

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: NATUREZA E PRODUÇÃO DO ESPAÇO
LINHA DE PESQUISA: ESPAÇO E PRÁTICAS CULTURAIS

ADRIANE ALVARO DAMASCENA

**Os jovens, a congada e a cidade: percursos e identidades
de jovens congadeiros em Goiânia, Goiás**



Goiânia–GO
2012

**TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR
VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES E DISSERTAÇÕES
NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG**

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1. Identificação do material bibliográfico: ☐ Dissertação ☒ Tese

2. Identificação da Tese ou Dissertação:

Nome completo do autor: Adriane Alvaro Damascena

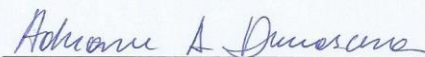
Título do trabalho:

Os Jovens, a congada, e a cidade: percursos e identidades de jovens congadeiros em Goiânia, Goiás

3. Informações de acesso ao documento:

Concorda com a liberação total do documento ☒ SIM ☐ NÃO¹

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF da tese ou dissertação.


Assinatura do(a) autor(a)²

Ciente e de acordo:



Assinatura do(a) orientador(a)²

Data: 23 / 04 /2012

¹ Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

² A assinatura deve ser escaneada.

Os jovens, a congada e a cidade: percursos e identidades de jovens congadeiros em Goiânia, Goiás.

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia, do Instituto de Estudos Socioambientais, da Universidade Federal de Goiás, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor(a) em Geografia.

Área de concentração: Natureza e Produção do Espaço.

Linha de Pesquisa: Espaço e Práticas Culturais.

Orientador: Prof. Dr. Alecsandro (Alex) Ratts.

Goiânia
2012

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

DAMASCENA, ADRIANE ALVARO

Os jovens, a congada, e a cidade: [manuscrito]: percursos e identidades
de jovens congadeiros em Goiânia , Goiás / ADRIANE ALVARO

DAMASCENA. - 2012.

CCLXXVI, 276 f.: il.

Orientador: Prof. Dr. Alecsandro(Alex) J. P. Ratts.

Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Goiás, Instituto de Estudos
Socioambientais (Iesa), Programa de Pós-Graduação em Geografia,
Goiânia, 2012.

Bibliografia. Anexos.

Inclui mapas, fotografias.

1. CONGADA. 2. GEOGRAFIA. 3. NEGROS. 4. EDUCAÇÃO. I.

Ratts, Alecsandro(Alex) J. P. , orient. II. Título

CDU 911



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
INSTITUTO DE ESTUDOS SÓCIO-AMBIENTAIS
PROGRAMA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: NATUREZA E PRODUÇÃO DO ESPAÇO

ATA DA SESSÃO DE JULGAMENTO DA TESE DE DOUTORADO DE

Adriane Alvaro Damascena

Aos vinte e três dias do mês de abril do ano de dois mil e doze (2012), a partir das quatorze horas, no Anfiteatro do Instituto de Estudos Sócio-Ambientais, teve lugar a sessão de julgamento da Tese de Doutorado de Isis Adriane Alvaro Damascena que apresentou o Título: **“OS JOVENS, A CONGADA E A CIDADE: PERCURSOS E IDENTIDADES DE JOVENS CONGADEIROS EM GOIÂNIA – GOIÁS”**. A Banca Examinadora foi composta, conforme Portaria nº 034/2012 da Diretoria do IESA pelos seguintes Professores Doutores, Presidente: Prof. Dr. Alecsandro José Prudêncio Ratts, Membros: Leda Maria Martins, Luiz Carlos do Carmo, Marcelo Rodrigues Mendonça e Eguimar Felício Chaveiro. Os examinadores arguíram na ordem citada, tendo o candidato respondido satisfatoriamente. Às 17:45 horas a Banca Examinadora passou a julgamento, em sessão secreta, tendo o candidato obtido os seguintes resultados:

Prof. Dr. Alecsandro José Prudêncio Ratts – Ass. AL+R.H.

Aprovado (☒) Reprovado ()

Prof. Dr. Leda Maria Martins – Ass. Leda Maria Martins

Aprovado (☒) Reprovado ()

Prof. Dr. Luiz Carlos do Carmo – Ass. [Assinatura]

Aprovado (☒) Reprovado ()

Prof. Dr. Marcelo Rodrigues Mendonça – Ass. [Assinatura]

Aprovado (☒) Reprovado ()

Prof. Dr. Eguimar Felício Chaveiro – Ass. [Assinatura]

Aprovado (☒) Reprovado ()

Presidente da Banca – Prof. Dr. Alecsandro José Prudêncio Ratts

Ass. AL+R.H.

Resultado final: Aprovado (☒) Reprovado ()

Houve alteração no Título? Sim () Não (☒)

Em caso afirmativo, especifique o novo título: _____

Outras observações: _____

Reaberta a Sessão Pública, o (a) Presidente da Banca Examinadora proclamou o resultado e encerrou a sessão, da qual foi lavrada a presente ata que segue assinada pelos membros da Banca Examinadora e pela secretária do Programa de Pesquisa e Pós-Graduação em Geografia.

Secretária [Assinatura]

TERMO DE APROVAÇÃO

ADRIANE ALVARO DAMASCENA

OS JOVENS, A CONGADA E A CIDADE: PERCURSOS E IDENTIDADES DE JOVENS CONGADEIROS DE GOIÂNIA - GOIÁS

Tese aprovada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor(a) em Geografia, da Universidade Federal de Goiás, pela seguinte Banca Examinadora:

Goiânia (GO), 23de abril de 2012

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Alecsandro (Alex) J. P. Ratts
Orientador

Profª Drª Leda Maria Martins
Examinadora

Prof. Dr. Luiz Carlos do Carmo
Examinador

Prof. Dr. Marcelo Rodrigues Mendonça
Examinador

Prof. Dr. Eguimar Felício Chaves
Examinador

Profª Drª Lana de Souza Cavalcanti
Suplente

Resultado_____

*À minha família e, particularmente, à minha mãe, Maria do Carmo Damascena, pela trajetória e exemplo de vida.
A Paulo Jobim, companheiro e grande incentivador, pela paciência, carinho e afeto nos muitos momentos difíceis.
A Antônio Damascena, por, desde cedo, ter descoberto o caminho da compreensão ao encontrar uma mãe fatigada e por vezes mal-humorada.
A tod(a)s o(a)s congadeiro(a)s, pela perseverança e fé que movem suas trajetórias pelos caminhos de luz, confiança e solidariedade.
Aos que já se foram, chamados para fazer a travessia ao encontro dos seus ancestrais e de Senhora do Rosário e São Benedito...*

AGRADECIMENTOS

Este trabalho é resultado da contribuição de muitas pessoas sem as quais não teria chegado até aqui. Minha gratidão a todas.

Neste momento, agradeço especialmente ao meu orientador, Prof. Dr. Alex Ratts, o mais jovem, sempre. Jovem por crescer a cada descoberta na força de uma originalidade que é sua, quando prefere o fio da irreverência na seriedade, por desconfiar do conforto das verdades e reinventar sempre o seu caminho, que nunca é traçado sozinho, sempre diz respeito à comunidade, ao grupo, a todo o LaGENTE. Por suas escolhas tecidas pelo compromisso político, social, cultural e racial, agradeço por sua confiança e apoio, amizade e ensinamentos. A ele, minha admiração e respeito.

Agradeço a Kenia Costa, pela competência e compromisso com o trabalho e com o grupo. O saber a serviço da coletividade pontuando uma “cartografia” da solidariedade e desenhando uma geografia do afeto.

Agradeço a Nilza Helena da Silva, por estar sempre disposta e atenta às necessidades do outro. Quando esse outro está distante, esses vínculos têm uma relevância incrível. À Prof^a Dr^a Marly Silveira de Jesus, da UnB, uma querida amiga e mestra, por ter muito me ajudado a entender os primeiros tons e sons da congada, com amadurecimento intelectual, misto de competência e doçura.

Aos professores do programa, Dr^a Lana Cavalcanti, Dr. Eguimar Chaveiro e Dr^a Maria Geralda de Almeida, pelas aulas que muito me ajudaram a pensar a geografia e as questões da pesquisa.

Estendo o agradecimento ao pessoal da secretaria da pós-graduação, sempre disposto a atender às solicitações com presteza e competência.

Aos professores Dr. Eguimar Chaveiro e Dr. Marcelo Rodrigues Mendonça, pela importante contribuição de cada um na banca de qualificação, com uma leitura rigorosa e atenta, com observações teóricas que muito contribuíram para o resultado aqui exposto.

A todo(a)s dos LaGENTE (Laboratório de Estudos de Gênero, Étnico-Raciais e Espacialidades - IESA - UFG), aos que se já formaram e seguiram suas trajetórias e aos que estão em processo de formação, pelo trabalho coletivo e sentimento de grupo que se fez presente nas discussões, na colaboração técnica com os mapas, gráficos e ainda nos trabalhos de campo, que davam um brilho todo especial à pesquisa, ao

mesmo tempo em que realizavam um emocionante encontro entre os jovens da academia e os jovens congadeiros, que tinham mais coisas em comum do se podia imaginar.

Aos jovens congadeiros que não se furtaram de conversar ou de serem fotografados, e tanto me estimularam a navegar pelas redes sociais, campo pelo qual eles transitam com muita competência e fluidez.

Ao Grupo de Estudo e Pesquisa Sociedade e Cultura, da UFS, sob a batuta da Prof^a Dr^a Maria Augusta V. Mundim, pelo acolhimento, pelos debates e encontros que me mostraram a sutileza da Geografia Cultural, e pelos ensinamentos de uma verdadeira Geografia, competente e humanizada, socializados de forma generosa e sensível.

Ao amigo Marcílio Medeiros, que, mesmo no caos, não deixa de lembrar que a vida é feita de poesia e solidariedade.

Aos colegas da Seplag-SE e, em especial André Barroso, pela colaboração com o trabalho com as fotos.

