiro ponto de discussão intra-diretoria e entre a diretoria e alguns grupos locais.

A esse respeito, aliás, durante o mês de outubro e início de novembro, os jovens do lugar conseguiram que a diretoria

aceitasse, a título de experiência e quinzenalmente, a utilização do salão da associação - que eles pintaram e decoraram - para nas noites de sábado "levarem um som". Embora alguns diretores estivessem reticentes, outros até mais imediatamente preocupados com uma recuperação das "tradições populares", reconhecendo que a discoteque "Scandalou's" era exatamente o oposto do tipo de manifestação por eles desejado, acharam que não era justo opor resistência.

Após três sábados de "som", numa reunião de Associação aberta a todos para a discussão da questão da água, já que o técnico da CEDAE não compareceu, um grupo de vizinhos do prédio da associação, que já tinha reclamado do barulho das festas, levantando acusações sobre comportamentos indevidos, uso de "fumo" e outras coisas mais, conseguiu o fechamento da "Scandalou's".

Por sinal, esse tipo de acusação não é novo. Ele é sempre repetido quando se indaga sobre o samba na favela. "Acabaram com o samba" é a frase mais ouvida. As culpas são democraticamente espalhadas por todos. Alguns alegam que há moradores que são contra qualquer festa, sempre prontos a argumentar que elas dão problemas e o repertório comum de acusações de bebida, "fumo", briga, tiro e sexo é prontamente desfiado. Outros responsabilizam a atual diretoria que se nega a dar qualquer auxílio e que nem guardar os instrumentos de percussão na sede deixou. Há queixas também quanto à juventude do lugar, "que não quer nada". Simplificando, outros dizem que sem "comunidade" não há samba.

No que tange ao projeto de revalorização das "manifestações populares" por parte da diretoria, há o desejo de recuperar as festas de natal e as juninas. Essas últimas incluíam jogos, provas de atletismo, danças e comidas para uma população que se espalhava pela favela, pela Estrada Santa Marinha e pelo terreno do colégio das freiras. Há falas de apoio aos artistas locais, como compositores e grupos de teatro - fomos informados que, por falta de incentivo, mais de seis grupos de teatro que surgiram em Vila Parque não puderam se manter - se somando à ambição de grandes festas comunitárias nas quais Vila Parque como um todo trabalharia.

O fato é que a "busca das tradições perdidas" é o referencial básico para as avaliações culturais que nos foram fornecidas. Quanto ao conteúdo, temos uma negação dessa "outra cultura" que não é a deles e que domina seu cotidiano. Em que pese o maniqueísmo, há um empenho em construir uma outra identidade cultural, um esforço para estabelecer as separações e distinções vistas como pertinentes, numa situação de competição com outros grupos.

3.4 - A "Diretoria do Samba"

A "Diretoria do Samba" é um grupo bastante fluído. O samba está praticamente parado, ou em compasso de espera, como a sua cíclica história em Vila Parque sugere.

Há cerca de vinte e cinco anos atrás, um grupo de parentes, contra-parentes e amigos fundou o primeiro bloco do lu-

gar, desativado pouco depois. Transcorrido um lapso de tempo razoável, surgiu um segundo, o "Bloco da Lata" - como não tinham dinheiro para comprar os instrumentos, utilizaram as latas, daí o nome. Tendo também se dissolvido, após um novo intervalo, uma terceira mobilização foi tomando forma e resultou, em 1978-9, na criação de um novo bloco, o "Vila Parque".

Este chegou a ter uma certa repercussão no local. Foi aberto um "livro de ouro" para contribuições e o empenho das diretorias anuais surtiu efeito. Uma licença foi pedida e obtida junto ao Estado para ensaiar com dia e hora marcados. Nos anos de 1980-81-82 o bloco chegou a ter mais de trinta peças de boa qualidade - "de couro" como um dos percussionistas orgulhosamente declarava - além de alegorias de mão desenhadas por um dos seus integrantes, que as copiava das grandes escolas de samba. O "Vila Parque" ensaiava debaixo do prédio da associação, vendendo comida e bebida para cobrir seus custos. Disputaram um concurso de blocos na Rua Lopes Quintas (no Jardim Botânico) e se sagraram vencedores.

Tudo isso, porém, não impediu que ele também terminasse. Além das causas comumente alegadas, em alguns momentos se explicitava que as relações no interior do bloco começaram a sofrer o impacto de tentativas de monetarização. Alguns músicos, sobretudo os mais jovens, só chegavam nos ensaios depois da meia-noite, e achavam que podiam cobrar para tocar, tentando se colocar como profissionais. Na opinião dos mais velhos, estavam confundindo um modesto bloco com uma grande escola de samba, que pode se permitir a tanto.

Em relação ao samba, assim como em outras esferas da vida em Vila Parque, há a presença da Rocinha. Próxima demais, essa grande favela esvazia sua vizinha. Alguns de nossos informantes colocavam que o samba da Rocinha - citavam três blocos - assim como suas biroscas eram muito frequentados pelos moradores de Vila Parque, ficando remota a possibilidade de um quarto bloco surgir.

Com o samba desativado, passaram a guardar os instrumentos na Associação de Moradores, até que a atual Presidente pediu a sala que eles ocupavam para fazer um refeitório para as crianças. Tiveram então de entregar a sala - na qual nada foi feito - e colocaram os instrumentos nos fundos do bar de um amigo. Atualmente, os instrumentos, ou o que sobra deles, se encontram guardados no Museu da Cidade.

Há um ano recomeçaram a agitar de novo o samba, e a FAV cedeu sua quadra de esportes - que foi construída com o auxílio dos moradores de Vila Parque - para ensaios no final de semana. De acordo com as informações obtidas junto à FAV, foi uma concessão motivada por uma política de boa vizinhança. Em janeiro de 1984 houve um primeiro ensaio geral num sábado à noite na Estrada Santa Marinha. Ocorreu uma disputa com alguns diretores da Associação de moradores que se negavam a acender as luzes em torno do prédio da sede para que o lugar ficasse iluminado. Após uma boa hora e meia de discussão, o impasse foi resolvido a favor do ensaio.

Nas conversas a animação era muita, os homens discutindo os devidos "atributos" de duas moças, candidatas em potencial ao lugar de porta-estandarte, e um "angu amigo" sendo vendido pa

ra anagariar fundos. Mas também essa foi a única mobilização geral, não teve desdobramento algum e nenhum bloco saiu circulando pela favela no período de carnaval, para o imenso agrado do Pastor da Assembléia de Deus, que até fechava seu templo nessas ocasiões.

Esse pessoal mais envolvido com blocos, que acabou sendo denominado genericamente "Diretoria do Samba", goza de prestígio por serem os depositários de uma das "tradições" mais "anti-gas" e "autênticas" do lugar. Eles tem muito trânsito com os integrantes da antiga diretoria da Associação, grupo esse que foi derrotado por apenas dois votos em 1983 e que planeja entrar com nova chapa na eleição prevista para maio de 1985, reassumindo o controle da Associação de Moradores. Nesse sentido, o apoio ao samba, às "tradições", aparece como um trunfo político lançado nos momentos oportunos do jogo. Do samba abre-se toda uma vertente, que engloba o espaço das "biroscas" e o dos laços sociais mais informais, o que se convencionou chamar de "pedaço"^[5].

Além desses três grupos, há uma série de moradores de Vila Parque envolvidos - por questões de inserção profissional ou por lazer - com atividades que seriam classificadas como "artís-ticas" ou "culturais" por qualquer dos três interlocutores.

No trabalho desenvolvido pela "Diretoria do Samba" havia uma participação destes moradores. Fosse através de desenhos de alegorias, da fabricação de objetos vários, ou da música e letra dos sambas, eles marcavam sua presença. Com a desmobilização do samba, a possibilidade de participação num projeto coletivo desapareceu. Como passam ao largo das iniciativas do Museu

e da Associação, ficaram relegados a situação de isolamento.

Se por um lado o Museu parece desconhecer a maioria desses artistas do local - exceto um violeiro de quem ainda falaremos - o pessoal da Associação os conhece mas igualmente não os envolve em seu trabalho. Alegam que não seria justo pedir a sua colaboração gratuita ou então que eles mesmos se encarregam de levantar essa questão. Evidencia-se o problema da monetarização dessas relações - que já atravessou o samba - na qual a atividade cultural se dá tendo em vista a produção final de uma mercadoria e não como uma atividade em si.

Em relação a esses artistas, a partir de conversas nas biroscas e de encontros que possibilitaram entrevistas mais ou menos longas, por depoimentos ou por referências a determinadas pessoas com as quais gostavam de estabelecer comparações, um levantamento foi feito.

Temos pessoas com experiências muito diversificadas, em termos de ocupação, de tempo de prática ou de envolvimento. Por exemplo, dois se ocupam com trabalhos em couro, confeccionando desde cigarrerias a peças para móveis e painéis em couro lavrado. Alguns utilizam madeira e tivemos acesso aos trabalhos de um deles que, no momento desempregado, se ocupa de biscates na construção civil. Esses objetos iam de santos "primitivos" a esculturas não figurativas, utilizando troncos secos polidos em combinação com outros pedaços de madeiras talhadas pelo artista.

Outros fazem desenhos ou pinturas. Há um que executa "trabalhos em papel", objeto de referências sempre elogiosas, mas que nunca pudemos contactar ou ter acesso a alguma peça sua. As

informações são de que trabalha para uma emissora de televisão, sendo muito ocupado e tendo muito claro o valor de seu trabalho. Ele é apontado como exemplo, nunca tendo ficado explícito se os elogios se dirigiam à sua criação no plano artístico ou a sua capacidade de comercializá-la.

Em relação a todos eles - adultos - se essa ocupação for trabalho "com carteira assinada", tudo bem. Caso não, sobretudo a nível do universo familiar, são considerados desocupados. Desse modo, ou é um emprego fixo, devidamente registrado-alguma oficina ou loja que trabalhe com artesanato - ou é um lazer paralelo ao trabalho. O artesão autônomo é visto ou como uma impossibilidade ou como um desocupado.

Os mais jovens estão basicamente ligados a efêmeros grupos de teatro que surgem estimulados por algumas atividades escolares-um grupo resultou de uma peça no "André Maurois" -, por algum encontro de cunho confessional -no colégio das freiras sobretudo - ou por alguma festa de encerramento de um dos cursos da FAV. Até agora, o aproveitamento destes grupos se revela bastante remoto em Vila Parque.

A diretoria da Associação, com todas suas preocupações com a recuperação da cultura "popular", por oposição à "outra" dominante, é muito reticente em suas relações com esses grupos. Ceder espaço da sede para ensaios é uma discussão sujeita a mil peripécias.

Apenas uma aula de dança, já tradicionalmente realizada na associação, e um curso de artes marciais, também benefici

ado pela inércia de uma antiguidade relativa, escapam.

Assistimos a uma discussão entre diretores da Associação e um desses grupos de teatro. A questão era saber se se poderiam usar o prédio para ensaiarem, se comprometendo a dar um espetáculo de natal para a Associação. Os diretores colocavam que era necessário conhecer o "teor" da peça para averiguarem se ela era compatível com o "pessoal daqui". Os diretores agiam como se tivessem de escolher, entre várias atrações, a melhor ou a mais ajustada a seus projetos, quando a situação, de fato, era a inexistência de qualquer alternativa com a qual pudessem contar para realizarem sua festa de natal.

NOTAS

- [1] Cf. Arantes, 1981, pág. 78.
- [2] Estas instituições se colocam como prestadoras de serviços, sobretudo educacionais e/ou culturais no sentido mais abrangente. Todas elas procuram uma "comunidade" com a qual dialogar, buscando, algumas vezes, outros interlocutores que não a Associação de Moradores, vista como rival, ex-aliada, ou desautorizada in limine. A maioria das principais instituições que procuram intervir em Vila Parque está voltada para projetos educacionais. Na medida em que não estão preocupadas com as questões sobre as "manifestações culturais populares", assinalaremos sua existência. A região da Gávea é razoavelmente bem servida - sobretudo em comparação com as outras áreas da cidade - de escolas públicas. Essas atendem à população do bairro, mais a das favelas da Rocinha, do Vidigal e de Vila Parque. Desse modo, seja no "André Maurois", seja na "Oscar Tenório", encontramos crianças e adolescentes de Vila Parque estudando na rede oficial de ensino. Além dela, temos uma oferta por parte da iniciativa privada que vai do jardim de infância aos cursos profissionalizantes. Há ainda a reivindicação da Associação de Moradores de uma escola orientada e dirigida de fato por eles, nos moldes que consideram adequados para os moradores de Vila Parque. Um dos membros da diretoria fez um estágio de um mês na "Escola Parque" para conhecer práticas pedagógicas mais modernas e pensar sua adaptação

para a favela. Essa demanda ocupa um espaço importante na disputa entre a Associação de Moradores e o Museu da Cidade, na medida em que essa escola pode ser um elemento de legitimação das iniciativas culturais patrocinadas por ambos.

No que se refere às iniciativas das instituições privadas educacionais, a participação dos moradores de Vila Parque da Cidade é quase inexpressiva, exceto na Escola Nossa Senhora de Lourdes. Elas a atribuem ao desinteresse em auto-promoção, à inexistência de laços comunitários e à incapacidade de participação.

Elas são as seguintes, por ordem de antiguidade:

- o Colégio Nossa Senhora de Lourdes, instituição educacional de cunho confessional, dirigido pelas religiosas da Ordem de N.S. do Calvário, que desde sua fundação, há 25 anos atrás, vem exercendo suas atividades na Estrada Santa Marinha. Seu corpo discente é de 532 alunos, entre 7 e 18 anos, espalhados do jardim de infância ao final do 1º grau.

Nos primeiros cinco anos as suas atividades voltaram-se exclusivamente para os deficientes auditivos. Há vinte anos partiu para um projeto de integração que consiste em educar o deficiente com alunos não portadores de problemas auditivos. Atualmente apenas um terço de seus alunos é de deficientes. O restante é composto da forma mais heterogênea em termos de inserção social. Vila Parque, entre surdos e não-surdos, concorre com 118 crianças no colégio, a maioria com um regime de bolsas.

O Colégio iniciou seu relacionamento com a favela através de obras de cunho assistencial, partindo para uma dimensão mais proselitista com grupos de jovens, encontro de casais, aulas de catecismo para crianças e grupos de senhoras.

- a Fundação Américo Viveiros e a Ação Comunitária do Brasil - FAV/ACB. A FAV, fundada há 20 anos por senhoras interessadas em obras de benemerência, é a dona de um imóvel na Estrada da Gávea e conveniou-se com a ACB, instituição civil fundada há 16 anos, tendo como objetivo a "autoajuda e a ajuda mútua das populações carentes". A ACB atua em várias favelas do Rio de Janeiro e seu convênio com a FAV para atuação em Vila Parque já dura 15 anos.

Nessa favela, a atuação da ACB se dá fornecendo pessoal técnico - profissionais e estagiários de Serviço Social e Pedagogia sobretudo - para organizar atividades que resultem em mobilização das comunidades carentes para resolução de seus problemas. Investe no campo da educação, com cursos que vão do jardim de infância aos profissionalizantes. Para tanto, celebra vários convênios com instituições como o Mobral, Senac, Fubrae, LBA e outras.

Passemos agora aos templos e casas religiosas. Embora numa discussão sobre cultura a dimensão religiosa sempre tenha destaque, na medida em que suas intervenções não tem a preocupação com o "popular", apresentamo-las em ordem cronológica:

- há dois terreiros de umbanda em Vila Parque. O primeiro é no interior da favela, está em atividade há 18 anos, dispõe de um congá bem montado, faz giras quinzenais e dá

consultas conforme a demanda. Possui quase 25 mediuns, muitos dos quais residentes na favela.

O outro, situado num terreno cujo acesso se dá a partir de uma trilha no Parque da Cidade, tem sua clientela basicamente constituída por pessoas de outros bairros e não exerce - que se saiba, influência em Vila Parque.

- a Assembléia de Deus embora esteja há 10 anos na Estrada da Gávea, não tem a menor penetração em Vila Parque. Entende que sua seara é constituída por toda a zona sul do Rio de Janeiro e, além disso, mantém pontos de pregação na zona norte. Vive espacial e socialmente de costas para a favela. Conhecemos apenas três moradores que a frequentavam regularmente - informação confirmada pelo Pastor - dois dos quais já eram crentes antes de se mudarem para a favela.

- a Casa Maria de Nazaré, instituição kardecista há vinte anos atuando na Rocinha, conseguiu com a FAV uma autorização para funcionar em seu terreno. Para tanto, construiu uma salinha e há três anos vem dando cursos de cerâmica e artes manuais para meninas. Até o final de 1984 não tinham tido nenhum aluno de Vila Parque, sendo todas suas turmas de crianças da Rocinha.

- a Igreja Batista da Gávea há um ano e meio comprou um terreno na favela e está acabando de construir o prédio do seu ponto de pregação. Celebrou alguns cultos, tenta envolver as crianças e marcou sua presença. Contudo esse quadro pode mudar, pois seu Pastor está particularmente preocupado em transformar o ponto de pregação em um retumbante sucesso.

[3] O estabelecimento de fronteiras internas num espaço físico razoavelmente homogêneo, ou levando muito pouco em conta aspectos propriamente topográficos, esta apropriação simbólica do espaço, projetando sobre o terreno as exclusões, distâncias e proximidades entre os agentes sociais, é objeto das considerações de Leach (1976) e Douglas (1976).

No caso em pauta, as referências à divisão interna do espaço da favela em "lá em cima" e "no alto" por oposição ao "lá embaixo" e dos dois em relação ao "aqui" - ponto do informante - se remete a essa discussão. Sobretudo em relação a estranhos - os pesquisadores - as negações sobre práticas socialmente pouco consideradas ou estigmatizadas se dão atribuindo-as a alocações especiais distintas da ocupada pelo informante.

[4] Em relação aos preços citados, são os vigentes no ano de 1984.

[5] Sobre a noção do "pedaço", ver sobretudo Magnani (1984).

CAPÍTULO IV - FESTAS E FARSAS

Passamos agora a narrar as principais festas e eventos promovidos em Vila Parque. Eles nos fornecem os elementos para delinear a competição na qual os agentes se empenhavam como defensores das "tradições populares".

4.1 - O "Popular" do Museu

Abrindo nossa descrição das principais festas e eventos realizados pelos agentes preocupados com a valorização do "popular", relatamos a atuação do Museu Histórico.

O primeiro acontecimento patrocinado pelo Museu do Brincar foi a colônia de férias. Ela durou quatro dias, das 14 às 16:30 horas, na última semana de julho. Não foi a primeira iniciativa do gênero. Administrações anteriores do Museu Histórico já haviam realizado semelhantes encontros que, em geral, duravam um ou dois dias e eram no final do ano. As notórias "manhãs de criatividade" com crianças, muita água, tinta, papel de computador, copinhos e toda a parafernália que completa o quadro, já tinham marcado presença na instituição.

Realizada a sua pesquisa e feita a interpretação dos dados, para não perderem contacto com o pessoal de Vila Parque, três integrantes do Museu do Brincar, visando "uma mobilização do grupo de crianças", promoveram uma colônia de férias que teve como moto "fazendo e aprendendo dentro do espaço".

A respeito dessa atividade, tivemos apenas os depoimentos

das realizadoras. Segundo elas, "foi um sucesso". Tiveram dezenove crianças no primeiro dia e chegaram a marca de cinquenta e três no último. A divulgação se fez na base do "boca-a-boca". Avisaram aos guardas do Parque - alguns moram em Vila Parque - para espalharem as boas novas para os favelados, as crianças foram surgindo e, com o passar dos dias, foram chamando seus amigos.

As críticas dos membros da diretoria da Associação de Moradores começaram pela divulgação, a qual não teria sido bem feita. Além do mais, um dos diretores já tinha um projeto para ocupar o espaço da favela, com brincadeiras nas alamedas - como pintar e colorir os principais caminhos de Vila Parque. A concorrência se dava com um reproduzindo as iniciativas do outro.

A colônia de férias funcionou como um marco inicial da ocupação simbólica, por parte das crianças de Vila Parque e do Museu do Brincar, do espaço do casarão em fase de recuperação. O evento teve até música composta para a ocasião. Um dos moradores da favela, um violeiro, compôs a música e parte da letra com o pessoal do museu. O resto, as crianças foram inventando.

Este violeiro merece um parágrafo a parte. No início da pesquisa, quando buscávamos os "artistas" do local, esse rapaz era sempre mencionado. Chegamos a ir conversar com ele em sua casa, mas, ao descobrir que não iríamos empresariar nada, não estávamos em condições de viabilizar nenhum projeto profissional para ele e seu grupo, rapidamente perdeu o interesse em conversar conosco, mas não abriu mão de continuar a nos sondar, afinal, quem sabe ...

Frequentando o local, passamos a encontrá-lo em qualquer atividade, tentando bravamente abrir seu caminho. Deste modo, na festa de natal da Associação de Moradores, em encontros no colégio das freiras, nas atividades do Museu e até em serestas que uma das biroscas locais - agora um prédio de alvenaria com três andares "para atender uma clientela melhor" - passou a promover aos sábados, o violeiro estava a postos para batalhar seu espaço.

A música composta para a colônia de férias foi a seguinte:

"A criança está perdendo seu espaço natural
Mas nem tudo está perdido

Bis Que idéia genial
 Transformar o casarão num espaço legal

Para aqueles que precisam
De um quintal para brincar

Bis Precisamos de amigos
 Para nos ajudar

Vamos então construir
O Museu do Brincar

Bis Para nos alegrar
 Muito mais, muito mais

A ocupação simbólica do casarão pelo Museu do Brincar e pelas crianças de Vila Parque serviu segundo nossas informantes, para muitas delas se conhecer, pois, embora morassem em Vila Parque, tiveram um primeiro contato na colônia de férias.

Esses quatro dias, que culminaram com o plantio de arbustos e plantas no pequeno gramado em frente do casarão, obedeceram a ênfases diferentes. No primeiro, o da "fantasia", as

crianças inventaram histórias sobre o casarão que, de "mal assombrado", passava a ser amigo delas. No segundo, a temática foi "liderança", com brincadeiras que desenvolvessem essa capacidade. O terceiro privilegiou a "comunicação", com jogos e atividades desde o telefone com fio, até outras inventadas pelas crianças, que deslumbraram nossas informantes com sua capacidade de improvisar e dar soluções práticas a problemas que iam surgindo devido à falta de material - o acervo de pequenas anedotas sobre a criatividade das crianças faveladas e o embasbacar de nossas informantes é deveras extenso. O quarto dia foi marcado pelo "reconstruir", com maquetes do casarão feitas com caixas de sapato, papelão, madeiras e o que mais fosse utilizável.

Quando fomos ao casarão, em agosto, ainda encontramos três de suas salas com as relíquias da colônia de férias em exposição. Os desenhos no varal, a pequena cidade de papel ocupando todo um cômodo, os bonecos usados para contar histórias, e o entusiasmo de nossas informantes que recriavam, qual compenetrados guias turísticos, cada situação e emoção vivenciadas nos quatro dias, num tour que era o prolongamento da colônia de férias.

A guisa de nota cômica, nosso violeiro nos contou que eles haviam colocado todas as crianças, meninos e meninas, trocando de roupa juntas. Depois, se deram conta que podia ter saído alguma confusão, com os pais vindo reclamar, mas a inocência dos presentes garantiu o fato transcorrer em brancas nuvens. Alí vio geral!

O segundo evento é o "Baile da Independência". Este foi acompanhado em sua fase de preparo, de realização e, no dia se-

guinte, na sua avaliação por parte do pessoal do Museu do Brincar. Mais do que qualquer outra, esta festa nos parece revelar todas as contradições, impasses e problemas de desencontro entre a equipe do Museu e as crianças e adultos de Vila Parque da Cidade.

No dia 03 de setembro, ao chegarmos ao Parque, encontramos uma faixa muito bem pintada anunciando um "grande baile" para o dia 07 a partir das 14 hs. O aviso do "Grande Baile da Independência" mencionava a Marquesa de Santos, Pedro I, D.ª Maria a Louca e outros personagens que incluíam até Zumbi dos Palmares. Vultos históricos para todos os gostos, aproveitando inclusive, a familiaridade que um recente seriado de televisão havia criado em torno de alguns desses personagens.