RESUMO

Os jovens, a congada e a cidade: percursos e identidades de jovens congadeiros em Goiânia, Goiás

Este trabalho procurou conhecer como se dá a dinâmica produzida pela relação entre os jovens, a cidade e a congada, os quais formaram o tripé que fundamentou a pesquisa. A partir dos jovens congadeiros foi possível compreender como, em Goiânia, se configuram as práticas socioespaciais tanto da congada quanto dos próprios jovens. Para isso, recorremos à bibliografia referente à temática e ao trabalho de campo, que implicou o registro fotográfico, questionário e entrevista. A congada, que é celebrada por meio dos ternos de congo, tem sua principal atuação nos festejos que comemoram Nossa Senhora do Rosário. Os jovens foram o principal canal de tradução para conhecer as possíveis conexões que apontam a existência e a permanência da congada na cidade. Para isso, consideramos tanto os elementos da realidade objetiva dos jovens congadeiros de Goiânia como a dimensão subjetiva da sua condição juvenil, no intuito de entender como a congada se refaz e qual a contribuição dos jovens para um novo entendimento sobre a congada no espaço urbano e moderno. Estudar esses aspectos possibilitou olhar a cidade de Goiânia por um caleidoscópio ensejado pela geografia humana e suas vertentes em contato com outras áreas de conhecimento, perspectiva importante na busca do entendimento do mundo e do lugar. Esse trajeto levou à compreensão de que o jovem, ao ser congadeiro, constrói uma maneira muito particular de vivenciar a cidade e a sua própria condição juvenil, ao mesmo tempo em que atribui um novo sentido à permanência da congada na cidade de Goiânia.

Palavras-chave: Jovens - congada - cidade - identidade

ABSTRACT

Young people, congada and the city: pathways and identities of young Congadeiros in Goiania, Goias

This study attempted to know how is produced the dynamic relationship between young people, the city and 'congada', which formed the tripod that substantiated the research. From the young 'congadeiros' was possible to understand how the socio-spatial practices were shaped, in Goiania, not only from the 'congada' but from young people themselves. For this purpose, we turn to literature on the subject, and the fieldwork, which involved the photographic record, questionnaire and interview. The 'congada', which is celebrated by the 'ternos de congo', has its main performance in the festivities of Our Lady of the Rosary. Young people were the main channel of translation for the possible connections that link the existence and permanence of 'congada' in the city. For this, we considered both the elements of the objective reality of young 'congadeiros' people from Goiania as the subjective dimension of their juvenile condition in order to understand how 'congada' is been renewed, and which is the contribution of youth to a new understanding of 'congada' in the modern and urban space. Studying these aspects allowed look at the city of Goiania by a kaleidoscope provided by human geography and its branches in contact with other areas of knowledge, important perspective in seeking to understand the world and place. This pathway led to the realization that the young, when 'congadeiro' builds a very particular way of experiencing the city and its own juvenile condition, at the same time that assign new meaning to the permanence of 'congada' in Goiania.

Keywords: Congada - young people – city –identities – pathways

FOTOS

Foto 1.1 - Café da manhã no domingo da festa do Rosário na Vila Mutirão/Jardim Liberdade – Goiânia	49
Foto 1.2 - Casa de um dos líderes da congada, na noite de ensaio do Terno Rosa e Branco	50
Foto 1.3 - Bandeirinhas do terno Rosa e Branco com <i>piercing</i>	52
Foto 2.1 - Bandeirinhas do terno Vinho e Branco, Campinas	
Foto 2.2 – Reinado da Vila João Vaz	100
Fotos 3.1a e 3.1b – Jovem do terno Vinho e Branco, ...	106
Foto 3.2 – A congada e o trânsito na cidade de Goiânia	172
Foto 3.3 - Casa do festeiro com o altar em louvor aos “santos pretos”, Irmandade 13 de Maio já realizando a festa na Vila Mutirão/Jardim Liberdade.	175
Foto 3.4 - Salão alugado para realização da festa da Irmandade 13 de Maio (visão externa e interna). Goiânia.	179
Foto 3.5 - Visita do Terno 13 de Maio à cidade de São Paulo.....	
Fotos 4.1a e 4.1b - Imagens de congo, sem descrição de origem.....	193
Fotos 4.2a e 4.2b - A rua em dia de congada, preparada para o café da manhã no domingo, e terno chegando para o café da manhã.	180 183
Fotos 4.3a e 4.3b - Instrumentos do Terno Vinho e Branco (2008) Jardim Liberdade, e do Moçambique, no momento do almoço.....	
Foto 4.4 - Caixas do Terno Verde e Amarelo.....	201
Fotos 4.5a e 4.5b - Bandeiras diversas; no detalhe a bandeira do Terno 13 de Maio.....	206
Fotos 4.6a e 4.6b - Dois exemplos de bandeiras do mastro: a primeira do Terno Rosa e Branco (2009), e a segunda do Terno 13 de Maio (2004)	206
Foto 5.1 - Antigo rei da congada de Goiânia, Sr. Ozório.....	208
Foto 5.2 - Terno de congo na cidade de Goiânia, 1942.....	208
Foto 5.3 - Jovens que vão seguindo os passos dos mais velhos.....	208
Foto 5.4 - Reinado da Vila João Vaz, 2007, compromisso dos jovens com a tradição.....	223
Fotos 5.5a e 5.5b - Jovem no ensaio do sábado e, depois, domingo, na festa.....	225
Foto 5.6 – Jovem beijando a bandeira.....	236
Fotos 5.7a e 5.7b – Instrumentos do Moçambique São Benedito e jovem moçambiqueiro.....	238 244
Foto 5.8 - Abraço que sugeriu aos ternos tocarem a música “Abraço Negro”.....	244
Foto 5.9 - Cortejo dos ternos e acompanhantes.....	249
Fotos 5.10a e 5.10b - Sinais que revelam as preferências “estéticas”, que se aproximam das culturas negras urbanas.....	249 250

Foto 5.11 - Bandeirinhas do terno Rosa e Branco, no domingo, dançando na casa da filha do antigo rei.	251
Fotos 5.12a e 5.12b - Jovem tocando o tradicional pandeirinho do Terno Marinheiro, e jovem tocando instrumento de percussão/caixa, Terno Marinheiro.....	252
Fotos 5.13a e 5.13b - Terno 13 de Maio, Jardim Liberdade.....	254
Fotos 5.14a e 5.14b - Catupé Dourado, o mais recente terno da cidade de Goiânia. As bandeirinhas e o jovem capitão.....	255
Fotos 5.15a e 5.15b - Bandeirinha mais antiga do Terno Canarinho (Verde e Amarelo).....	256
Foto 5.16- Bandeirinhas do Terno Verde e Amarelo, em plena ação.....	257
Foto 5.17 - Terno Verde e Preto da Vila João Vaz.....	258
Foto 5.18 - Bandeirinhas do Moçambique São Benedito/Vila João Vaz.....	258
Foto 5.19 – Jovens do Moçambique.....	259
	259
	260

GRÁFICOS

Gráfico 1.1 – Uso da internet.....	57
Gráfico 1.2 – População segundo a raça.....	65
Gráfico 1.3 – Declaração de pertencimento cor/raça.....	66
Gráfico 1.4 – Renda familiar.....	68
Gráfico 1.5 – Remuneração mensal, branco x negro.....	71
Gráfico 1.6 – Local de trabalho.....	72
Gráfico 1.7 – Percentual de jovens inseridos na rede de ensino e no mercado de trabalho, de acordo com a idade.....	74
Gráfico 1.8 – Porcentagem dos que trabalham e estudam.....	75
Gráfico 1.9 - Taxa de escolarização por grupo etário – Regiões Metropolitanas – 2006..	77
Gráfico 1.10 – Local de diversão.....	83
Gráfico 3.1 – População residente em Goiânia, por sexo e idade.....	143 144
Gráfico 3.2 – População residente por situação do domicílio.....	154
Gráfico 3.3 – Censos demográficos (1940/2000) Item: cor.....	161
Gráfico 3.4 – Quantitativo de veículos na cidade	173
Gráfico 5.1 – Tempo de participação na congada	240.

FIGURAS

Figura 1.1 – Figura 1.1 – “Post” Interativo de “Quem é Você ?”	39
Figura 2.1- Vaso com pintura, arte cerâmica Grega.....	78
Figura 3.1 - Localização da congada - Residencial Itamaracá.	127
Figura 3.2 - Localização da congada Vila João Vaz.....	131
Figura 3.3 - Local de realização das celebrações da congada no mês de maio, nos setores Campinas e Vila Abajá/ Vila Santa Helena.....	160
Figura 5.1 – Tipos de ternos na congada.....	209
Figura 5.2 - Congada de A até Z. Material produzido pela Irmandade N. S. Rosário.....	210
Figura 5.3 - Material encontrado nos perfis dos jovens congadeiros, reforçando os fortes vínculos que se estabelecem em função da congada..	214
Figura 5.4 - Ternos de Congo da cidade de Goiânia,.....	231

MAPAS

Mapa 2.1 – Rotas de viagens dos jovens congadeiros da Região Metropolitana de Goiânia.....	132
Mapa 3.1 – Localização das festas de Nossa Senhora do Rosário na cidade de Goiânia.....	156
Mapa 3.2 – Localização dos ternos de congo na Região Metropolitana de Goiânia....	157

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	20
1 GEOGRAFIA, CULTURA E JOVENS	
1.1 Notas acerca do conhecimento geográfico e a abordagem interdisciplinar	29
1.2 Geografia humana e a abordagem cultural da geografia	41
1.3 O global e o lugar	60
1.4 Espaços, culturas e trajetórias socioespaciais	85
2 JOVENS: MÚLTIPLAS ABORDAGENS	
2.1 Trajetórias juvenis no tempo e no espaço: um olhar geracional e de gênero	94
2.2 Os jovens e seu protagonismo na sociedade e na cidade moderna	111
2.3 Das “tribos urbanas” à cultura juvenil	126
2.4 A juventude como categoria para entender a realidade do espaço urbano.....	133
3 OS JOVENS E A CIDADE: CRESCENDO E APRENDENDO JUNTOS	137
3.1 Goiânia: uma ideia de cidade	138
3.2 O jovem e a cidade jovem: itinerários educativos.....	144
3.3 O jovem, a cidade e a periferia: luta pela cidadania	159
3.4 Caminhos da cidade: Goiânia vivenciada pelos jovens congadeiros	168
3.5 Os jovens e a produção do espaço urbano	182
4 CONGADA: ESPACIALIDADES E TEMPORALIDADES	
191	
4.1 Trajetória dos negros, patrimônio cultural, reconhecimento e preservação	191
4.2 A ideia de cultura popular e de cultura	
99	209
	215

5 NEGROS, JOVENS E CONGADEIROS: IDENTIDADE, ALTERIDADE E DIFERENÇA	215
5.1 Ser negro e congadeiro: uma história de diferenças	219
..	227
5.2 A congada como espaço de socialização e aprendizagem	234
5.3 O passado e o presente: aprendizado e reinvenção da congada no espaço urbano	234
5.4 Relações inter(intra)geracionais: caminhos de encruzilhadas	235
5.5 O corpo negro e jovem no espaço	247
CONSIDERAÇÕES FINAIS	264.
BIBLIOGRAFIA	267



Jovem do Terno Verde e Preto. Damascena, A. (2009)

INTRODUÇÃO

INTRODUÇÃO

A congada, uma manifestação cultural majoritariamente representativa da população negra, está presente na cidade de Goiânia de maneira muito significativa, sobretudo para os jovens que delas fazem parte. Desse modo, este estudo aparece sustentado numa espécie de tripé, em que se apresentam a cidade, o jovem e a congada. A pesquisa é proposta a partir dos jovens, para compreender como em Goiânia, uma cidade relativamente nova, perpassam práticas espaciais como a congada, uma manifestação cultural de origem negra e carregada de espacialidades que, a princípio, podem parecer não pertinentes, ou não comuns, à cidade em que se apresenta, que foi construída, pelo menos no discurso oficial, com o compromisso com a modernidade.