Conversando com a organizadora do Museu do Brincar, sabemos que aquela era uma iniciativa do Museu da Cidade que, assim como outros Museus do Rio, iria promover uma festa. Ela estava pegando uma carona na festa maior para colocar o Museu do Brincar em evidência. O baile começaria com uma peça escrita especialmente para a ocasião pelo Diretor do Museu da Cidade. Um grupo de teatro, que já estava passando o texto pelos jardins, vinha há algum tempo trabalhando com eles. O grupo, segundo nossa informante, tinha uma ótima experiência em se misturar com a platéia, "solicitando a participação dela". Além da peça, definida como uma "farsa", haveria muito samba, acompanhando os atores e o público pelos jardins do parque da cidade até um determinado ponto aonde D. Pedro proclamaria a independência e o baile começaria.

A propósito, iam naquela tarde na "comunidade" levar cartazes anunciando a festa. Duas pessoas estavam se ocupando das faixas e cartazes. Era constrangedora a comparação entre os dois trabalhos. As faixas, destinadas ao próprio espaço do Parque da Cidade e a Rua Marquês de São Vicente, eram esmeradas. Com invejável perícia, a última estava sendo acabada.

Os cartazes que iriam para a favela eram um desastre. Pedacos de papel já usados sendo reaproveitados, palavras escritas faltando letras - o que obrigava a emendas grosseiras - e nenhuma noção de disposição gráfica eram as características mais marcantes desses avisos. O contraste ficava ainda pior se levássemos em conta os feitos pelos moradores de Vila Parque. O da convocação dos jogos de futebol no campus da PUC era um primor de bem feito.

Munidas de poucos anúncios - três ou quatro para toda a favela - foram as funcionárias procurar o violeiro, seu braço direito, para divulgar o evento. No entanto, como não sabiam onde seu mais íntimo colaborador morava, nos oferecemos para levá-las lá.

Ao entrarmos em Vila Parque, passamos pela porta de um bar cujo dono tivera uma violenta briga com uma das funcionárias do Museu do Brincar. Esta havia pedido para afixar um cartaz referente a alguma atividade e o dono da casa negou-se terminantemente, passando a interpellá-la para saber porque o Museu não patrocinava uma escola normal, um colégio como outro, e sim uma atividade informal para brincar. Afinal, ele pagava caro para sua filha estudar no colégio das freiras e agora quando o

Museu poderia, com um pouco de bom senso, ajudar a "comunidade", vinham com essa história ... E assim, praticamente corrida pelo dono do bar, que tinha uma concepção de participação diversa, nos sa informante procurava outras paredes mais amigas para apor seus cartazes.

Na medida em que as acompanhávamos, percebíamos que nenhuma das duas sabia andar em Vila Parque. Havia uma ausência completa de referenciais a ponto de confundirem o prédio da Associação de Moradores com a primeira construção um pouco maior que viram. Aos poucos, como conhecíamos pelo menos os caminhos da favela, nos pediram para irmos falando com os moradores para podermos afixar os poucos cartazes em certos pontos estratégicos.

Ao passarmos perto da Igreja Batista, uma delas encontrou crianças que haviam participado da colônia de férias, e as duas começaram a falar com elas como professoras primárias. As frases começaram a sair do tipo "aonde estão os seus amiguinhos?", "voces se lembram de nós?", "olha, nós viemos avisar que vai ter uma festa ..." e pediram para que as crianças passassem a espalhar as boas novas.

Felizes por terem encontrado alguém conhecido, finalmente chegamos à casa do colaborador delas. Pela aproximação, teor da conversa, silêncios e esforços, eles não se encontravam desde julho, época da colônia de férias. Enfim, a colaboração era algo intermitente ... Na despedida, ficou combinado que o músico iria no dia seguinte ao Museu pegar mais alguns avisos que elas fariam para se encarregar de espalhá-los pela "comunidade".

Desta forma, com todo esse amadorismo, sem a menor inti

midade com os moradores de Vila Parque da Cidade, com uma certa in consequência e pouco caso, estava a equipe do Museu do Brincar preparada para pegar sua carona no "Grande Baile" promovido pelo Museu do Parque.

O "Baile da Independência" não foi uma festa, mas, na realidade, várias festas acontecendo ao mesmo tempo, com públicos diferentes. Alguns eventos principais ocupando o centro das atenções, com toda uma periferia construindo seus próprios núcleos de interesse - a respeito desse processo, ver os comentários de Geertz (1978) sobre a briga de galos em Bali.

Inicialmente, houve uma razoável cobertura da imprensa. Na parte dedicada aos espetáculos do final de semana, dois dos principais jornais cariocas abriram espaço para noticiar essa iniciativa. Um deles comentava que:

"O Baile deverá ser muito animado porque, além das brincadeiras programadas e de uma banda, comparecerá a bateria mirim da Escola de Samba Lins de Vasconcellos. A programação inclui também a apresentação do "Auto da Independência", de, diretor do Museu, com músicas de Nei Lopes e representado pelo Grupo Feliz Meu Bem (que apresenta no Teatro Cailda Becker, "O Mistério do Boi Surubim", indicado para o prêmio Mambembe de 84 de autor e direção)" [1].

Isto sem falar na divulgação que tiveram em um programa de televisão, denominado "Caderno 2", levado ao ar na sexta a noite e sábado a tarde - em reprise - pela TVE. Esse programa funcionava como uma espécie de agenda dos espetáculos e eventos culturais do Rio de Janeiro. Duas integrantes do Museu da Cidade foram entrevistadas e discorreram longamente sobre o baile e o Museu do Brincar. No dia do evento, a TV Globo esteve

presente filmando a festa para apresentar aspectos de sua escola em seus jornais locais.

A jornada do dia 7 de setembro foi das mais movimentadas, sendo difícil se ater a um aspecto. Quando chegamos, o grupo de teatro fazia seu último ensaio geral no pequeno espaço em frente ao prédio do Museu. Já havia, entre as crianças e adultos, cerca de duzentas pessoas, das quais nenhuma parecia ser de Vila Parque. Pudemos apenas pegar os momentos finais do ensaio.

Enquanto isso, por todo o espaço, uma outra festa corria solta. Uma quantidade de crianças, de colégios públicos, filhos de funcionários e de amigos de funcionários, estava deslumbrada, vestida com as combinações mais inusitadas dos figurinos que a Central Técnica da FUNARJ e a Rede Globo haviam emprestado. Nesse carnaval de cores, formas e tecidos, as crianças pulavam e brincavam exibindo suas fantasias, fazendo as mais variadas justaposições de peças de indumentárias.

A análise das combinações realizadas daria um excelente exercício para pensarmos nos termos de Leach (1976), de Barthés (1964) e de Sahlins (1979), a questão da linguagem e o uso das roupas obedecendo a um código. A lógica das combinações fantasiosas, as aproximações entre tais ou quais cores, peças, materiais, tudo compunha um quadro fascinante para o olhar de um antropólogo.

Da Matta (1977), em suas considerações sobre o uso de fantasias, comenta que

"em termos sociológicos, pode-se dizer que uma fantasia é uma máscara social, conscientemente assumida e marcada por um sinal exterior visível, com frequência delimitado culturalmente e, de modo consequente, estereotipado ... a fantasia ... ao introduzir manifestamente uma máscara, revela" [2].

Desta forma, essas fantasias, que não estariam na categoria de "autênticas" ou reconstituições fiéis de tal ou qual traje, figura ou modo, mas como um espaço de criatividade guiada por uma lógica cultural, se divertindo às custas de plumas, cetins, trapos, dourados, espadas, assinalariam - como bons "narizes falsos" [3] - as rupturas com o cotidiano, o momento de suspensão do tempo, a festa e o imaginário socialmente codificado.

Nesse meio tempo, o próprio diretor do Museu numa versão de mestre de cerimônias de circo em veludo vermelho e com todos os dourados necessários - não podia ter sido mais feliz na escolha, estava a caráter para a festa - começava a se ocupar de entrevista com a emissora de televisão que estava ali para cobrir o evento. No intervalo que se seguiu ao ensaio geral, o público se agitava, as crianças incansáveis em suas exhibições de indumentárias, trocando peças de roupas com amigos ou desconhecidos, corriam deixando os pais meio zonzos, os atores se preparavam para sua entrada em cena, a bateria mirim chegava, carros vinham pela contramão e uma algazarra formidável parecia que quer despertar umas já bastante mutiladas cópias de mármore de estatuetas do neo-clássico francês que ainda sobravam pela varanda da casa.

Com o início da peça, o barulho ficou ainda pior para todo um setor a esquerda do palco improvisado que ficou imprensa

do entre os atores que aos berros tentavam passar um texto agora incompreensível e a bateria mirim que não estava nem aí para o resto e iniciou o aquecimento de seus instrumentos com todo o vigor da adolescência. Para aumentar a cacofonia, as crianças contribuíam com gritos e brincadeiras.

Como a bateria continuou com sua festa a parte, algumas pessoas do auditório acabaram se voltando para ela. A peça seguia seu curso, misturando a negritude de Zumbi, agora amigo de Pedro I, com uma atarantada corte portuguesa, para desespero do personagem do "historiador" que não se conformava com as transgressões observadas, interrompendo a todo momento a "farsa" e exigindo respeito aos fatos. Aqui e ali pegávamos alguma palavra solta e tentávamos - tarefa quase impossível - seguir o curso da peça [4].

Já perto do fim, um novo foco de atenção surgiu. Para conferir mais brilho ao espetáculo, alguém teve a idéia de incluir um cavalo para D. Pedro proclamar a independência a caráter. Com a boa vontade da Hípica, a participação especial ficou assegurada. Só que, quando o trouxeram, foi um Deus nos ajuda.

Assustadíssimo pela algazarra das crianças, pela batucada que ia num crescendo só, o pobre animal começou a se rebelar, doido para cair fora daquela loucura. Seu treinador a duras penas tentava dominá-lo. Num clima de irresponsabilidade e pânico, era criança correndo por todos os lados, cavalo e treinador rodopiando no espaço em frente à casa, elenco se abrigan- do, um D. Pedro apavorado se recusando a montar na "fera" e a

bateria na sua, com toda corda, pronta para sair desfilando.

Enquanto recolhiam o cavalo - que na sua entrada, segundo uma das funcionárias, foi mais aplaudido pelas crianças que todo o resto do elenco - que tentavam acalmar, a despeito do séquito que passou a acompanhá-lo até o final da festa e o transformou numa atração a parte, um grupo de "break" se juntou a coroa portuguesa para com seus passos apressar a sincopada proclamação da independência. No clima de apoteose frustrada, D. Pedro, com o beneplácito da criançada, foi proclamá-la a pé, só que no pé o pessoal da bateria mirim dizia muito mais com seu samba.

As quase quinhentas pessoas da(s) platéia(s) se espalharam pelo Parque que circunda o Museu. Um bloco principal descia acompanhando o elenco e a bateria. O resto fazia sua própria festa. A proclamação feita, o baile começou no estacionamento do Parque. Uma banda de música, patrocinada por um dos projetos da FUNARTE, atacava os acordes iniciais da "Viúva Alegre", a bateria continuava com seu samba, o cavalo saracoteando até conseguir umas cenouras e se acalmar, casais dançando e um cordão carnavalesco serpenteando pelo gramado davam o tom da festa.

Nesse caleidoscópio, já quase seis horas da tarde, entre funcionárias do museu fantasiadas de baianas, os bravos acordes das operetas vienenses da belle époque, samba carnaval e cerveja, pais desesperados puxando os filhos para não levarem um coice do pobre cavalo, tentávamos ainda esperançosos encontrar algum morador de Vila Parque.

Após muito esforço e perseverança, fomos recompensados e encontramos dois conhecidos que disseram haver chegado há pouco, sabendo quase por acaso da festa, mas que já estavam indo embora. A própria equipe do Museu do Brincar admitiu que de Vila Parque não viu ninguém.

Por volta das 18:30 horas, era nítido o clima de fim de festa. Um grande esvaziamento já se produzira. Os integrantes da banda se retiravam e os poucos remanescentes da bateria descansavam sentados na grama; os funcionários do Museu conversavam entre si, com seus familiares e amigos, sobre os acontecimentos mais significativos da festa e, algo frustrados pela não de todo inesperada ausência de moradores de Vila Parque, nos retiramos.

Ao descermos a Estrada Santa Marinha, ladeamos uma favela plenamente ocupada com seus afazeres de sábado a tarde. Em torno das duas biroskas próximas ao prédio da associação de moradores, os pequenos grupos bebiam e conversavam, alguns disputavam suas partidas de futebol totô, outros jogavam dominô, e o barbeiro cortava o cabelo de um rapaz. Um pouco mais adiante, na quadra de esportes da FAV, jovens acabavam uma partida de volei e recolhiam o material. Um total alheamento ao "Grande Baile da Independência" pairava por Vila Parque da Cidade.

No dia seguinte, no início da tarde, fomos conhecer a avaliação que a equipe do Museu do Brincar estava fazendo do baile. Apenas duas funcionárias já haviam chegado, justamente as que desejávamos encontrar. Conversamos mais de uma hora. O entusiasmo era patente. Falavam da festa como um grande suces-

so, relembravam vários momentos, detinham-se na apreciação de determinados aspectos e nem mencionavam Vila Parque. Ao colocarmos explicitamente nossa questão, passaram a atribuir a problemas de divulgação a ausência de crianças e adultos de Vila Parque. Não fosse essa hipótese, seria inexplicável, do ponto de vista manifesto das funcionárias, a falta de repercussão do baile da favela.

Fora essa fala sobre divulgação, mais adequada a um profissional de relações públicas do tipo "convicto", em nenhum momento se cogitava seja sobre os problemas decorrentes dos relacionamentos do pessoal do Museu com o da Associação de Moradores e com os favelados de Vila Parque em geral, seja sobre os envolvendo a concepção de "popular" com a qual se trabalhava. Mera resposta oficial da instituição, que não queria ter o brilho da festa prejudicado, ou isso traduzia algo mais? Nesse último caso, o quê?

Um primeiro aspecto nos chamava a atenção. Em termos de pensar cultura, o que tínhamos? Uma postura "anti-elitista" que se propunha "progressista". Essa orientação desembocava no que? Os relatos da colônia de férias nos inclinavam a considerar, entre outras coisa, que seu aproveitamento maior se deu por parte dos organizadores. E a festa da Independência? O "popular" e magnífico cavalo da "popular" hípica; os acordes das operetas de Franz Lehár e as baianas todas de branco circulando; break de fãs de Michael Jackson se juntando a uma destrambela da corte portuguesa. Que relativização do tempo histórico! Em suma, um samba do crioulo doido que se levava a sério.

Havia uma justaposição mal resolvida de elementos diversos. A que atribuir tal? Tínhamos a sensação de uma mistura in discriminada, porém conhecida. Fragmentos díspares exibidos em sucessão ao longo de um certo lapso de tempo: um programa de variedades de televisão, de preferência de final de semana, com a costumeira banalização de todos os assuntos, a busca de coisas "exóticas" ou divertidas, a apologia do senso comum. Só que, ao contrário da televisão, havia um erro de edição, pois as atrações não se sucediam, vinham todas juntas, atropelando-se na tentativa de obter seu espaço e público próprios.

Era nisso que o "anti-elitismo" desembocava. Com a preocupação de condenar a "cultura erudita" em bloco, partiam para a exaltação do "popular" que, no caso em pauta, acabava sendo identificado com a "cultura de massa", seguindo os moldes da indústria cultural. Seria cômico se não fosse trágico. Estigmatizada a "cultura erudita" como um todo, o que entendiam por democratização consistia numa oposição maniqueísta na qual um dos termos, justamente o marcado pela chancela de uma correta "tradição popular", se remetia à pasteurização final da "cultura de massa".

4.2 - O "Popular" da Associação

Se o Museu do Brincar tem patrocinado uma série de eventos culturais, por mais discutíveis que sejam, o mesmo não pode ser dito em relação a Associação de Moradores. Fora certas diferenças óbvias entre um órgão assumido como cultural e uma Associação de Moradores às voltas com uma série de problemas, a atuação da última no particular aspecto de festas e promoções de

eventos tem sido menos que modesta.

Por uma dessas ironias de campo, uma das primeiras atividades patrocinadas pela Associação, a que tivemos acesso ao iniciarmos a pesquisa, acabou se revelando muito importante. Face às poucas realizações propriamente culturais da Associação de Moradores e em função das posturas e questões levantadas pela festa de natal de 1983, daremos prioridade a ela.

Na realidade, para nós essa festa só adquiriu maior sentido após algumas conversas com o pessoal do Museu do Brincar e com alguns dos diretores da Associação. O caderno de campo pode reter descrições e observações algo secas que só podem ser afinal compreendidas em função da competição entre a Associação de Moradores e o Museu da Cidade, enquanto promotores culturais para uma "comunidade popular".

Essa festa de natal realizou-se no salão de reuniões da Associação. Filas de cadeiras e de bancos compunham o espaço reservado à platéia. No fundo da sala, um estrado de madeira enfeitado com faixas coloridas fornecia o palco necessário para que as atrações da noite pudessem exhibir seus dotes.

Quando soubemos da festa, veio junto a informação de que ela havia sido pensada na última hora, para não deixar passar em brancas nuvens uma data importante. Face aos desentendimentos com a equipe do Museu do Brincar, os diretores da Associação, mais diretamente envolvidos com a discussão sobre a necessidade de um projeto cultural para a comunidade, resolveram marcar sua identidade como promotores culturais em Vila Parque.

A festa estava marcada para às 18 horas. Chegamos bem mais cedo para presenciarmos os preparativos e dar-nos a conhecer aos moradores e membros da diretoria presentes no espetáculo. No salão, algumas crianças e adultos já ocupavam cadeiras e bancos. Uma moça, que exercia a função de professora na escola que a Associação tentava viabilizar, atuava, com impaciência, chamando a atenção das crianças, podando excessos e algazarras. As presenças estranhas talvez tivessem alguma responsabilidade na ênfase com a qual as reprimendas eram feitas. Mais tarde, vimos a saber que a moça em questão havia abandonado o magistério local e partido para se ocupar como faxineira. Se nos lembrarmos da remuneração mensal que o convênio assegurava ...

O espetáculo começou bastante atrasado, o que não pareceu incomodar ninguém. Uma série de providências estavam sendo tomadas em relação ao palco. A iluminação estava sendo instalada com o auxílio de um morador funcionário da rede globo. Alguns dos 'astros' da noite ainda nem haviam começado a se vestir. O público só muito lentamente ocupava a sala.

Com o início do evento, sala já cheia, o mestre de cerimônias tomou a palavra e fez uma prelação sobre o que iríamos assistir. Trajando colete, botas e outros apetrechos vistos como de efeito cênico, enveredou por uma fala que era basicamente no sentido de promover, via festa, uma recuperação das tradicionais brincadeiras infantis, para "nossas crianças que passam o dia na frente da televisão", "que não têm mais espaço para brincar na rua", "que não criam mais seus próprios brinquedos", em suma, para despertar a criatividade infantil submersa

pelos veículos de comunicação de massa e pela indústria de brinquedos [5].

Num primeiro momento, havia uma estranheza face ao discurso feito e ao auditório ao qual supostamente se endereçava. Estava falando diretamente para os pesquisadores? - que, aliás, tinham se apresentado publicamente para agradecer os aplausos com os quais a audiência, avisada a seu respeito, os havia acolhido. Havia uma distância entre a fala e os presentes. Para quem o mestre de cerimônias falava, para as crianças da favela ou para os filhos das tais "camadas médias urbanas"? Recuperar a inventividade das crianças, que haviam perdido seu espaço para brincar, voltar a um passado mais satisfatório, fazer seus próprios brinquedos, eram os axiomas com os quais esse diretor da Associação abriu a festa.

Como ainda não havíamos entrado em contato com a equipe do Museu do Brincar, não pudemos nos dar conta da apropriação/reprodução que a fala desse grupo estava tendo. A ideologia do projeto do Museu do Brincar, internalizada ao longo das discussões, que acabaram inviabilizando a participação da diretoria da Associação numa atividade em conjunto com o Museu, surgia pontuando toda a apresentação.

Em que pese o fato de qualquer absorção implicar numa redefinição, o fato é que atuavam no limite de um debate circunscrito anteriormente por outros.

Formuladas as preocupações que orientavam aqueles trabalhos a serem apresentados e que, embora "longe do ideal", pre

tendiam ser uma tentativa para "não deixar a comunidade sem uma festa", o espetáculo propriamente dito começou.

Mais uma vez a comparação é inevitável. Correndo o risco de dar ao leitor uma impressão de repetição, o que assistimos foi uma espécie de cruzamento de programa de calouro de televisão - sem o juri - com teatro de variedades. Uma série de quadros e sketches de duração variada totalmente descosidos, numa linguagem nitidamente televisiva, se sucederam. Não havia nenhuma linha mestra a partir da qual o espetáculo se estruturasse. A impressão é que cada um dava sua contribuição fazendo o que gostava ou sabia melhor - e aí o juízo crítico funcionava ou não -. Numa sala entupida, na qual as crianças foram obrigadas a abandonar suas cadeiras para dar lugar aos adultos, num calor de dezembro para ninguém botar defeito, numa gritaria geral coroando os esforços de atores com péssima dicção, tentávamos pegar o sentido de alguns dos quadros.

O nosso já conhecido violeiro cantou e tocou músicas de sua autoria e de outros. Tivemos um quadro com imitação de Baby Consuelo com "Emília" na qual várias mocinhas dublavam a música vestidas a caráter, isto é, como "Emília, a boneca de pano", improvisando uma coreografia esquemática. Do espetáculo constaram números cômicos dos quais não pudemos pegar uma única palavra. Tivemos também cenas com palhaços, num nível bem pastelão, para despertar o riso das crianças, que se divertiam bem mais identificando quem era quem por trás de que fantasias e máscaras.

Presenciamos o que qualquer programa de calouros das

tardes de sábado ou domingo apresentam. Imitação de artistas famosos, com números de dublagem, pequenos truques e brincadeiras com o auditório, palhaço que joga água um no outro e um balde com papel picado na platéia que se assustava para, logo em seguida, desmanchar seu medo numa sonora gargalhada. Acontece que fora as pantominas e as dublagens, os demais quadros eram incompreensíveis além da terceira fila.

Do lado de fora da sala, grupos de adolescentes se divertiam. Os rapazes, procurando as moças com os olhos e com recados apressados, transformavam a apresentação de natal num ponto de encontro, para grande felicidade de ambos. Fizeram sua própria festa do lado de fora, com rápidas entradas e saídas, e não foram poucas as reclamações de alguns dos organizadores.

No final, um anti-clímax. Um deputado estadual no exercício de seu primeiro mandato, votado em peso pelos moradores do local, chegou no fim do espetáculo, no intuito de prestigiar a iniciativa da Associação de Moradores. Após uma longa conversa com a presidente, forneceu sua contribuição à festa. Trouxe consigo três sacolas com brinquedos velhos dos seus filhos para que fossem divididos entre os presentes. Lógico que o conteúdo das três sacolas não daria para deixar todas as crianças com alguma lembrança de natal. O diretor da Associação/mestre de cerimônia/cabo eleitoral do deputado optou por não distribuí-los, pois seria uma discriminação pública. Acabou dando biscoitos cream-craker e pedaços de bolo como presente de natal.

Cerca das nove horas da noite, com a festa agonizando, transformada em distribuição de biscoitos, nos retiramos.

O resto do tempo, em termos de grandes festas comunitárias, a Associação marcou passo. Vários projetos surgiram, sobretudo ligados a grupos de teatro, mas atropelados por questões consideradas prioritárias pelos associados, como a água e a posse da terra, foram abandonados. A nível de trabalho voluntário, numa diretoria formalmente constituída por doze membros com menos da metade atuando (e com reduzida disponibilidade), o cultural ficava com um projeto continuamente adiado.

Na verdade, as propostas de atividades mais interessantes, por serem capazes de criar uma maior repercussão no "pedaço", pareciam surgir à margem das encaminhadas pela diretoria da Associação e pelo Museu da Cidade. Por exemplo, sem a preocupação ideológica assumida de "fazerem cultura popular", os jovens se juntavam para a boicotada discoteque "Scandalou's", para os jogos de futebol no campus da PUC/RJ, para festas em casa de algum deles. A discussão sobre as biroschas com suas mesas de sinuca e de futebol totô por si só daria outra dissertação.