O mito de criação e a origem da congada têm interpretações controversas, seja entre os estudiosos, seja pelos próprios congadeiros, que afirmam que ela veio da África, de Minas Gerais, dos pretos antigos das irmandades religiosas como louvor aos santos católicos, ou ainda que foi a Princesa Isabel a grande incentivadora do congo. Entre os congadeiros, apesar de haver controvérsia quanto ao surgimento da celebração, não há dúvidas quando o tema é louvor aos santos: é isso que move os congadeiros e os mantém juntos. Já entre os estudiosos, há um destaque para as festas de coroação de reis e rainhas do congo, presentes no Brasil desde o período da colonização, ressaltando as procissões como cortejos tipicamente africanos, na medida em que apresentam elementos percussivos e de dança, e marcadas pelo catolicismo tradicional, com destaque às irmandades católicas negras, organizadas no período da escravidão para atender à necessidade de haver uma organização representativa dos diferentes segmentos da população que tinham um desempenho de caráter mutualista.

Diversos são os estados brasileiros que possuem em seu território um terno de congo e, conseqüentemente, realizam os louvores a Nossa Senhora do Rosário e a São Benedito, sendo possível citar as representações nos estados de Minas Gerais e Goiás. No primeiro, a celebração é chamada de “congado” e no segundo, Goiás, é chamada de “congada”.

Como este trabalho se refere à celebração em Goiânia, Goiás, e por seguir a tradição local, optamos pelo termo “congada”.

A congada é celebrada por meio dos ternos de congo, que tem sua principal atuação nos festejos que comemoram Nossa Senhora do Rosário, realizados na cidade de Goiânia. Por sua exuberância, esses eventos se torna uma festa na qual a santa é louvada pelas ruas, através do canto e da dança, criando-se um espaço de síntese de cultura e costumes tanto tradicionais quanto modernos. São práticas culturais inicialmente exclusivas da população negra, ligadas a saberes, valores, mitos e ritos de origem. Hoje dão forma ao louvor a Nossa Senhora do Rosário. Assim, a Congada abrange todas as manifestações em que participam os diversos ternos, ligados à irmandade e ao reinado. o reinado implica uma participação nos ritos simbólicos mais complexos, como a instauração do reino e os respectivos atos litúrgicos e cerimoniais. Os ternos de congo, apesar de acompanharem o cortejo do Reinado em suas funções de busca e entrega da coroa, não participam diretamente da coroação, papel que tradicionalmente é designado ao Terno de Moçambique.

O termo “terno” refere-se ao grupo de *dançadores*, a menor unidade ritual da congada. Os ternos de congo festejam a santa de uma maneira muito particular, com cantos que comportam temática de louvor aos “santos pretos”, cantos que mantêm tradição ancestral, mas são carregados de improvisos que dizem respeito a eventos ocorridos no momento do cortejo e das visitas. O ritmo tocado é marcado pelas *caixas*, instrumentos de percussão, que além do tom e da marcação de cada terno, marcam também o vínculo com a ancestralidade. De formato cilíndrico, as caixas são feitas geralmente de folha de compensado e, tradicionalmente, com couro nas extremidades. São tocadas com baquetas recobertas nas pontas para fechar mais o som. Há também nos ternos outros instrumentos que variam de grupo para grupo. As danças e coreografias seguem o ritmo e os passos que são sempre determinados pelo capitão.

O terno é composto por homens em sua maioria, com a presença feminina restrita aos postos de *bandeirinhas* e *princesas*. Os ternos se apresentam com fardamentos (da guarda) que são iguais para os dançadores que também tocam instrumentos como caixa, sanfona e pandeiro. A roupa se revela diferente para os componentes com patentes, como é o caso do *capitão* e do *general*. Os homens da guarda dos ternos de congo cantam, tocam e dançam, muitas vezes simultaneamente¹.

¹ Descrição baseada no inventário do IPHAN e documentação das Festas do Rosário e Congados no estado de Goiás (RIOS; RATTIS, 2008).

A congada aqui está sendo pensada como uma espécie de reorganização do passado no presente, e também para uma ressignificação da cultura negra tradicional no espaço urbano moderno. Há uma questão que aparece já de início, que é a intenção de entender como se dá a convivência entre essas duas dinâmicas, espacialidades e temporalidades, que se encontram e se cruzam, que ora parecem tensionar com movimentos que podem parecer contrários, mas que também se arranjam em pontos de interseção produzidos pelo princípio de resistência por parte da população negra, compondo diversas trajetórias construídas pela vivência.

Para entender melhor essa expressão cultural em suas dimensões socioespacial, cultural e histórica, foi oportuno fazer um levantamento das trajetórias (espaciais e temporais) tanto dos ternos quanto dos jovens congadeiros da cidade de Goiânia. Enfrentamos o desafio de apreender quais os elementos simbólicos (BOURDIEU, 1989) que dão significado à prática da congada para os jovens, e como estes vivenciam essa experiência na cidade de Goiânia.

Assim, como já foi dito, os jovens são o principal canal de tradução para o entendimento das possíveis conexões encontradas que explicam a permanência da festa na cidade.

Nesse momento de sua vida, que se apresenta entre inícios e termos em que crises individuais se juntam a crises coletivas, os jovens poderiam estar mais vinculados a elementos de mudanças do que de permanências. Afinal, eles são constituídos e constituintes da sociedade na qual estão inseridos. Não é exatamente assim que acontece, e coube-nos o desafio de tentar entender como se dá essa constituição, no que se refere à sua participação na congada.

Foi com espírito de descoberta e de busca que enfrentamos as questões que surgiram ao longo da pesquisa, não só buscando entender os elementos constitutivos da realidade objetiva dos jovens congadeiros em Goiânia, mas também considerando a dimensão subjetiva da condição juvenil. A literatura especializada nos ajudou nesse processo. Segundo Abramo (2008), a maneira como o jovem vê sua própria condição pode estar ligada ao modo como a sociedade entende e atribui significado a esse momento do ciclo da vida, momento que possibilita uma maior expansão ou abrangência social e a situação que esses jovens enfrentam no seu dia a dia, para além do simbólico e mais próximo da realidade cotidiana vivida e entendida nas suas particularidades e diferenças.

Assim, hoje, falar dos jovens é entendê-los na modernidade, inseridos numa sociedade de mercado, vivenciando a globalização, a sociedade do consumo e do conhecimento, das questões afirmativas numa sociedade na qual estes atores vão depositando vários tipos de comportamentos e de sentimentos (NOVAES; VANNUCHI, 2006).

E não dá fazer isso sem entender que a cidade é o *locus* no qual esses jovens se socializam, circulam, e do qual eles se apropriam, tanto no que toca ao espaço quanto no que toca aos equipamentos urbanos. Tais atitudes podem definir padrões ou especificidades que se sobressaem e que, também, se apresentam como mais uma das dinâmicas da cidade. Goiânia, com seu curto tempo de existência, pode ser considerada também uma jovem. E aqui se buscou entender como se constituem, circulam e se apropriam dos espaços os jovens de uma jovem cidade.

Pessoas diversas, com culturas diferentes, têm formas distintas de enfrentar a realidade. Por mais exatas que possam parecer, as coordenadas geográficas podem sempre ter diferentes significados para os habitantes da mesma cidade. Os jovens goianienses, quando imbuídos da condição de dançadores de congo, subvertem a cultura juvenil de um cotidiano urbano de uma capital com mais de um milhão de habitantes e a sua paisagem moderna, e alimentam os vínculos com o passado, fortalecem o presente e desafiam o futuro.

Para entender esse cenário, sua dinâmica e seus protagonistas, recorreremos à observação, ao questionário, à entrevista e ao registro fotográfico. Lançar mão desses recursos se fez necessário na medida em que cada um deles possibilitou um melhor entendimento do tema em questão.

Considerando que investigar é perguntar e, assim, buscar respostas, a metodologia precisa ser compreendida como muito além de uma soma simples de técnicas: ela precisa ser uma soma de princípios que norteiam o trabalho de pesquisa. Dessa maneira, a etnografia como pesquisa social permite uma melhor observação e interpretação, o que em certa medida redobra a responsabilidade daquele que observa.

No sentido de melhor apreender os significados do cotidiano e das ações ali desenvolvidas, é preciso distinguir as hierarquias significantes, onde analisar é fazer escolhas (GEERTZ, 1978). Assim, etnografia é descrição e interpretação num exercício de escuta e diálogo, e foi por essa trilha que se pretendeu realizar este trabalho.

Clifford Geertz (1978) nos instiga a fazer perguntas, mas também alerta que, mais importante que as respostas a tais perguntas, é a possibilidade de propiciar e colocar à disposição essas respostas para todos os interessados na temática.

A observação, como já afirmamos, envolve interpretação e descrição das ações, buscando sempre o seu significado para aqueles que as praticam. No caso da pesquisa em questão, foi feita observação principalmente nas festas em homenagem a Nossa Senhora do Rosário, na cidade de Goiânia, que se realizam duas vezes por ano². A primeira no segundo domingo de maio, fazendo também uma alusão ao Dia das Mães. Essa festa de maio se divide em duas, realizadas por dois ternos diferentes e em bairros distintos. Uma delas, a do Terno 13 de Maio, se realiza de maneira “itinerante”, enquanto a outra, a do Terno Rosa e Branco, o mais antigo da cidade, se mantém no local original (Vila Santa Helena). As duas festas convergem para uma mesma celebração, realizada na Matriz de Campinas, onde todos os ternos entram, tocando seus instrumentos e entoando seus cânticos. Após a entrada, boa parte dos componentes dos ternos permanece na Igreja para assistir à celebração de uma missa.