Além do que, o que muitas vezes se evidenciava era o fato de grupos de amigos irem resolver seu lazer fora de Vila Parque. A Rocinha, próxima demais, funcionava como um centro de atrações e eventos que concorria poderosamente para esvaziar Vila Parque. Fora tudo isso, algumas diversões pouco onerosas estavam espalhadas pela zona sul do Rio de Janeiro.

O espaço da diversão e lazer é justamente aquele no qual a liberdade de escolha se coloca de modo óbvio. Lazer não é militância. Como cobrar seja lá presença, filiação, horário ou determinadas práticas em atividades lúdicas? Nada pode ser

tão voluntário. Só a partir das relações informais mantidas no cotidiano dos moradores de Vila Parque que o lazer pode ser seriamente pensado. É nesse contexto que se criam e recriam formas de sociabilidade específicas de cada grupo, aonde representação e ação se remetem uma a outra.

Em relação à "Diretoria do Samba", nos remetemos ao ensaio geral apresentado na descrição desse grupo. O fato de estar o samba em compasso de espera, força-nos a privilegiar os outros dois grupos.

Face ao que foi exposto, o que podemos tirar do material alinhavado? Que tipo de debate é esse que se manifesta em termos de "recuperar a cultura popular" para uma "comunidade" de favelados? Quem ocupa que posição nesse jogo?

NOTAS

- [1] Cf. O Globo, 07 de setembro de 1984, pág. 7.
- [2] Cf. Da Matta, 1977, págs. 38 a 41.
- [3] Estamos nos remetendo à discussão de Leach, 1974.
- [4] Embora tenhamos insistido em obter o texto da peça, ele nos foi continuamente negado. As mais variadas alegações nos foram oferecidas, passando até pela necessidade de "datilografar o rascunho" que havia servido de base para os atores. Tanto esse documento quanto o relativo ao levantamento e questionário feitos em Vila Parque pela equipe do Museu sempre estiveram fora de nosso alcance. Aliás, qualquer consulta a informações escritas se tornava um assunto delicado. Nessas horas, se colocava a questão de sermos "concorrentes" que poderiam interferir negativamente nos projetos do Museu.
- [5] Esse apresentador/diretor da Associação de Moradores atuava como cabo-eleitoral do partido do Governador do Estado à época. Colocava-se como mediador por excelência das reivindicações da favela na qual, segundo nossos informantes, já nem mais residia. Nós o conhecemos em plena trajetória de ascensão social e mudança de vida. De toda a diretoria da Associação foi o único que sempre se empenhou na manutenção de uma imagem de seriedade e preocupação ideológica como o "povo", inclusive marcando distância com o pesquisador. Procurava ser sempre, na medida em

que isso era possível no contexto da favela, bastante formal chegando, inclusive, a sugerir que seria melhor conversarmos em seu local de trabalho do que em Vila Parque. Contudo, nunca nos criou grandes dificuldades.

CAPÍTULO V - LIÇÕES DE ERROS

Neste capítulo formulamos nossas considerações finais, discutindo qual a possibilidade da produção de sentido. Como reflexão sobre o material coletado questionamos o pressuposto da existência de uma ordem subjacente que cabe aos antropólogos revelar e levantamos os principais problemas que inviabilizam a construção do "popular" em Vila Parque.

5.1 - Considerações Preliminares

Espera-se que o esforço de interpretação desenvolvido em uma dissertação convença plenamente o leitor. Portanto, há o sempre presente risco de um tom algo categórico - o qual permeia não poucas manifestações acadêmicas. A cobrança de "ter de resolver a questão" ou algo muito próximo é por demais conhecida. Resulta na produção de um texto cuja leitura reconhece a análise apresentada como inevitável e as outras opções como totalmente inadequadas.

Nosso objetivo é outro. Em nossas considerações finais, visamos encaminhar uma discussão. Quais as possíveis convergências e cruzamentos das várias e disputadas iniciativas observadas? Quais seus desdobramentos em termos de uma discussão de política do significado, num caso de definição do "popular"? O que os esforços relatados nos revelam sobre esses complexos processos?

Adotamos uma postura diversa da comumente tida por antropólogos. Em geral, seus trabalhos partem do pressuposto de

uma ordem subjacente ao aparente caos do cotidiano. As análises se empenham em dissolver as impressões de uma realidade desordenada e construir um modelo explicativo - devidamente formalizado que dê conta do que se busca esclarecer. Contam sempre com a existência de uma lógica interna, implícita ao observado, orientando as práticas sociais. Desfaz-se a superficial confusão com a explicitação de sistemas classificatórios não imediatamente perceptíveis. Louvável esforço, porém sempre um pouco teleológico.

Contrastando, percebemos um terreno móvel. Em nossa busca de elementos para a construção e validação de um modelo ordenador do observado, verificamos a precariedade desse pressuposto de ordem. Duvidamos da sempre presente lógica interna a ser revelada, da racionalidade implícita e de axiomas do gênero. Afinal, há sempre um sentido a ser desvendado? Nossa experiência em campo nos permite pensar o contrário. Já é mais do que tempo de as pesquisas antropológicas questionarem certos a priori.

Essa questão se situa numa discussão da herança positivista em antropologia, tem seus desdobramentos e outros esclarecimentos precisam ser feitos. Nessa discussão sobre a possibilidade de construção de uma identidade social, não estamos supondo uma integração constante. Não temos a expectativa de que tudo funcione na vida social. Se estamos tentando entender as disputas sobre política do significado, entre agentes que tentam recuperar o que entendem ser uma "tradição popular", não o estamos fazendo a partir de uma perspectiva funcionalista.

Convém ainda acrescentar um outro aspecto relacionado com essa questão. Não supomos uma intencionalidade plena, uma

consciência total por parte dos agentes envolvidos nessa disputa. De forma alguma lhes negamos a capacidade de pensarem e de viabilizarem estratégias complexas, com a manipulação das relações sociais e rápidas avaliações e redefinições de comportamentos e práticas. Improvisar frente a novos desafios ou ter jogo de cintura é imprescindível, sobretudo para grupos dominados. Todo pesquisador já experimentou isso na pele. Enfim, eles certamente sabem o que fazem, como bem demonstrou Zaluar (1985), mas nenhum agente social domina todo o processo de socialização (Larraia, 1986: 82 a 89) nem a realidade é definida pela volição.

Queremos marcar nossa distância em relação a abordagens sobre atores sociais, palco, platéia e região de bastidores. Por mais rica e interessante que seja pensar as representações do eu na vida cotidiana, as metáforas sobre teatro/sociedade, acreditamos que uma parte das práticas dos agentes sociais, sejam eles quais forem em termos de estrutura social, lhes escapa. A própria concepção de identidade social adotada implica em redefinições, ambiguidades, cruzamentos e imponderáveis. Não se trata de papéis conhecidos de antemão representados num universo fechado. Em termos de dinâmica social, narcisismo a parte, é forçoso admitir esses limites.

Temos mais uma preocupação. Abordamos por duas vezes as facilmente discerníveis semelhanças entre as festas das quais participamos e alguns programas de televisão. É inegável o impacto dos veículos de comunicação. Sua influência se faz sentir no material coletado, muito embora não tenhamos dados para discutir como foi percebida e vivenciada pelos agentes so-

ciais envolvidos - ponto fundamental para qualquer consideração sobre a indústria cultural.

Há uma alentada discussão sobre a inculcação de modelos de apreensão da realidade ligada aos trabalhos sobre a indústria cultural. Porém essa não é nossa questão nem nos pareceu ser esse o eixo para organizar nossa apreciação sobre a questão da política do significado. Sem desconsiderar essa vertente - fica o registro - nossas preocupações se situam num outro contexto.

Se nosso objetivo inicial era verificar como a construção do popular se dava em uma favela da zona sul do Rio de Janeiro, face à sua não viabilização, como pensar essa disputa pelo significado?

Como quadro geral, o que tínhamos mais parecia um caleidoscópio quebrado, que não conseguia ordenar os fragmentos certos para a produção das imagens desejadas.

Para começar, qual era o "popular" construído pelo Museu? Pelas festas e falas, esse "popular" era inventado a partir de recordações de infância dos funcionários - no Museu do Brincar então uma constante - e suas representações sobre favelados, de um viés étnico que tentava articular a valorização do negro com uma "história popular brasileira" e da incorporação e reprodução de tudo que pudesse ser pensado pela equipe como "não elitista", resultando na defesa de uma estética diluída e pasteurizada, muito próxima do que Bourdieu (1974) denomina "Arte Média". O "anti-elitismo" desembocando na "cultura de massa" que, assim confundida com "cultura popular", torna-se legitima-

da.

No que tange o "popular" da Associação, suas festas e práticas também não confirmavam sua fala oficial. O que condenavam, utilizando o vocabulário e encaminhamentos adotados pelo Museu do Brincar, era exatamente o observado nos eventos patrocinados e/ou incentivados por ela. Com relação à "Diretoria do Samba", fica sempre como uma discussão no passado, lidamos com representações algo fluídas que não podemos confrontar com práticas atuais.

Tanto em relação ao Museu quanto em relação à Associação, havia uma enorme distância entre suas profissões de fé ou intenções e o que conseguiam - quando era o caso - viabilizar. Certo é que o sentido de um evento não é produzido pela definição inicial, mas sim pelas sucessivas apropriações e reinterpretações que seus executantes e consumidores realizam. Contudo, não nos parece ter ocorrido redefinições desordenadoras de algo a princípio, bem articulado, mas que desde o início os pedaços estavam - quando era o caso - muito frouxamente ligados.

Como considerações finais, acreditamos que uma série de problemas de diferentes ordens contribuem, nos seus cruzamentos, para a produção dos curto-circuitos observados. Podemos agrupá-los em dois eixos. O primeiro diz respeito aos relacionados a aspectos mais aparentes. O seguinte envolve os que se remetem a uma discussão sobre simbolismo.

5.2 - Questões Práticas

Em termos de detalhes práticos, certas impossibilida -

des objetivas, decorrentes dos pequenos condicionamentos nossos de cada dia, são patentes. Excessivamente próxima da Rocinha, quais as possibilidades de Vila Parque ter um espaço cultural próprio? Não seria mais fácil aderir às iniciativas da imensa e poderosa vizinha? Por acaso nossos informantes tinham algum interesse em construir uma identidade própria em contraste a que ou a quem? Se essa preocupação existia, nunca tivemos acesso a esse tipo de dado. Ao contrário, o desejo de muitos informantes não era a valorização de "tradições populares", mas tornar-se um pequeno proprietário de terreno, identificando-se ideologicamente com a zona sul do Rio de Janeiro.

Outro aspecto remete-se aos públicos do Museu e da Associação. A composição do primeiro é basicamente aleatória, cada festa agrupando um número de pessoas que não mais tornarão, em princípio, a estarem juntas. Vários indivíduos e famílias das camadas médias urbanas são a platéia do Museu.

O público da Associação é de favelados. Não acreditamos que sua apropriação e leitura das festas seja lá muito levada em conta pela diretoria da Associação. É como se ela propusesse uma festa e os favelados fizessem outra. O fato de uma experiência ser simultânea não significa que ela seja similar para os envolvidos. Se há alguma sintonia entre certas características do divulgado pela "cultura de massa" e o cotidiano deles, correspondência essa que facilita a penetração- afinal, devem existir ganchos, e seu estudo seria uma contribuição muito importante - dessas formulações, a diretoria da Associação não se dá conta.

Enquanto uma instituição pública, o Museu é para todos. Assim, fica oscilando entre privilegiar comunidades faveladas vizinhas e a prática de ser aberto sem distinções. A festa da Independência foi uma diversão para a cidade do Rio de Janeiro, em consonância com uma orientação geral dos Museus do Rio e em nada assumia uma especificidade em relação a Vila Parque.

O próprio Museu do Brincar,

"uma opção de lazer e cultura para crianças e jovens das favelas da Rocinha e Parque da Cidade, na Gávea ... proposta do diretor do Museu da Cidade ... que acredita conseguir 'os recursos financeiros que faltam com a ajuda da iniciativa privada'", iniciativa que foi aprovada pelo Conselho Estadual de Cultura, cujos possíveis colaboradores, 'veem no convívio dos jovens e no estímulo à criatividade uma maneira de integrar a comunidade" [1],

assume esta especificidade muito mais na fala do que nas práticas se destinando a uma criança em abstrato - se existe tal coisa - e não às de um determinado segmento social.

Se tivermos uma colônia de férias para Vila Parque, também houve uma tarde de autógrafos de autores de livros infantis para inaugurar uma "Oficina Literária" cujos destinatários dificilmente seriam os favelados, que aliás não comparecem a este evento. Nessa prestação de serviços diluída, o Museu do Brincar não consegue firmar sua identidade.

Deste modo, em termos de projeto, temos uma preocupação com um "popular" que não consegue se definir e se viabilizar. Agora, por ironia, ela acaba provocando efeitos em Vila Parque, pois insufla uma demanda por participação comunitária para a

constituição de um projeto cultural "popular" autêntico, fazendo com que os favelados se transformem em vitrines deles mesmos.

As funcionárias do Museu do Brincar são extremamente críticas, sobretudo a organizadora, em relação aos diretores da Associação, acusando-os de terem falas que nada mais são do que "cópia de falas partidárias, destituídas de contacto com a realidade", "uma mera reprodução ideológica, uma vez que não se apoia em práticas, não corresponde a nada".

Pudemos observar este problema, mas não em relação aos dois partidos mencionados - um dos quais, aliás, é comum aos dois lados do debate - e sim em relação ao Museu, que talvez tenha tão pouco contacto com a Associação e com Vila Parque que não pode sequer se dar conta disso.

Se a Associação ou parte da diretoria tinha uma preocupação com escolaridade, transmissão de conhecimento e "cultura popular e lazer", as iniciativas do Museu foram fundamentais, ao influenciar a percepção, a fala e as práticas dos associados envolvidos. No debate com o Museu, internalizaram muitas orientações e passaram a agir tentando concretizá-las como se fossem de mandas da favela.

Do ponto de vista cultural, temos o Estado, através de uma das suas múltiplas e complexas manifestações, se colocando como um prestador de serviços, criando uma demanda por participação e por esses bens e serviços. Esse tipo de atuação do Estado já foi levantado por vários autores - ver sobretudo Cardoso (1983).

Essa ação se evidencia tanto a nível de reivindicações pela resolução de problemas infra-estruturais - como água, luz, posse de terra, etc - quanto a nível de demanda por uma identidade cultural própria. Esses dois eixos, que deveriam servir de ponto de partida ou de apoio para a constituição de uma "comunidade" como sujeito coletivo, como uma forma de mobilização e organização social de acordo com a hipótese de Cardoso (1983), se tem algum efeito prático e/ou simbólico, no particular aspecto de constituição de uma "comunidade" não nos parecem ter sido particularmente bem sucedidos em Vila Parque.

A nível de resolução de reivindicações por acesso a bens e serviços - seja via paternalismo, política de favores de deputado eleito - o encaminhamento vem sendo capaz de resolver concretamente as carências. Só que a superação das privações não tem sido um núcleo capaz de articular os moradores em uma "comunidade". As conquistas não parecem ter como desdobramento a mobilização e a organização interna. Não há uma transformação das carências em questões políticas, numa mudança qualitativa desse debate. As vitórias e conquistas parecem ser pensadas a nível de resolução individual de problemas. Não se convertem em movimento [2].

A preocupação com a construção de uma identidade cultural - com visibilidade interna e externa à favela - incentivada pela intervenção estatal, parece ser o espaço no qual a atuação do poder público foi capaz de revelar com a maior acuidade a distância existente entre uma organização formal - no caso, a Associação de Moradores - e o surgimento de um movimento no in-

terior da favela.

Se as questões relativas à dimensão mais propriamente reivindicatória escapam aos limitados objetivos de nosso presente trabalho, na produção cultural esses desencontros numa disputa pela produção de significados "populares autênticos" constituem exatamente a nossa questão.

Embora seja difícil separar essas duas dimensões - afinal são partes de um mesmo contexto - o fazemos mais por uma questão de clareza na exposição do material. A ligação desses dois planos, que se revelou tão importante em outros autores - ver em especial Vogt e Fry (1982) -, no caso em pauta apresenta certas peculiaridades. Ainda que seja a condição de favelado que garanta o acesso à propriedade da terra pelo plano do governo do Estado - há um rígido controle para evitar invasões ou que proceda a tentativas de inclusão de indivíduos ou famílias até então estranhos a Vila Parque - ligar o acesso a terra à identidade social não se traduz, em termos de produção cultural, em nada que se aproxime da constituição de um "popular" específico. Outras mediações são acionadas, a começar pela presença de dois cabos eleitorais do partido do Governador - um dos quais da diretoria da Associação - bastante atuante na favela. Aliás, a disputa para ver quem conseguia inscrever o maior número de moradores na zona eleitoral merecia um estudo a parte. Resumindo, o "popular" aqui não assumia um valor de troca como em outras situações.

Poderíamos ainda indagar se alguns dos desencontros não decorrem, também, do fato de serem as propostas centradas em

projetos individuais de carreira política de diretores e integrantes do Museu da Cidade e da Associação de Moradores. As iniciativas seriam pensadas e decididas em função de suas demandas, nas quais, em absoluto, os favelados não se reconhecem.

Sem respaldo, sem nenhuma base social devidamente caracterizada, as produções culturais observadas, visando a "recuperação das tradições populares" - vitimadas por essa "outra" cultura -, apenas revelam uma mal disfarçada capacidade de amontoar fatos heteróclitos ou a atomizar certas manifestações "tradicionais" devidamente descontextualizadas.

Isto fica mais patente em relação ao Museu - entrando a divulgação de bode expiatório - do que em relação a Associação. Os favelados, por motivos óbvios, são capazes de criar espaços comuns, apesar de tudo.

Mas, de qualquer maneira, os dois interlocutores não conseguem atrair público e constituir suas bases ou "comunidades". O debate se circunscreve a eles, revelando-se ineficaz. Há uma disputa no vazio. Não temos definição de posições, pois estas são dadas a partir das relações que os produtores culturais estabelecem entre si, com suas clientelas específicas e que essas mantem entre elas. Desse tríplice cruzamento, temos um processo que nos revela quais são as forças atuantes e seu peso respectivo na dinâmica de um debate cultural. Como o processo não se instaura, resta a dispersão e a ineficácia.

Outra ponderação é relativa à escola da Associação ou ao Museu do Brincar como lugar de transmissão de um saber ou co

nhecimento. Essa disputa remete-se a um importante aspecto. Ambas as iniciativas são muito semelhantes na medida em que, como Bourdieu assinala (1974) essa escola ou espaço de transmissão de um conhecimento, de formas de apreensão e percepção culturais - estéticas, constitui uma clientela que poderá se apropriar e consumir os eventos culturais promovidos a partir de certos critérios. São tentativas para criar um público consumidor para sua produção, capaz de entender as atividades, valorizá-las e a seus produtores.

A disputa entre a Associação e o Museu revela sua face ta mais crítica e explosiva justamente nesse ponto. Levando em conta que as escolas dificilmente saem da condição de projetos, que as esporádicas tentativas nessa direção não logram particular êxito, esse aspecto da briga pelo controle e direção do processo de produção de significados conhece um progressivo esvaziamento.

Assim, as partes envolvidas, concluindo pela impossibilidade de trabalho conjunto, redefinem suas intervenções. Se a preocupação com uma escola, no sentido mais estrito do termo é levava adiante pela diretoria da Associação, essa, na realidade, é uma atividades encampada pela sua presidente, nem um pouco interessada em discutir as possíveis relações com a equipe do Museu da Cidade ou os projetos de recuperação de "tradições populares". Ela os pensa como encargos de outros diretores, em relação aos quais aje com cautela, pois os vê com aliados muito circunstanciais. Através de convênios mediados pela FAV - duramente criticada por outros diretores da Associação, inclusive os

envolvidos com a disputa pelo popular, como uma instituição que abusivamente interferia na favela - ou em relação direta com a LBA, o projeto escola/creche que a associação efetivamente encampa não guarda nenhuma semelhança com o inicial.

Se a distância entre a Associação e o Museu é quase insuperável para ambos, existe uma tênue ligação entre o Museu e o "pessoal do samba", via um integrante do grupo, funcionário do Museu. O sete de setembro teria sido estratégico para essa relação, prestigiando o Museu, o samba local, chamando-o a participar, importante, inclusive para a manutenção do material de percussão cujo depósito assumiu. Em algum momento poderia o Museu ter encaixado um grupo de sambistas de Vila Parque, caracterizando sua boa vontade. Mas a "tradição popular" vizinha ficou de fora.

O "pessoal do samba" pode voltar a ter um peso maior mas vai depender da disputa pelo poder nas próximas eleições. Contudo, nunca foi realmente bancado pelas diretorias anteriores que parecem apenas interessadas em manipular a insatisfação dos mais diretamente envolvidos com o samba. No mais, duvidamos muito que uma mudança no interior da diretoria da Associação modifique em termos substanciais as relações com o Museu. Os atritos podem ser menores, uma troca de favores eventualmente existir, mas uma colaboração íntima para atender a "comunidade" dificilmente surgirá.

Por mais cômico que pareça, não há nenhuma disputa real pela "comunidade", pois o que cada interlocutor entende por essa noção e o que está disposto a fazer por ela não guarda mui-

tas semelhanças com as posturas dos outros dois. É quase como se níveis paralelos se colocassem e, pela falta de clareza das formulações, idéias e práticas, os interlocutores tivessem a sensação de disputar a mesma coisa. De fato, os compromissos e preocupações são outros, o que a aparente homogeneidade das preocupações com as "manifestações populares" e "comunidade" não sugere.

As tentativas do Museu da Cidade se remetem a outra ordem de problemas - ligados a afirmação de seu trabalho face aos outros museus do Rio, com as aproximações e distâncias valorizadas - sendo Vila Parque apenas uma vizinha e não uma prioridade. Aliás, fomos muito sucintamente informados de um "excelente trabalho levado junto à comunidade do Salgueiro", onde realmente o Museu da Cidade marcou presença e a "comunidade" participou.

Prioridades e objetivos muito distintos dos da diretoria da Associação de Moradores, em sua gestão para resolver os problemas e carências da favela, tentando marcar uma diferença em relação às gestões anteriores. A discussão com o "pessoal do samba" pode ou não passar pela Associação, pois afinal o samba não se viabiliza lá, mas em espaços extremamente informais. Os resultados a que os três chegam é que parecem partilhar o mesmo sucesso em Vila Parque.

Certamente também concorrem para isso algumas posturas observadas. A percepção dos moradores da favela por parte da equipe do Museu e da diretoria da Associação cria algumas comprometedoras distâncias.

A maneira como Vila Parque é vista pelo pessoal do Museu nega as relações que cruzam as diferentes favelas do Rio, criando um determinado circuito. Há uma superposição de redes de sociabilidade, baseadas em vários critérios como, por exemplo, família e parentesco, crença religiosa, lazer, etc., que implicam em contatos e deslocamentos através da cidade. Há inúmeros elos e relações sociais horizontais e verticais acionados a partir de diferentes envolvimento e carências, parte constituinte da vivência desses moradores. Dessa forma, isolada, atomizada, Vila Parque surge como uma realidade auto-contida e auto-explicável.

Os encontros para tratar de "comunidade" e do "projeto cultural" começaram a nível de liderança, do Museu e da Associação. Alguns pontos são evidentes nessa relação. A diretoria da Associação apresenta-se superdimensionada. Face ao seu interlocutor, ela não é uma mediação, mas sim a favela. Portanto, os moradores se confundem com a Associação e essa com a sua diretoria. Velho esquema sobejamente conhecido por políticos de carreira. Por seu turno, a desenvolta equipe do Museu dispensa um tratamento sobranceiro às redes informais que viabilizam o cotidiano dos favelados. O "pedaço" é solenemente ignorado e dá o troco, ou sequer se preocupa com isso.

Aliás, melhor sorte não tem o "pedaço" com a diretoria da Associação. Infelizmente, suas práticas passam ao largo dos projetos de "recuperação da tradição popular autêntica". A definição 1) dos espaços internos da favela, estabelecendo os forns de tomada de decisão em relação a que questões; 2) de cri-

térios orientadores das práticas sociais questionando lideranças representativas e legitimidade; 3) das respectivas áreas de influência, informais ou não, gera uma outra discussão de política do significado, predominantemente interna à favela.