A outra festa ocorre no segundo semestre e é realizada, quase sempre, no mês de setembro, sem data fixa. Organizada pelo Terno de Congo Verde e Preto, ela ocorre no bairro da Vila João Vaz. Foi durante essas duas festas que se realizaram a observação e a aplicação dos demais procedimentos de levantamento de dados.

Entre os procedimentos de pesquisa, além da observação, aplicamos também um questionário estruturado, apropriado tanto para estudos quantitativos quanto qualitativos. Pré-testado e depois aplicado no grupo de jovens congadeiros, o referido questionário tinha um total de vinte questões, divididas em quatro partes: perfil pessoal; perfil ocupacional; participação na congada; e lazer. Esse instrumento de pesquisa foi elaborado sob a supervisão do orientador, e sua aplicação foi, em certa medida, participativa e solidária, em função da colaboração de alguns membros do grupo de pesquisa do LaGENTE em sua aplicação.

Tendo como universo os jovens congadeiros da cidade de Goiânia, que estavam presentes na festa do ano de 2009, o questionário foi aplicado por amostragem. Nesse momento, é preciso esclarecer que existem na cidade atualmente

²A festa dura em torno de dez dias, com ensaios, novenas, alvorada, levantamento da bandeira, café da manhã e almoço coletivos.

seis ternos de congo e dois moçambiques, todos com jovens entre seus praticantes, com exceção do Moçambique São Benedito, que ficou fora da amostragem³.

Quanto aos demais, em todos os ternos presentes na festa e que tinham participantes jovens foram aplicados questionários. Vale ressaltar, ainda, que seguimos o critério dos diversos órgãos que trabalham com políticas públicas para jovens e delimitam essa faixa etária como composta de indivíduos de 15 aos 25 anos. Assim, neste trabalho esse recorte foi utilizado, o que, Tendo como foco um moçambique e os seis ternos de congo, permitiu a aplicação de 51 questionários.

Conhecidas as respostas do questionário, foram aplicadas entrevistas, pré-estruturadas e realizadas com base no universo traçado pelo questionário.

A amostragem da entrevista é de três jovens por cada terno de congo. Numa amostragem, abarcou tanto jovens do sexo feminino quanto do masculino, para que pudesse ser contemplada também a questão de gênero.

Mesmo sabendo que os ternos são majoritariamente compostos por jovens do sexo masculino, foi importante apreender como as jovens se veem nesse universo. Por isso a importância de ouvir também as jovens mulheres que participam da celebração. Dessa forma, obteve-se um total de 21 jovens mulheres entrevistadas.

A entrevista sempre é carregada de subjetividade e objetividade. Certamente, ambos os aspectos são importantes para o trabalho, pois permitem apreender percepções e reações tanto cognitivas quanto emocionais, que são verbalizadas pelos jovens e que, com isso, formam um retrato que eles têm da sua vivência. Portanto, as entrevistas permitem a escuta da fala dos jovens, com seus dilemas e projetos, e também com suas frustrações e sonhos (GUIMARÃES, 2007).

O recurso da entrevista permite que lugares, que não são fáceis de serem descritos ou pensados, sejam conhecidos por meio de narrativas e depoimentos com sons e cores que podem revelar representações múltiplas e perspectivas diversificadas da cidade, da festa e da própria condição de juventude.

Sabe-se que o ato de transformar a entrevista em escrita pode ocasionar algumas perdas, como tons, linguagens, gestos, postura, silêncios. Detalhes que por vezes podem revelar tanto elementos das trajetórias como da própria formação (BOURDIEU, 1997, 2002). Mas esses são riscos inerentes ao trabalho de pesquisa e de registro.

³ O Terno Catupé Cacunda Dourado não fez parte da amostragem por ter sido fundado apenas em 2011.

O arcabouço teórico e os procedimentos metodológicos auxiliaram na compreensão das trajetórias espaciais e históricas dos ternos de congo da cidade de Goiânia, no entendimento de como essa expressão cultural se faz presente no espaço moderno e de como os jovens compreendem sua responsabilidade e seu papel na manutenção dos elementos simbólicos que dão significado e que são partilhados e construídos pelos congadeiros, explicando o surgimento e a permanência da congada na cidade de Goiânia.

Os arautos da congada vieram de diferentes cidades do estado de Goiás (como Catalão e Três Ranchos) e de cidades de Minas Gerais (como Uberlândia). Esse trânsito mostra parte de um roteiro da congada em Goiás, revelando as conexões entre esses locais (com a capital), a manutenção da congada, o vínculo entre as comunidades e o compromisso com os ritos e com os mais velhos. Para entender melhor essa relação entre os jovens e os velhos, foi necessário ouvir também os arautos desses ternos, conhecer suas visões sobre a congada, suas trajetórias ao longo dos anos nos respectivos ternos e a sua inserção na cidade de Goiânia. Para tanto, recorreremos também às entrevistas, feitas por pesquisadores do já referido LaGENTE (e, anteriormente, por mim, com os líderes da congada).

O compromisso com a comunidade congadeira muitas vezes é estabelecido por vínculos familiares que contribuem para a reedição da congada na cidade e na produção de um circuito de ternos existentes em Goiânia. A trajetória a ser seguida na pesquisa acompanha os jovens congadeiros mediados pela sua modernidade e sua inquietação.

Os itinerários apontados pelos jovens são, na verdade, lugares de pertencimento dentro da cidade, constituídos majoritariamente pela população negra (na periferia de Goiânia), especialmente dos jovens congadeiros, por meio da prática da congada e das próprias culturas por eles vivenciadas.

Contudo, o presente trabalho buscou se pautar na experiência vivida por meio da prática da congada por jovens congadeiros e que contribui para um diferente olhar tanto da condição juvenil quanto da vida na cidade de Goiânia. Para tanto está organizado em cinco capítulos:

O primeiro capítulo, intitulado “Geografia, cultura e jovens”, se inicia acompanhando a geografia e o seu poder de expansão. Nesse momento, a geografia foi fundamental para vencer os desafios pertinentes aos interesses oriundos da realidade investigada, por meio dos diálogos que são estabelecidos na construção e

na produção do conhecimento sobre o tema. Mesmo sabendo que o diálogo da geografia com outras disciplinas não ocorre sem tensão, foi necessário enfrentar a chamada zona de riscos. Lidando com novas exigências e conhecendo “novas sensibilidades” para a leitura espacial, a abordagem interdisciplinar ajudou na resposta ao desafio posto pelo trabalho, no sentido de argumentar que as temáticas da congada e dos jovens são sim questões da geografia, mas não apenas dela.

O segundo capítulo, “Jovens: múltiplas abordagens”, investiga como, ao longo dos tempos e dos espaços, os jovens vêm se confirmando e se modificando. O primeiro item abordado diz respeito às trajetórias juvenis no tempo e no espaço, cada período e cada localidade repletos de multiplicidade e especificidades. “A vida na cidade moderna, num grau difícil de perceber, é artificial e pouco natural para a juventude” (SAVAGE, 2009, p. 75) Parece que a cidade, funcionava como estufa urbana que amadurece tudo antes do tempo. Os diversos jovens em diferentes lugares é o foco principal deste capítulo. Então, percebemos diferentes gerações, relações de gênero e a expansão da presença dos jovens nas decisões e no surgimento das culturas juvenis, como um importante aliado para entender a realidade do espaço urbano e a atuação dos jovens nele.

No terceiro capítulo, “Os jovens e a cidade: crescendo e aprendendo juntos”, vemos que os homens e os grupos não vivem os lugares da mesma maneira, não os percebem do mesmo modo, nem alimentam os mesmos desejos e os mesmos sonhos acerca da cidade e do lugar onde vivem (CLAVAL, 2001). Vários estudiosos afirmam que a cidade abarca a aglomeração, o cotidiano, e a produção social (Santos, 1996; Cavalcanti, 2002). Nesse capítulo é descrita a relação da cidade com os jovens e vice-versa, com foco em Goiânia.

O quarto capítulo, “Congada: espacialidades e temporalidades”, traz um panorama da evolução da condição do negro e de suas conquistas, bem como as formas de resistência por ele criadas, com o foco nas irmandades e na congada. As pessoas mais velhas são importantes para entender como as congadas permanecem presentes na cidade de Goiânia e o caminho percorrido na luta pelo reconhecimento da congada como patrimônio. Aqui é abordada a diferença entre a ideia de cultura e a noção de cultura popular.

Por fim, no quinto capítulo, “Negros, jovens e congadeiros: identidade, alteridade e diferença”, pretendeu-se fixar o olhar na congada e suas particularidades, como os jovens entendem sua importância para a congada, como a ideia de

identidade e pertencimento é importante para entender a adesão dos jovens à congada e como os mais velhos são responsáveis por essa adesão e pela manutenção dos ternos de congo

Esse percurso foi traçado para chegar ao entendimento da experiência da congada na cidade de Goiânia, por meio dos jovens e de como ela permite compreender os espaços de forma particular por meio da experiência vivenciada em momentos e lugares constituindo um mundo particular, das congadas na cidade de Goiânia.

CAPÍTULO 1

GEOGRAFIA, CULTURA E JOVENS



1 GEOGRAFIA, CULTURA E JOVENS

Inicialmente pretende-se compreender a cidade de Goiânia e a congada por meio dos jovens. E recorrer à geografia na busca de elementos que ajudem na elucidação dos problemas que aparecem nesse encontro é o desafio iminente.

Contudo, não se pode esquecer que a escolha do tema vem acompanhada de compromissos com a comunidade estudada e com a própria geografia. Portanto, sabe-se que pesquisar sobre esses universos implica exercício de ampliação da visão do que seja congada, do que sejam jovens e, conseqüentemente, do que se entende por cidade. Dessa maneira, a ampliação do entendimento necessário a esse estudo leva-nos a buscar no diálogo e na troca com outras disciplinas a interdisciplinaridade. Esta nos parece necessária à construção de um conhecimento que nos coloque numa condição de escuta, uma atitude básica quando se pretende a produção de uma visão pautada no encontro, mesmo que essa junção se dê em campos que mais pareçam uma “encruzilhada de saberes”.