A despeito de eventuais ponderações e relativizações em algumas falas do Museu e da Associação, os moradores de Vila Parque são tratados como um bloco homogêneo, ou com diferenças pouco significativas. Uma unidade com necessidade ou desejos idênticos. Quem é capaz de descobri-los primeiro? Quando o Museu procura desvincular a diretoria da Associação dos favelados, os esforços são no sentido de deslegitimar o competidor/colaborador e não para relativizar e dotar suas representações de uma maior complexidade. O objetivo é um trabalho político para desautorizar a Associação como porta-voz da favela, tentando detectar grupos divergentes para agilizar seu jogo - lógico, que sob a argumentação de "descobrir" a favela e suas manifestações culturais.

5.3 - Problemas do simbólico

As considerações sobre simbolismo compõem o segundo agrupamento de problemas. O que temos? Salta aos olhos uma imagem caótica. Qualquer observador dirá: experiências que não deram certo. Sim, mas porque? Afastado o pressuposto de que há sempre uma lógica e uma ordem anteriores, assumindo-as como uma possibilidade, o que na dimensão simbólica e na questão das tradições culturais, ao ser acionado, ocasiona esses desdobramentos? Quais os riscos, apagados por eventuais sucessos, latentes para os que se empenham numa disputa sobre a produção de significados

e a recuperação de tradições?

Como pensar "tradição"? Certamente não como uma entidade externa e todo-poderosa obrigando os agentes sociais a comportamentos, idéias e emoções pré-estabelecidos e inevitáveis. Já há algum tempo, os trabalhos antropológicos, ao discutirem o conceito de cultura e os problemas de atribuição de sentido ao mundo, vêm explicitando uma postura extremamente crítica em relação às reificações de "tradição". Em particular, as considerações de Durham (1978) à obra de Malinowski são bastante elucidativas.

Nessas análises a "tradição" é caracterizada como uma concepção ideológica, um recorte que é feito pelos observadores em função de suas orientações (inclusive políticas) e que não corresponde, em absoluto, a um objeto natural dado pelo tempo, cuja "pureza" e "autenticidade" aguardariam serem finalmente "descobertas" em todo seu rigor, exatidão e verdade.

Essa atitude enfatizando a "descoberta", o "achado" do que até então furtou-se às nossas buscas, acaba produzindo taxinomias e listagens exaustivas e definitivas - ver as críticas de Arantes (1981). Repudiando essa vertente, assume uma importância cada dia maior uma perspectiva dinâmica, não normativa.

Entender a cultura enquanto um processo, é ver as construções culturais como o espaço do arbítrio, de objetivações não inevitáveis, sujeitas a contínuas reapropriações e reinterpretações, decorrentes de práticas datáveis historicamente. A aparente imobilidade, rigidez e estabilidade das formulações cultu-

rais são o fruto da percepção seletiva do observador, ao empreender o mundo a partir de seus interesses e compromissos.

A discussão da "tradição" enquanto uma noção ideológica nos remete a uma determinada concepção do devir histórico. O tempo enquanto uma categoria fundamental - vide Durkheim (1973) - é construído e percebido socialmente de formas bem variadas. É isso o que evidencia uma análise como a de Leach (1974) ao discutir Cronos e as representações pendulares ou a percepção do tempo como algo que se repete.

Em relação à noção de "tradição", para fins de legitimação, há estratégias voltadas para a elaboração e divulgação de uma visão linear, contínua e marcadamente evolucionista do tempo. Temos, dessa forma, a investigação e descoberta da "origem" remota de um fenômeno cultural - recomendada pela própria "anti-guidade" - e de seu processo de desenvolvimento através de uma crescente complexificação de sua forma elementar, apontando, de forma bem teleológica, para a manifestação concreta tal como conhecida atualmente.

Esse evento ou produto cultural fixou-se de determinada maneira quando, num dado momento - misteriosamente -, ocorreu uma parada no tempo. A forma de expressão cultural é transformada então na própria e, assim, autenticada em decorrência de sua "origem", "ortodoxia" e de sua conseqüente estagnação em um produto final. Desse modo, pensar em "solução de continuidade" ou em "ruptura" se torna quase impossível, a menos que se verifique a não observância da "tradição", sendo a "discontinuidade" ou a "ruptura" decorrentes do abandono do modelo fossilizado.

Mas, se a noção de "tradição" é ideológica, o que poderíamos dizer da de "ruptura"? Por acaso corresponderia a um evento, fato ou prática inquestionáveis cuja simples existência seria o bastante para provocar uma clivagem significativa? A quebra, a "ruptura", é a consequência da simples presença no mundo de um fato mobilizador? Vale dizer, se há "descontinuidade", reorientação do sentido, em que consiste e como se dá sua percepção? Novamente, coloca-se em questão o significado atribuído pelos agentes sociais ao interagirem na configuração e defesa de seus interesses.

Lefort (1979) sintetiza essa discussão ao considerar que:

"Coloquemos o problema em outros termos: admitte-se que haja, em toda sociedade, acontecimento, transformação cultural e retomada vivida do passado pelo presente; é possível dizer, porém, que a relação ao acontecimento, a transformação, a retomada do passado tenha sempre a mesma significação? O próprio de uma sociedade "histórica", segundo nos parece, é que ela contém o princípio do acontecimento e tem o poder de convertê-lo em momento de uma experiência, de modo que ele figura um elemento de um debate que se processa entre os homens. Desse modo, nela a transformação não é essencialmente a passagem de um estado para o outro, mas o encaminhamento desse debate que antecipa sobre o futuro referindo-o ao passado. O que significa ainda dizer que o histórico não reside no acontecimento enquanto tal ou na transformação enquanto tal, mas em um estilo das relações sociais e das condutas em virtude do qual há colocação em jogo do sentido" [3].

Isto posto, tanto a "continuidade" quanto a "ruptura" são problemáticas, cabendo-nos analisar as objetivações realizadas, atualizando projetos sociais específicos.

Ao abordar a questão, Lefort o faz em termos de estilo.

Ora, falar estilo é ter implícito coerência, clareza e a capacidade política de atualização de um dado projeto. Portanto, há princípios orientadores bem definidos, conhecidos pelos agentes produtores que se empenham para que essa ordenação seja absorvida pelo conjunto da sociedade. Argumenta-se em termos de unidade.

Sem entrar em maiores considerações sobre a possibilidade dessa discussão num contexto de países europeus, o que pensar em relação ao Brasil? Qual é o estilo no Brasil? Há um estilo? Certamente, estamos longe da realidade analisada por Hobsbawm (1984) ao discutir os processos de invenção de tradições na Europa, ao longo do século XIX. O autor evidencia, sobretudo, o papel do Estado na constituição de uma "comunidade nacional" razoavelmente coesa. Hobsbawm examina a funcionalidade dessas propostas e a orientação segura e consciente por parte dos principais promotores, seja o Estado ou determinados grupos da sociedade civil. A construção em massa dessa nova ordem simbólica se faz a partir de projetos políticos bem definidos (Hobsbawm, 1984: 9 a 23, 271 a 316).

No nosso caso, há mal entendidos demais, falhas cômicas, nonsense, ou seja, uma versão muito contextual de que esse não é um país sério, ou de que nossa realidade é a de uma comédia de erros. De uma perspectiva acadêmica, poderíamos pensar em termos de carnavalização do cotidiano ou que essa realidade brasileira seja uma com múltiplos eixos de classificação, provocando não poucos curto-circuitos. O baile da Independência seria um caso extremo de um padrão que se repete.

Autores como Dantas (1982) Vogt e Fry (1982) ao analisarem a dinâmica social dos processos de invenção e produção de "tradições", fornecem importantes elementos para entendermos as disputas mantidas pelos vários grupos concorrentes na tentativa de constituição de um sentido "puro" e "autêntico". Esses autores discutem pontos como: Quais as estratégias desenvolvidas no contexto da disputa? O que o cruzamento delas produz como situação envolvente? Quais os interesses de cada grupo nesse jogo? O que eles querem maximizar? De que recursos dispõem? Quais os valores e importância que passam a revestir a "autenticidade" e a "pureza"? Qual o valor de troca que a "tradição" pode assumir em determinados contextos?

Essa mercadoria simbólica, defendida como propriedade exclusiva de uma dada identidade social coletiva, adquire uma grande importância na medida em que pode ajudar a viabilizar interesses e reivindicações de setores que passam a se articular e a se apresentar como grupos ou "comunidades", auxiliando-os a melhorar sua participação social.

Hobsbawm (1984) comenta que:

"É o contraste entre as constantes mudanças e inovações do mundo moderno e a tentativa de estruturar de maneira imutável e invariável ao menos alguns aspectos da vida social que torna a "invenção das tradições" um assunto tão interessante para os estudiosos da história contemporânea" [4].

Esses autores privilegiam o pragmatismo e utilitarismo dos envolvidos sem, contudo, cair no simplismo criticado no primeiro capítulo. Esse plano mais imediato da manipulação e da

barganha do jogo político, embora importante, não basta. Ao não se indagarem sobre as condições de sentido, as condições simbólicas para que esse cálculo faça sentido, permanece a insatisfação. Afinal, que processo é esse? Cultura é o que?

Fernandes (1985), em sua análise sobre Aparecida, retoma essa questão. Em suas críticas à visão funcionalista integradora - persistente a despeito de evidências contrárias -, às tentativas de unificação e constituição de uma imagem coerente do que seja "cultura brasileira", ele considera a existência de vários sinais de auto-identificação, de possibilidades de construção de identidade que podem se excluir, se sobrepor, se articular, ou criar falhas irrecuperáveis nessas tentativas de produção de um modelo centralizador da cultura brasileira.

A cobrança sistemática de uma unidade esbarraria numa impossibilidade, pelo menos enquanto uma realidade histórica num dado momento - portanto conjuntural - diriam outros. Contudo, o parágrafo final do texto de Fernandes abre uma interessante perspectiva, ao considerar que:

"O quadro pode ser exasperador, mas não deixa de exercer uma certa sedução. É raramente marcado pela coerência, mas na prática é confiável. As pessoas não costumam misturar e confundir as coisas. Sabem reconhecer as diferenças, jogar com elas e se comportar comme il faut em diferentes situações. As línguas são várias, mas não estamos em uma Babel. É um país que estimula o pensamento a imaginar que a "identidade", "ser alguém ou alguma coisa", não implica necessariamente ser "uno" por dentro" [5].

Esse texto levanta logo algumas perguntas. Mas que lógica é essa que habita os sujeitos e os impele às escolhas cer-

tas? Não estamos recolocando o problema da unidade sob um outro ângulo, certamente mais interessante e com todas as dificuldades da democracia? Há um ponto de amarração. Em que consiste? Não há um princípio implícito no pensamento do autor?

Qual o papel dos interesses em jogo ao acionar as diferenças e agir de acordo com objetivos precisos? Como fica a questão da ambiguidade, da manipulação simbólica e da redefinição de significados?

Permanece nossa questão. O autor se indaga sobre quais as condições da produção de significados no mundo social, mas também supõe algum princípio de unidade, uma ordem subjacente quase a despeito do que os agentes sejam ou façam. No fim, há uma articulação.

Agora, nisso tudo há um ponto que não pode ser abandonado. Se a unidade não é uma realidade histórica, contextual que seja essa situação, esse fenômeno criado pela possibilidade de recurso a diferentes princípios classificatórios - para quem então estuda religião é uma constante, vide Fernandes (1985, 1984) e Brandão (1980, 1978) - importa numa redefinição da posição do observador no seu esforço de interpretação de uma dada situação, recorte ou relações.

Essas múltiplas possibilidades ordenadoras, jogando ao mesmo tempo com significados diferentes - que o senso comum se compraz em emascular de forma detestável como "sincretismo" (sic) - criam situações de tal complexidade que muitas vezes cabe a um perplexo pesquisador se indagar: como é possível

que sejam vividas sem grandes conflitos ou problemas de sentido pelos envolvidos? Quando esses cruzamentos funcionam, perdemos de vista essa dinâmica. Caso contrário, temos o observado em Vila Parque e aí todos os fios soltos aparecem, as lacunas se tornam óbvias e o esforço social para criar um significado para a experiência revela-se.