Cabe ressaltar que muito dessa interdisciplinaridade já se faz presente na minha própria formação e na própria demanda da realidade estudada. Dessa maneira, tentamos, a partir de agora, acompanhar as trajetórias dos jovens congadeiros de Goiânia, sem esquecer que em toda viagem os caminhos escolhidos e percorridos velam e revelam aquilo que, de alguma forma, nos parece familiar, pelas experiências e vivências, traços identitários que formam, no limite, uma geografia “sentimental”, uma vez que sentimentos espaciais (experiências) foram e são fundamentais para o entendimento da realidade, por meio da sensação e do afeto, da percepção e das concepções que se traduzem numa compreensão de mundo.

1.1 Notas acerca do conhecimento geográfico e a abordagem interdisciplinar e transdisciplinar

Nos dias hoje, é corrente no campo acadêmico, incluindo-se a área da geografia, a afirmativa de que estamos na era do conhecimento ou, ainda, na era da informação, a qual, para Castells (2001), configura a gênese de um novo mundo, pautado no paradigma informacional. A geografia se encontra nesse cenário pronta

para perguntas e para respostas, muitas delas possivelmente sem o conforto da certeza.

Mesmo com toda a variedade de conhecimentos que hoje são produzidos e estão disponíveis, nada nos impede de navegar no mar das incertezas. A verdade⁴ hoje se apresenta como uma “moeda” de pouco valor ou relativizada, o que de certa maneira pode ser visto como um ganho, na medida em que nos liberta da ilusão da neutralidade do conhecimento científico e da técnica.

A construção do conhecimento geográfico e as causas de sua subjetividade decorrem de uma transposição de uma imagem de objetos, de práticas e de processos espaciais e consiste na seleção coerente de determinados elementos considerados pertinentes em detrimento de outros. Este processo de escolha é também subjetivo e conduz à construção de descrições, explicações e interpretações do conhecimento geográfico (ALMEIDA, 2008, p. 316).

Hoje, entre os geógrafos, parece até banal a afirmativa que a geografia nos ajuda a ler os problemas do mundo por meio das espacialidades, as quais estão inscritas geograficamente. No entanto, não há apenas uma única forma de entendimento no campo geográfico, ou ainda, na realidade espacial. Há diversas formas de compreensão da realidade e muitas delas são dialógicas, ou seja, são resultados da comunicação estabelecida entre a geografia e outras áreas de conhecimento, ampliando ainda mais o leque de interpretações do mundo, e, ainda, das diversas visões de geografia que apresentam múltiplas possibilidades de entendimento da análise espacial.

[...] hoje, o esforço humanista é relativizar a razão, colocando a seu lado a emoção, a imaginação, a percepção e outras “ações” que tenham suas forças motrizes no esforço criativo e intuitivo. O conhecimento geográfico, enquanto essência do relacionamento homem meio, é um destes conhecimentos que compõe nossa realidade multifacetada e necessita de um olhar específico para serem incorporados à nossa Geografia. Entre estes encontram-se tanto a imaginação estética esteada na subjetividade (Wright, 1947) quanto o conhecimento experiencial vivido existencialmente (MARANDOLA, 2007, p. 276).

⁴ Não é possível construir um conhecimento das realidades sociais isento das determinações materiais, históricas e geográficas das pessoas que o produzem... o que não significa que os pesquisadores tenham renunciado a atingir alguma coisa vizinha do ideal científico tradicional, isto é, descobrir a verdade; mas utilizam metodologias novas e mais críticas para chegar a ela. Seus resultados permanecerão sempre parciais, limitados e sujeitos a revisão (CLAVAL, 2001, p. 48).

O diálogo da geografia com outras áreas de conhecimento não ocorre sem tensão, já que nos entramos numa zona de riscos. Uma vez que podemos questionar ou até mesmo arriscar romper com a rígida e confiável fronteira disciplinar, para estabelecermos nova fronteira que, por vezes, é chamada interdisciplinar, ou ainda o fim das fronteiras, numa leitura transdisciplinar da realidade. Para tanto, é preciso entender que, na produção científica, “nenhuma disciplina deveria ter exclusividade sobre os temas que investiga”. Portanto, novas exigências precisam ser apreendidas e definidas, sabendo-se que também há “novas sensibilidades” para diferentes entendimentos do que venha ser a leitura espacial (HISSA; GERARDI, 2001). Assim, não se pode perder de vista que há várias possibilidades interdisciplinares que respondem ao mesmo desafio posto pelo conhecimento.

Milton Santos (2005, p. 156) alerta para o uso limitado proporcionado pelas metáforas: “as *metáforas* atingem a consciência, mas elas, de um modo geral, estão longe de fornecer os instrumentos de análise da realidade”. Por outro lado, Ianni (2001, p. 225) nos chama atenção para a importância do diálogo com diferentes linguagens e comenta a possibilidade do uso da metáfora, com a habilidade de quem conhece os conceitos e as formas de interpretação:

O que acontece no mundo contemporâneo é que começa a haver novos espaços de diálogos, e pouco a pouco, diferentes intelectuais em diferentes campos começam a se beneficiar do cinema, da poesia, para desenvolver um trabalho que é, basicamente, científico, mas que pode ser enriquecido, se não como forma de esclarecimento, ao menos como forma de embelezamento [...] A possibilidade de combinar o rigor do conceito com a beleza da metáfora é uma glória (IANNI, 2001, p. 226)⁵.

Há os que vão além e vislumbram uma possibilidade de diálogo que ultrapassa as barreiras das ciências e aparece como uma reconciliação com a arte, a literatura, a poesia e a experiência espiritual, cósmica e complexa.

Edgar Morin (2002) observa que a nossa condição planetária ou mesmo cósmica, na qual estamos vivendo, deve nos colocar a pensar no contexto e no complexo planetário. E aponta, entre outros, o conhecimento frente à complexidade:

⁵O Octavio Ianni (2000, p. 226) continua com seu argumento quando cita alguns dos mais importantes pensadores e o uso das metáforas: “[...] se nós formos aos grandes cientistas, por exemplo, Adam Smith, nós encontramos uma metáfora fascinante, a da mão invisível. Se vamos a Max Weber, encontramos outra metáfora fantástica, a do desencantamento do mundo. Nós descobrimos – e devemos aproveitar isso – que o rigor do pensamento científico, inclusive o rigor da formulação do conceito de interpretação, não impede, ao contrário, se beneficia da habilidade com a qual o autor pode elaborar ou recuperar metáforas [...]”.

O conhecimento pertinente deve enfrentar a complexidade. Complexus significa o que foi tecido junto; de fato, há complexidade quando elementos diferentes são inseparáveis constitutivos do todo (o econômico, o político, o sociológico, o afetivo, o mitológico), e há tecido interdependente, interativo [...] entre o objeto de conhecimento e seu contexto, as partes, e o todo, o todo e as partes, as partes entre si. Por isso a complexidade é a união entre unidade e a multiplicidade (MORIN, 2002, p. 38).

A proposta, seja ela interdisciplinar e até mesmo transdisciplinar, traz consigo o desejo de integração entre as áreas de conhecimento. Mas isso é de difícil realização na medida em que se tenta estabelecer um diálogo, pois está inscrito dentro da ordem da própria disciplina. A disciplina, que é a referência do projeto interdisciplinar, está posta como desafio a ser superado. Como o nome mesmo aponta, a disciplina implica ordem e a interdisciplinaridade propõe uma espécie de desordem.

Dois autores se destacam no que se refere à discussão da interdisciplinaridade: Hilton Japiassu e Ivani Fazenda⁶. Eles introduziram no Brasil, na década de 1970, as primeiras concepções acerca da temática. Influenciados pelo Congresso de Nice, de 1969 (o primeiro ligado à vertente epistemológica e a segunda à vertente pedagógica). Ambos veem a interdisciplinaridade como uma saída (nem sempre fácil) para as amarras impostas pelas disciplinas, por meio de um trabalho coletivo e equipes multidisciplinares no desenvolvimento dos trabalhos de pesquisa (ALVES, 2004).

Segundo Japiassu (1976), é preciso pensar o conhecimento interdisciplinar:

[...] para além do simples monólogo de especialistas ou do “diálogo paralelo” entre dois dentre eles, pertencendo a disciplinas vizinhas. Ora, o espaço interdisciplinar, quer dizer, seu verdadeiro horizonte epistemológico, não pode ser outro senão o campo unitário do conhecimento. Jamais esse espaço poderá ser constituído pela simples adição de todas as especialidades nem tampouco por uma síntese de ordem filosófica dos saberes especializados. O fundamento do espaço interdisciplinar deverá ser procurado na negação e na superação das fronteiras disciplinares (JAPIASSU, 1976, p. 74 e 75).

⁶Os referidos autores, consagrados no debate acerca da temática em questão, se destacam por obras como: *Interdisciplinaridade e patologia do saber* (1976) e *Nascimento e morte das ciências humanas* (1982), ambas de Hilton Japiassu; *Integração e interdisciplinaridade no ensino brasileiro: efetividade ou ideologia* (1975) e *Interdisciplinaridade: história, teoria e pesquisa* (2006), de Ivani Fazenda.

Para Alves (2004), Veiga Neto vislumbra a interdisciplinaridade como um trabalho coletivo de várias disciplinas, com o foco no mesmo objeto de pesquisa, com o intuito de, cada vez mais, buscar a realidade objetiva, baseado numa perspectiva dialética. Firma-se, assim, desde a referida data, um campo polêmico acerca das interpretações sobre a temática que se revelam bastante férteis até os dias atuais. A cada dia mais interpretações vão engrossando as fileiras dessa importante discussão para a geografia e para as demais ciências.

Há na interface do debate acerca do projeto interdisciplinar a relação da ciência com a própria condição da realidade atual, que implica a discussão que inclui modernidade e pós-modernidade, na falta de termos mais adequados⁷. Assim a ciência estaria ligada ao conceito moderno de conhecimento, e a desconstrução desse modelo e a ameaça da desordem estariam na esfera de uma nova ordem que de certo modo já estava presente no mundo moderno. É como nos diz Harvey (1992):

Os ambientes e experiências modernos cruzam todas as fronteiras da geografia e da etnicidade, da classe e da nacionalidade, da religião e da ideologia; nesse sentido, pode-se dizer que a modernidade une toda a humanidade. Mas trata-se de uma unidade paradoxal, uma unidade da desunidade, ela nos arroja num redemoinho de perpétua desintegração e renovação, de luta, contradição, de ambiguidade e angústia (p. 21).

Esse “mal-estar da modernidade” se faz presente também no campo científico e faz balançar a solidez da ciência. Afinal, já houve época em que a ciência se igualava a uma suprema corte, o que foi pouco a pouco perdendo o sentido, movimento intrínseco às sociedades modernas. O que faz lembrar a máxima de Karl Popper de que a ciência é uma areia movediça porque não tem fundamentos estáveis; esse movimento que revela uma condição libertadora ao mesmo tempo se mostra perturbador.

Segundo Giddens (1997, p. 109):

A ciência perdeu boa parte da aura de autoridade que um dia possuiu. De certa forma, provavelmente isso é resultado da desilusão com os

⁷Não há consenso acerca da nomenclatura ou da denominação que deve ser dada aos dias atuais. Tem sido usada desde “época de pluralidade de referências filosóficas” até “hipermodernidade”, “ultramodernidade”, “capitalismo tardio” e “modernidade líquida”, entre outras.

benefícios que, associados à tecnologia, ela alega ter trazido para a humanidade. Duas guerras mundiais, invenção de armas de guerra terrivelmente destrutivas, a crise ecológica global e outros desenvolvimentos do presente século poderiam esfriar o ardor até dos mais otimistas defensores do progresso por meio da investigação científica desenfreada. Mas a ciência pode – e na verdade deve – ser encarada como problemática nos termos de suas próprias premissas. O princípio “nada é sagrado” é em si um princípio universalizado, que não isenta nem a aclamada autoridade científica.

Essa aura de ceticismo traz consigo, também, a desilusão com o lugar do conhecimento, comprometendo por sua vez a própria ideia de competência, que está associada à especialização em uma área. Hoje, o conhecimento que se propõe significa ir além da disciplina; nele os limites da ciência são os que estão vinculados ao objetivo da busca, e do pensamento. É preciso ir além das fronteiras, questionar a propriedade do conhecimento e ressaltar a possibilidade de um conhecimento associativo sem as fronteiras disciplinares (HISSA; GERARDI, 2001).

Para Rogério Haesbaert (2001), em tempos de globalização, a interdisciplinaridade é fundamental:

Firmada a partir da segunda metade dos anos 80, a teorização sobre os processos de globalização envolve uma complexidade que só pode ser aprofundada a partir de um tratamento interdisciplinar [...] Fica nítida, assim, a importância da Geografia, que traz desde as suas origens o compromisso de abordar conjuntamente processos sociais e naturais, para os estudos da globalização (HAESBAERT, 2001, p. 49).

Assim, a ideia da quebra das fronteiras é discutida e repensada também no texto de Hissa e Gerardi (2001), no qual a proposta interdisciplinar, que está no olho do furacão sobre a discussão sobre ciência e construção do conhecimento, é vista como um vir a ser:

O sonho da interdisciplinaridade somente se concretiza através das rupturas das fronteiras, as continuidades e mobilidades tornam-se referências e não mais a clausura é tomada como modelo. Relações de aplicação e de constituição entre áreas do conhecimento socioespacial e a incorporação de referências crítico-artísticas parecem motivar, nessa situação, uma análise melhor consolidada e mais consciente acerca da própria natureza da geografia e da realidade que busca investigar (HISSA; GERARDI, 2001, p. 9).

É preciso ficar atento, pois, nesse contato entre disciplinas, numa ação interdisciplinar, podem surgir novos entendimentos metodológicos, novas abordagens e novos objetos, apontados muitas vezes pela própria dinâmica da realidade. Cabe ainda ressaltar que em pesquisa é necessário fazer escolhas (metodológicas, instrumentais e políticas) que são resultados de uma atitude científica. Podemos ainda afirmar que o conhecimento científico hoje se produz muito mais pautado nas inquietações do que nas certezas, principalmente quando se busca um “saber tão inteligente quanto humanitário” (AMORIM FILHO, 2007; SANTOS, B., 2005).

Há um momento e um lugar no incessante labor humano de mudança do mundo em que as visões alternativas, por mais fantásticas que sejam, oferecem a base para moldar poderosas forças políticas de mudanças. Creio que nos encontramos precisamente num desses momentos. De todo modo, os sonhos utópicos nunca desaparecem por inteiro, estando em vez disso onipresentes como os significantes ocultos dos nossos desejos [...] A tarefa é montar um utopismo espaçotemporal – um utopismo dialético – que tenha raízes fincadas em nossas possibilidades presentes ao mesmo tempo que aponta trajetórias diferentes para os desenvolvimentos geográficos desiguais humanos (HARVEY, 2006, p. 256 a 258).

Muitos são os caminhos e as possibilidades nos momentos de mudanças, mas cabe destacar que a insatisfação com os modelos socioeconômico, energético e político levou a uma crise na própria geografia (já por volta da década de 1970). Uma atitude geográfica, cabe ressaltar, emergiu de um terreno fértil, e tal fertilidade resultou em um pluralismo na temática e na abordagem geográfica. Certamente essa pluralidade traz para a geografia uma complexidade que já faz parte da própria leitura da realidade (AMORIM FILHO, 2007).

Nosso mundo possui os limites do nosso conhecimento e cognição. Neste caso, além de buscarmos o contínuo desenho de *terrae incognitae* que ainda não foram exploradas pelo nosso campo precisamos estar atentos para a importância dos conhecimentos que não têm origem científica. O conhecimento geográfico é inerente à sua própria realidade e está sendo constituído no cotidiano das pessoas, na efetivação de políticas no campo, em intervenções urbanas, em escritos literários, em manifestações culturais, em crenças religiosas. Toda ação humana possui uma dimensão espacial que se revela por meio de uma espacialidade que conduz o vir-a-ser do fenômeno (MARANDOLA, 2007, p. 273).

Desse modo, a geografia se faz num movimento de ação e reflexão, contínuo e descontínuo. Mormente, autores distintos, de lugares diferentes do pensamento geográfico, oferecem contribuições e ajudam na discussão acerca das mudanças

ocorridas na geografia. No entanto, essa compreensão pluralista da realidade espacial não é totalmente aceita dentro da própria disciplina. Assim, ainda se busca uma unidade na leitura geográfica. O que parece fundamental para muitos geógrafos é que o consenso precisava ocorrer.

Por outro lado, toda ciência que procura amadurecer precisa ser sempre pensada e repensada. Há que se considerar que a pluralidade fez, e faz, com que haja uma contínua expansão da geografia e das suas subdisciplinas na academia. Não cabe aqui apontar todas as possibilidades interpretativas pelas quais a geografia passou e tem passado, mas cabe ressaltar o movimento necessário de entendimento, apresentado por alguns teóricos, de que dificilmente algum paradigma possa dar unidade à atividade geográfica.

A busca de novos caminhos na superação de desafios postos pelo conhecimento e pela realidade leva a pensar que a ciência e a cultura deixam de ser um fim em si mesmas e passam a prestar de fato serviço ao desenvolvimento da sociedade. Para tanto, muitas vezes é preciso estar atento a novas perguntas e novas respostas, que podem necessitar não só de trabalhos individuais, mas também de trabalhos coletivos, sejam eles empíricos, interpretativos e/ou críticos, no exercício e em um esforço interdisciplinar (LEIS, 2005).

O debate acerca da abertura da ciência perpassa também uma dimensão da democracia do conhecimento e uma postura acadêmica e política que compreenda a importância de uma interseção de saberes, na realização de alternativas que apontem caminhos e soluções mais humanas e de menos impactos ambientais.

Visando a ilustrar melhor essa demanda da sociedade e de alguns acadêmicos, sua importância na academia e para a noção de cidadania, recorremos a Boaventura de Souza Santos:

A par e passo de uma democratização, importa igualmente garantir uma participação cada vez mais alargada e equitativa dos grupos nas instituições que controlam a produção e reprodução do saber. Esta igualdade – que implica uma luta constante contra o racismo, sexismo, discriminação de classes, etc. – deverá ser procurada não só no plano simbólico, como também na prática cotidiana, nas experiências materiais da atividade científica. A abertura da ciência à cidadania terá de ter como corolário a articulação interna, criativa e emancipadora, entre as diferentes práticas, saberes, e orientações teóricas e epistemológicas que coexistem nas comunidades científicas (SANTOS, B. 2005, p. 76).

“Ecologia de saberes” é como o referido autor denomina sua compreensão de uma ciência que se baseia numa posição epistemológica que pensa a descolonização do saber, onde se pretende uma relação mais estreita entre o saber científico e os outros saberes na busca de uma igualdade de oportunidades visando à construção de uma sociedade mais democrática e mais equilibrada na sua relação com a natureza.

Certamente trazer a discussão a esse patamar é resultado de muitos séculos, de debates e de buscas de alternativas ao modelo de sociedade no qual estamos inseridos, e como o próprio Boaventura de Souza Santos afirma:

[...] não é possível pensar e, muito menos, realizar alternativas de transformação social emancipatória sem proceder a transformações epistemológicas. Tanto as propostas de radicalização da democracia que apontam para horizontes pós-capitalistas como as propostas de pós-colonização só são realizáveis se a epistemologia dominante for sujeita a uma crítica que permita criar opções epistemológicas que credibilizem as formas de saber que sustentam as suas propostas (SANTOS, B., 2005, p. 98).

Pensar a ciência é pensar onde e quando ela foi e é produzida, assim como o contexto social no qual foi pensada e realizada, uma vez que esses certamente não lhe são exteriores, e influenciam sua prática e seu estilo, alertando para a sua provisoriedade.

Ao fim e ao cabo, reconhecer a pluralidade interna no meio acadêmico, e a sua importância para construção dos saberes e dos conhecimentos, é reconhecer também a emergência da pluralidade externa.

Valter Mignolo (2008, 2005, 2003) traz para discussão sobre conhecimento as relações de poder, chamando atenção para a colonialidade dessas relações. Para melhor fundamentar suas ideias, ele recorre à denominação “pensamento liminar”, no sentido de trabalhar na perspectiva do conhecimento, compreensão, epistemologia e hermenêutica, baseado em vozes vindas dos mais diversos continentes, estabelecendo uma rede entre os estudiosos dos continentes não europeus, no sentido de produzir um pensamento autônomo, apesar de sempre em relação dialógica com a Europa.

Mignolo aponta, assim, para as gnosés produzidas fora da Europa (Ásia e África) como importantes referências ao entendimento da realidade e como necessárias na busca do equilíbrio entre as potencialidades epistemológicas semelhantes, mas que ainda são tratadas como subalternas em função da condição imposta de colonialidade.