O pressuposto da ordem, de uma lógica ou racionalidade implícita em todas as atividades sociais, cuja explicitação e análise parecem constituir o trabalho do antropólogo, não deve ser questionado? Os limites da razão, ao recortar e organizar o mundo, começam a ficar aparentes. O desordenado, o movediço, o paradoxal e o contraditório são menos reais que sistemas classificatórios ou princípios lógicos?

Se o significado é um processo - sem qualquer garantia -, no entanto, ele não é assim percebido. Se nossa proposta é a de pensar nas disputas em torno da política do significado. Os envolvidos tendem a perder de vista a dinâmica dos processos de constituição, a dimensão arbitrária da criação e o jogo carregado de ambiguidades, redefinições, superposições e lacunas no qual se empenham.

A leitura que vai sendo progressivamente feita e refeita, a medida que essa dinâmica toma corpo, vai apagando as marcas do esforço humano presente na produção do sentido. Observa-se uma "limpeza" organizando o material simbólico numa sequência contínua e linear, criando um ponto de partida seguro. Teleologicamente, descartam-se dúvidas, impasses, disputas de sentido e afirma-se uma ortodoxia. Produz-se uma "tradição" reifi

cada, dotada de autoridade e legitimidade.

A própria questão da eficácia simbólica - relativa que seja - estabelece um certo tipo de envolvimento, levando a que os agentes produtores percam de vista as condições e características de suas próprias atuações, em função de uma interpretação da vivência simbólica como se os símbolos tivessem uma essência, uma substância naturalmente dada. A crença no símbolo - que tende a se absolutizar - enseja o processo de naturalização do objeto da disputa.

Dessa forma, temos que no momento da criação há um processo de deslocamentos que acarreta possibilidades de desentendimentos e impasses. Se não se perde totalmente de vista - pelo menos no início - a produção do símbolo, ela é aos poucos obliterada, centralizando-se a atenção numa vertente essencialista. Se todo símbolo carrega em si o peso de ser uma mediação - o fetichismo se constituindo um dos limites extremos do campo simbólico - a fusão naturalizadora, que transforma a coisa representada e a mediação numa única coisa, é um problema concreto presente em cada caso.

O sentido é pensado como um dado anterior e independente da intervenção dos agentes sociais. Não são mais homens se relacionando entre si numa disputa de política de significado. São homens se relacionando consigo mesmos como se fosse com objetos naturais que são os próprios símbolos. Se na percepção dos envolvidos as distâncias e separações estão cobertas e resolvidas, os diferentes planos aproximados e conectados, porém o processo de construção de significados comporta redefinições

e incoerências e os eixos classificatórios podem não se articular para a constituição de um único sistema.

Pensando em Vila Parque, num quadro de múltiplos sistemas de crenças - ou arremedos de -, permeados pela manipulação exacerbada, como é possível crer em alguma coisa? Como pode o símbolo ser eficaz, ou seja, simplesmente "símbolo"? O esforço exasperante para se criar ordem no mundo, constantemente posto em cheque, faz com que a questão agora seja: como é possível que, as vezes, de certo? Acertos e desacertos são igualmente problemáticos.

NOTAS

- [1] Cf. *Jornal do Brasil*, 24 de agosto de 1984, Caderno Jovem nº 3, pág. 4.
- [2] Ver, em especial, Santos, 1977, págs. 57 a 59, sobre o esvaziamento dos processos de conquistas coletivas e a erosão dos movimentos reivindicatórios.
- [3] Cf. Lefort, 1979, pág. 46-7.
- [4] Cf. Hobsbawm, 1984, pág. 10.
- [5] Cf. Fernandes, 1985, pág. 22.

BIBLIOGRAFIA

- ARANTES, A. A. O que é Cultura Popular. São Paulo. Editora Brasiliense S.A., 1981.
- BARTHES, R. Élements de Sémiologie. Paris. Éditions du Seuil, 1964.
- BOSI, E. Cultura de Massa e Cultura Popular - Leituras de Operárias. Petrópolis. Editora Vozes Ltda., 1978.
- BOURDIEU, P. A Economia das Trocas Simbólicas. São Paulo. Editora Perspectiva S.A., 1974.
- BRANDÃO, C.R. "O Número dos Eleitos", IN: Religião e Sociedade, nº 3, outubro de 1978.
- _____ Deus te Salve, Casa Santa. Rio de Janeiro, FUNARTE, 1979.
- _____ Os Deuses do Povo - um estudo sobre a Religião Popular. São Paulo. Editora Brasiliense S.A., 1980.
- _____ Memória do Sagrado - religiões de uma cidade do interior. Cadernos do ISER nº 9, 1980a.
- _____ O que é Folclore. São Paulo. Editora Brasiliense S.A., 1982.
- CALDEIRA, T. P. do R. A Política dos Outros - O Cotidiano dos Moradores da Periferia e o que Pensam do Poder e dos Poderosos. São Paulo, Editora Brasiliense S.A., 1984.

- CARDOSO, M. L. Ideologia do Desenvolvimento do Brasil: JK - JQ.
Rio de Janeiro. Editora Paz e Terra S.A., 1977.
- CARDOSO, R. C. L. "Favelas: Conformismo e Invenção", IN: En-
saio de Opinião nº 4. Rio de Janeiro, Editora Paz e Terra
S.A., 1978.
- _____ "Movimentos Sociais Urbanos: balanço crítico"
IN: Sociedade e Política no Brasil Pós-64. São Paulo. Edito-
ra Brasiliense S.A., 1983.
- _____ "Aventuras de antropólogos em campo ou como
escapar das armadilhas do método", IN: A Aventura antropológi-
ca - teoria e pesquisa. Rio de Janeiro. Editora Paz e Terra
S.A., 1986.
- CHAUI, M. O que é Ideologia. São Paulo. Editora Brasiliense
S.A. 1981.
- _____ Cultura e Democracia - o Discurso Competente e Ou-
tras Falas. São Paulo. Moderna, 1981.
- _____ Seminários sobre o Nacional e o Popular na Cultura
Brasileira. São Paulo. Editora Brasiliense S.A., 1983.
- _____ Conformismo e Resistência - aspectos da cultura popu-
lar no Brasil. São Paulo. Editora Brasiliense S.A., 1986
- COPANS, J. "Da Etnologia à Antropologia", IN: Antropologia-Ci-
ência das Sociedades Primitivas?" Lisboa. Edições 70, 1974.
- DA MATTA, R. A. Ensaio de Antropologia Estrutural. Petrópolis.
Editora Vozes Ltda, 1977.

DA MATTA, R. A. "Carnavais, Paradas e Procissões: Reflexões sobre o Mundo dos Ritos", IN: Religião e Sociedade nº 1, maio 1977.

_____ "O Ofício de Etnólogo ou como ter "Anthropological Blues", IN: A Aventura Sociológica - Objetividade, Paixão, Improviso e Método na Pesquisa Social. Rio de Janeiro. Zahar Editores, 1978.

_____ Relativizando: uma Introdução à Antropologia. Editora Vozes Ltda, 1981.

DANTAS, B. G. "Repensando a Pureza Nagô", IN: Religião e Sociedade nº 8, julho de 1982.

DOUGLAS, M. Pureza e Perigo. São Paulo. Editora Perspectiva S.A., 1976.

DURHAM, E. R. A. Reconstituição da Realidade: um estudo sobre a obra etnográfica de Bronislaw Malinowski. São Paulo. Editora Ática, 1978.

_____ "A pesquisa antropológica com populações urbanas: problemas e perspectivas", IN: A Aventura Antropológica - Teoria e Pesquisa. Rio de Janeiro. Editora Paz e Terra S. A., 1986.

DURKHEIM, E. As Formas Elementares da Vida Religiosa. São Paulo. Abril S.A. Cultural e Industrial, 1973.

FERNANDES, R. C. Os Cavaleiros do Bom Jesus - uma introdução às religiões populares. São Paulo. Editora Brasiliense S.A. 1982.

FERNANDES, R. C. "Religiões Populares - uma visão parcial da Literatura recente", IN: BIB - Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais nº 18, 2º semestre, 1984.

Aparecida: Nossa Rainha, Senhora e Mãe, Saravã. Mimeo, Rio de Janeiro, 1985.

GEERTZ, C. A Interpretação das Culturas. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1978.

Local Knowledge - Further essays in interpretive Anthropology. New York. Basic Books, Inc., 1983.

GLUCKMAN, M. Custom and Conflict in Africa. Oxford. Basil Blackweel, 1970.

HOBSBAWM, E. J. & RANGER, T. A Invenção das Tradições. Rio de Janeiro. Editora Paz e Terra S.A., 1984.

JACOBI, P. R. "Movimentos Sociais Urbanos no Brasil", IN: BIB-Boletim Informativo de Ciências Sociais nº 9, 1980.

LARAIA, R. de B. Cultura: um conceito antropológico. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor, 1986.

LEACH, E. R. Repensando a Antropologia. São Paulo. Editora Perspectiva S.A., 1974.

Culture and Communication - the logic by which symbols are connected. Cambridge. Cambridge University Press, 1976.

LEFORT, C. As Formas da História. Ensaio de Antropologia Política. São Paulo. Editora Brasiliense S.A., 1979.

- LÉVI-STRAUSS, C. Antropologia Estrutural. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1975.
- MACEDO, C. C. de A. Nós, a Comunidade - o estudo de uma CEB na periferia de São Paulo. Tese de Doutorado. Mimeo, 1985.
- MACHADO DA SILVA, L. A. & ZICCARDI, A. "Notas para uma discussão sobre "Movimentos Sociais Urbanos", IN: Movimentos Sociais Urbanos, Minorias Étnicas e Outros Estudos. Brasília, ANPOCS, 1983.
- MACHADO DA SILVA, L. A. A respeito de movimentos sociais - rápida incursão sobre problemas teóricos na produção brasileira. Mimeo. João Pessoa. Novembro de 1985.
-
- Os caminhos de A Máquina e a Revolta. Mimeo, 1986.
- MAGNANI, J. G. C. Festa no Pedaco - cultura popular e lazer na cidade. São Paulo. Editora Brasiliense S.A., 1984.
- MALINOWSKI, B. Argonautas do Pacífico Ocidental - um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia. São Paulo. Abril S.A. Cultural e Industrial, 1976.
- MAUSS, M. Marcel Mauss: Antropologia. São Paulo. Editora Ática S.A., 1979.
- MILIBAND, R. Marxismo e Política. Zahar Editores. Rio de Janeiro, 1979.

- SADER, E. & PAOLI, M. C. "Sobre "classes populares" no pensamento sociológico brasileiro (Notas de leitura sobre acontecimentos recentes), IN: A Aventura Antropológica - Teoria e Pesquisa. Rio de Janeiro. Editora Paz e Terra S.A., 1986.
- SAHLINS, M. Cultura e Razão Prática. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1979.
- SANTOS, C. N. F. "Três Movimentos Sociais Urbanos no Rio de Janeiro", IN: Religião e Sociedade nº 2. Novembro de 1977.
- SEEGER, A. Os índios e nós - estudos sobre sociedades tribais brasileiras. Rio de Janeiro. Editora Campus Ltda., 1980.
- VEIGA, R. de M. & CARVALHO, C. A. F. de Onde está o "Popular"? Algumas Considerações sobre o Uso dessa Expressão em uma Favela do Rio de Janeiro. Mimeo, 1985.
- VOGT, C. & FRY, P. H. "A "descoberta" do Cafundó: Alianças e Conflitos no cenário da cultura negra no Brasil", IN: Religião e Sociedade nº 8. Julho de 1982.
- WEFFORT, F. "Nordestinos em São Paulo: notas para um estudo sobre cultura nacional e cultura popular", IN: A Cultura do Povo. São Paulo. Cortez e Moraes - EDUC, 1979.
- ZALUAR, A. As Máquinas e a Revolta - As organizações populares e o significado da pobreza. São Paulo. Editora Brasiliense S.A., 1985.
- _____ "Teoria e Prática do trabalho de campo: alguns problemas", IN: A Aventura Antropológica - Teoria e Pesquisa. Rio de Janeiro. Editora Paz e Terra S.A., 1986.

DOCUMENTOS

Cadastro de Favelas do Município do Rio de Janeiro - Secretaria Municipal de Desenvolvimento Social . IPLANRIO, 1982.

Jornal do Brasil, 24 de agosto de 1984.

O Globo, 07 de setembro de 1984.