O pensamento liminar existe na perspectiva da diferença colonial e estabelece uma reação à ideia de subalternidade, construindo, assim, um diálogo com a epistemologia a partir de saberes que foram subalternizados nos processos imperiais globais, em uma insurreição dos saberes subjugados na relação universal/particular (MIGNOLO, 2003).

Não há como ignorar a influência de Michel Foucault no que se refere à relação saber e poder, contribuição também apontada pelo autor pós-colonialista acima citado. Do mesmo modo, também Said (2007) caberia perfeitamente nessa rede de reflexão na busca da autonomia do pensamento pós-colonialista.

Cabe ainda ressaltar que Mignolo (2003) aponta o pensamento liminar como uma importante ferramenta, ou melhor, máquina para a descolonização intelectual e, sobretudo, para a descolonização política e econômica.

Essa discussão visa a mostrar que, o que está em questão agora não é mais uma história do pensamento ou do conhecimento, mas sua espacialização. Ou seja, uma geografia da produção do conhecimento, para mostrar que há uma relação entre a prática científica e as estruturas sociais e geográficas em que estão sendo produzidas (MASSEY, 2008).

Toda essa discussão acerca das disciplinas, sobre o desafio seja da interdisciplinaridade ou ainda da transdisciplinaridade, nos remete às relações de poder que estão por trás do saber. Japiassu (1978, p. 87) aponta: “As capelas científicas, fundadas sobre o signo da especialização, vivem muito mais à vontade num mundo fechado, onde a verdade de cada um é menos contestada, do que num mundo aberto, onde estão expostas aos ventos da crítica”. Assim, o desconforto já toma conta do local privilegiado que ocupa(va) a ciência. Esse momento é um momento de reestruturação dos métodos e do olhar acadêmico, que aponta em diversas direções na busca do significado do trabalho científico.

Teorizar significa responder a enigmas e lidar com o impacto dos novos movimentos sociais [...] lutar com as teorias dessa forma significa não aceitar sua autoridade como se fosse divina. O trabalho

teórico é um corpo-a-corpo com outros teóricos, sua autoridade e seus discípulos, sua história e mudança de rumo. É um jogo agnóstico, mas não é uma mera brincadeira, pois é fundamentalmente útil na busca de respostas a questões complexas que grupos e sociedades enfrentam (HALL, 2003, p.13).

Essa é uma longa e complexa discussão, mas não há como ficar indiferente aos sinais postos pela realidade. No entanto, focaremos nossas reflexões nas mudanças na área da geografia.

O “desconforto”, muitas vezes, começa com a escolha dos objetos e das fontes que começam a ser postos pela realidade. Essa maneira de entender o mundo deve ser pensada como um conjunto de significados partilhados e construídos pelos homens para explicar a sua ação no mundo, sendo expressão e reflexo da realidade que aparece de forma simbólica, que confere sentidos às palavras, às coisas, às ações que muitas vezes se apresentam de forma cifrada (PESAVENTO, 2004).

A transdisciplinaridade nos leva a olhar para além da geografia. Permite, como diz o próprio prefixo *trans*, transitar entre as diferentes disciplinas, tanto entre quanto através delas, buscando dessa maneira a compreensão do mundo presente, e, por meio de uma certa unidade, o que leva a entender não só que a disciplinaridade e a transdisciplinaridade não são necessariamente antagônicas, e sim complementares, mas também que o mundo é repleto de complexidades que são plurais. Rompe, dessa maneira, com as simples dualidades, nos levando a ouvir os diferentes sons potencializados pela ação humana.

Caminhos tortuosos que possivelmente revelam uma realidade mais complexa e inquietante. Para atender a essa demanda da realidade, a geografia comporta um grande número de geógrafos da chamada “geografia cultural” que se apresentam de diferentes maneiras e que se revelam frente a novos desafios epistemológicos e socioespaciais. Desse modo, para aprimorar nosso olhar acerca dos jovens congadeiros recorreremos a algumas reflexões postas pela geografia cultural, como será visto no próximo item.

1.2 Geografia humana e a abordagem cultural da geografia

Entre as diversas possibilidades de análises e estudos que a geografia oferece, a geografia cultural é a que mais se aproxima do nosso objeto de pesquisa, por

compreender as formas de mediação entre o homem e o espaço, suas ações e trajetórias, vendo a dimensão subjetiva e emotiva tanto do ponto de vista individual como do coletivo.

No entanto, cabe ressaltar que, mesmo entendendo que a geografia humana muito contribuiu para o entendimento da produção do conhecimento humano, essa contribuição se dá sobretudo por meio da experiência concreta, da diversidade de ideias ou ainda da negação de um programa único, postura corrente na geografia humanista. É o que afirma, por exemplo, Gomes (2007), que também chama atenção para a ideia de homem como produtor de cultura.

A geografia cultural sugere, também, que os processos sociais, políticos e econômicos precisam ser vistos na sua condição cultural. Essa condição cultural está disposta pelo mundo; ou melhor, pelos mundos, são diversas expressões que são ora vivenciadas, ora interpretadas. Cabe enfatizar que os geógrafos recorreram à geografia cultural como mais uma possibilidade de entender a ação do homem na terra (CORREA; ROSENDAHL, 2007).

Hoje a geografia cultural permite realizar essa compreensão de forma muito mais ampla do que a do início do século XX que, segundo Correa e Rosendahl (2007), estava baseada no historicismo, dava mais importância ao passado que ao presente. E as críticas apontavam:

O pouco interesse em uma visão pragmática e a ênfase no estudo de sociedades tradicionais, em realidade, constituem-se em críticas oriundas dos geógrafos vinculados à geografia teórico-quantitativa. A ausência de uma sensibilidade social, crítica, nos estudos das sociedades tradicionais, em realidade, grupos dominados pela exploração capitalista, constituía-se, por outro lado, na crítica dos geógrafos vinculados à perspectiva do materialismo histórico (CORREA; ROSENDAHL, 2007, p. 11).

Com o espírito de mudança, a chamada geografia cultural renovada, que tem como expoentes os geógrafos franceses, com destaque para Paul Claval, que aponta os significados das ações humanas como de fundamental importância para entender a realidade social e, ao mesmo tempo, reconhecer que é preciso ir além do entendimento da realidade social como organização, constituição e estrutura, e prestar mais atenção nos significados daqueles que com suas ações práticas

construíram a própria realidade. Desse modo, é possível entender e interpretar a espacialidade criada, os sentidos a ela dados, e ainda tomá-la como material, mas ao mesmo tempo simbólica, produção e comunicação (CORREA; ROSENDAHL, 2007).

Na década de 1980 ocorreram diversas mudanças, econômicas, políticas (como o fim da guerra fria) e também um aumento do fluxo migratório, quanto às respostas aos novos desafios postos pela realidade, que apresentavam mudanças ecológicas e, com estas, mudanças na compreensão das organizações e nas formas de luta dos movimentos sociais, apresentando novas formas de ativismo social e de entendimento da realidade (CORREA; ROSENDAHL, 2007). A emergência tanto das novas tecnologias quanto da globalização abriu novas perspectivas para novos movimentos sociais que apontaram novas formas de articulação da subjetividade, as quais indicam novas identidades, valores e interesses capazes de se articularem subjetiva e objetivamente.

Os *novos movimentos sociais* da sociedade civil se caracterizam pela compreensão do fim da centralidade do trabalho na vida social. São marcados pela ressignificação da sociedade civil, uma vez que seu foco está desvinculado essencialmente da dimensão econômico-social mais ampla. São movimentos que se mobilizam em torno de temas como feminismo, gênero, ecologia, etnia. Ao mesmo tempo, esses movimentos também indicam novas identidades, valores e interesses capazes de articular as subjetividades, tais como etnia, raça, gênero, orientação sexual, religião, meio ambiente e tantas outras, numa ação que se destaca sobretudo pelo aspecto pragmático, objetivando mudanças pontuais, focadas, concretas, mas também por defenderem mudanças mais gerais, como é o caso do movimento negro e do movimento feminista, que contribuem para uma flexibilização local e global, abrindo espaços para o diálogo público (LEHER, 2001).

Tantas mudanças provocam muitas reflexões também na área da geografia e sobre o entendimento que se tinha da cultura e da compreensão da geografia acerca da realidade.

Desde os anos 1980, coincidentemente com a “virada cultural” ou “virada linguística” (na geografia, esta mudança foi denominada de “cultural turn”; veja MITCHELL, 2000), observa-se que as interpretações do mundo e as suas consequências sociais e políticas multiplicam-se e importantes questões simbólicas tornam-se problemas geográficos (SAHR, 2007, p. 59).

Elas conscientizam os geógrafos de que as relações espacializadas têm como elemento fundamental a esfera cultural, que é imprescindível a uma análise científica. Os geógrafos econômicos não podem perder de vista que as ações e os atores econômicos nunca são puramente racionais. A geografia social, que baseia sua leitura na divisão de classes, pode entender que esta é apenas uma das inúmeras possibilidades da leitura da realidade. As pessoas desempenham uma infinidade de papéis no seu cotidiano a cada momento e lugar (CLAVAL, 2001).

Nesses caminhos podem ser considerados tanto a dimensão material da cultura como a sua dimensão não-material, tanto o presente quanto o passado, tanto os objetos e ações em escala global como regional e local, tanto aspectos concebidos quanto vivenciados, tanto espontâneos como planejados, tanto aspectos objetivos como intersubjetivos. O que os une em torno da geografia cultural é que esses aspectos são vistos em termos de significados e como parte integrante da espacialidade humana (CORREA; ROSENDAHL, 2007, p. 13 e 14).

Há necessidade de se afirmar a geografia cultural como campo de estudo e metodologias específicas, que muito pode contribuir nos estudos de manifestações culturais, como a congada, e em relação aos jovens, distinta da que se denominava geografia humana, e reivindicando uma mudança na compreensão e no entendimento do que venha ser a ciência geográfica. Como afirmam Gomes e Gouveia (2008), “[...] é a crescente consciência sobre a necessidade de relativizar, de contextualizar, de compreender os fatos sociais em lugar de querer explicá-los”. Compreensão que pode se estender à geografia.

A própria geografia pode ser vista por meio de diversas trajetórias. É possível destacar o interesse pelo estudo das representações, no sentido de ir além da racionalidade e buscar um algo a mais na emoção e na subjetividade.

Uma característica do estudo geográfico é ser ele uma representação do mundo, uma representação mental abstrata que adquire sentido próprio dentro do marco de uma ideologia e de uma problemática. A forma como os geógrafos convertem em discursos e imagens suas análises espaciais e das ações humanas corresponde à valorização de distintos pontos de vista, que são sempre restritivos, pois se referem a fenômenos vistos por ângulo determinado. Ela é, pois, uma representação dos geógrafos (ALMEIDA, 2008, p. 315).

O geógrafo francês Eric Dardel, no pós-segunda guerra mundial (só reeditado em 1990), por meio da análise de Jean-Marc Besse, é apontado como aquele que

primeiro afirmou que o mundo em que vivemos é o da existência no qual aparecem, lado a lado, as dimensões do conhecimento, da ação e da afetividade. Uma vez que a geografia é vista por meio do vivido, do ambiente cotidiano dos homens, e leva ainda em consideração não especificamente a natureza, mas a relação estabelecida dos homens com ela, em uma abordagem que observa a relação existencial e, portanto, teórica e prática, revelando do mundo seu caráter afetivo e simbólico (AMORIM FILHO, 2007).

É Claval (2008) que nos guia por esses caminhos desvendados na geografia cultural. Ele alerta para a importância da dimensão simbólica⁸ presente nas representações⁹ que, como vimos, há algum tempo, interessa aos geógrafos humanos. Vai, assim, traçando as trajetórias:

Das representações, a análise passa facilmente à imaginação; as narrativas e as imagens nem sempre descrevem o mundo que existe. Elas falam de mundos criados pela mente: são contos e falam de um universo de fadas; são utopias e falam de um futuro impreciso. As pessoas têm a capacidade de construir, para além do que os seus sentidos lhes revelam, lugares que sejam mais de acordo com suas inclinações íntimas, seus sonhos e suas aspirações (CLAVAL, 2008, p. 17).

A afirmativa de Claval faz sentido quando vemos que diante do dinamismo da geografia cultural, de caráter fenomenológico e existencial que se interessa por percepções, cognições e representações, sejam de lugares ou paisagens, estas valorizadas individualmente ou intersubjetivamente (AMORIM FILHO, 2007).

A geografia humana, ao considerar o subjetivo importante para a geografia, aceita uma multiplicidade de informações e visões em sua interpretação, que podem, na verdade, permitir ver a realidade de uma maneira bem mais ampla e complexa.

⁸Sobre o simbólico recorreremos a Castoriadis (apud MELLO, 2006, p. 25), para quem: “Tudo o que se nos apresenta, no mundo social-histórico, está indissociavelmente entrelaçado com o simbólico. Não que se esgote nele. Os atos reais, individuais ou coletivos – o trabalho, o consumo, a guerra, o amor, a natalidade – os inumeráveis produtos materiais sem os quais nenhuma sociedade poderia viver um só momento, não são (nem sempre, são diretamente) símbolos. Mas uns e outros são impossíveis fora de uma rede simbólica”.

⁹A categoria representação é bastante discutida nas áreas das ciências humanas. Assim destacaremos algumas abordagens que, postas por Mello (2006), podem ajudar na compreensão da categoria e seu uso posterior na geografia. Deve ficar em destaque a compreensão de Moscovici sobre a categoria. Quando ele aponta que os estudos das representações são mais pertinentes aos estudos das sociedades modernas em função da sua dinâmica e a transformações rápidas. E afirma ainda que, estas são um recurso de comunicação e cooperação: tais representações não são resultado da criação do indivíduo isolado. Elas, ao serem criadas, se atraem ou se distanciam, criando novas representações. Pode-se destacar também minimamente a visão de Durkheim, para quem as representações coletivas são uma espécie de categoria de pensamento por meio das quais determinada sociedade elabora e expressa sua realidade.

Goiânia até hoje carrega a denominação de “cidade jovem” em função da sua idade, o que a faz receber uma grande quantidade de pessoas de diferentes origens e de diversos lugares, e lhe permite produzir um cotidiano rico e complexo.

Fala-se já, e muito, nos festejos do próximo 24 de outubro, quando Goiânia vai comemorar 70 anos do lançamento de sua pedra fundamental. Uma cidade septuagenária é uma cidade jovem. Goiânia ainda não tem sua própria identidade, em se tratando do conjunto de hábitos e procedimentos do seu povo. Somos por demais cosmopolitas vindo de todos os recantos do país. Preservamos, ainda, muitos costumes interioranos, temos um procedimento social bastante provinciano e estamos sujeitos a influências de todas as culturas, tanto pela origem dos migrantes, como também pelo advento da televisão, que globalizou as falas, os modos, os hábitos (AQUINO, 2003, apud, MELLO, 2007, p. 177).

Desse modo, cabe estudar a interpretação que os jovens congadeiros fazem da cidade por meio das suas trajetórias em Goiânia. Para tanto, não se pode deixar de ficar atento às suas impressões sobre a cidade, bem como aos seus anseios, sonhos e aspirações.

Goiânia para mim é parte de minha vida, é uma cidade onde criei várias histórias e ainda crio, é um lugar onde tem várias culturas e eu me vejo dentro delas e eu até participo. Goiânia é muito importante para mim (Alessandra Walesca, 22 anos, Terno 13 de Maio, Goiânia, 2010).

É uma junção de vivência, emoção e pertencimento, a ponto de que, em uma cidade como Goiânia, muitos dos jovens congadeiros falam da importância de fazer parte de uma irmandade de terno de congo, em plena capital. O jovem se sente acolhido em Goiânia, consolidando-a, nesse sentido, como sua posição no mundo. O seu entendimento do que venha a ser membro da irmandade, as implicações e aproximações existentes entre os congadeiros, a viabilização da festa, e o desenvolvimento de habilidades empreendedoras.

Fazer parte da irmandade é estar por dentro, é estar antenado com o que tá acontecendo, dos eventos, e a gente tá correndo atrás de patrocínio, da cultura, estar dentro da irmandade é poder estar ajudando, estar dentro e estar por dentro das coisas que está acontecendo (Plínio Carvalho, 20 anos, Terno Vinho e Branco, Goiânia, 2009).

Essa escolha revela um senso de compromisso para muitos jovens com a construção da alegria, com as continuidades e também as mudanças na festa. É o que se pode ver na fala de um congadeiro goianiense, de 19 anos de idade e mais de 12 de congada, que não perde a oportunidade de aprender “rezando” num difícil equilíbrio entre tradição e modernidade. É muito comum encontrar jovens que estão na congada desde criança, que cresceram com o terno de congo e com a cidade, estabelecendo importantes nexos entre o passado herdado, lembrado e revivido no presente. Desse modo, a congada:

[...] ensina os jovens de hoje que o mundo tá muito, triste. Já puxa um pouco pro lado de Deus. As mudança vai vindo com o tempo. Que no mundo de hoje a tradição das velha congada já num puxa mais, porque hoje os jovens já são outra cabeça, querem outras coisa, já estão mais na tecnologia... se já vem junto com a tradição seria bem melhor. Seria mais comemorado. (João Victor, 19 anos, Terno Verde e Preto, setembro, 2009).

Os jovens congadeiros goianienses, como pode ser visto por suas falas, vivem em meio aos sons vindos da sua ancestralidade e no cenário moderno da cidade que licencia e vivencia lugares de tradições que se fazem presentes tanto nos ensinamentos cotidianos dos parentes quanto nos dias de festas, que são a explosão e a materialização do discurso proferido durante todo o ano. A fala revela o dilema que está na própria sociedade, ou seja, a convivência entre a beleza e a crueza. O jovem se mostra, em certa medida, comprometido com o passado, mas ao mesmo tempo chama atenção para a necessidade de estar conectado com o presente e as linguagens que seu tempo oferece, e como estas devem ser mais bem utilizadas pela própria congada, o que os distingue dos mais velhos. É como um elemento a mais no estímulo para a participação e integração destes no próprio terno.

Depois que entra [na irmandade] a responsabilidade é demais. Porque eu sou uma das mais novas que leva a sério a irmandade. Então eu entrando... Agora, minha cabeça é diferente das pessoas mais velhas que já tá há muitos anos desde o começo (Jackeline Alves, 18 anos, Terno Catupé Marinheiro, Goiânia, 2009).

O exemplo exposto soma elementos para entender quando Claval (2008) afirma que o diálogo estabelecido entre a geografia e a fenomenologia produziu um

efeito importante na geografia, na medida em que deu uma nova luz para se olhar os lugares como produtores de sentido.

Esse lugar faz parte de um mundo, é um mundo concebido; trata-se de um mundo percebido e, portanto, de um mundo subjetivado, que transita entre a dialética, passa pela semiótica e envereda pela fenomenologia, como diferentes formas de alguém conhecer o mundo e a si próprio.

A fenomenologia veio para mostrar que o ser humano vê o mundo e seus fenômenos de acordo com sua cultura, meio ambiente, formação educacional, estado emocional, entre outros fatores que formam seu entorno e seu interior. Através da semiologia, os fenômenos se nos apresentam por meio de signos que são percebidos e interpretados pela linguagem verbal e não verbal (imagens, gestos, sinais, entre outros) (BERTOL, 2003, p. 68).

Desse modo, a geografia, diante do diálogo com a fenomenologia e com a semiótica, percebeu formas peculiares de interpretar os fenômenos humanos no espaço, considerando as origens tanto no significado quanto na experiência.

Werther Holzer (1997) observa que a abordagem científica fenomenológica exige determinação inicial dos limites e qualidades de um fato que só podem ser compreendidos quando observados em suas múltiplas relações. As ciências se constituíam enquanto seções ingênuas (*naïve*) da realidade. Ingênuas porque o agrupamento dos grandes campos do conhecimento se dá a partir da experiência humana e não pela pesquisa do especialista. Diante disso, é possível pensar na contribuição da fenomenologia para a “descrição do mundo cotidiano” (TUAN, 1983), apoiado nos conceitos de lugar e espaço vivido.

O que vale é como o indivíduo pensa e sente o lugar, e o seu lugar no ambiente em que vive, seja a casa, o bairro, a cidade.

Dos jovens congadeiros destacamos um depoimento que ilustra sua vivência e seu encantamento com a cidade.

Eu adoro Goiânia, é a minha cidade. É uma cidade que a gente está investindo muito na cultura, vê crescendo mais a cultura dentro de Goiânia, e Goiânia está ficando maravilhosa, mais maravilhosa do que já é (Rafael Pereira, 18 anos, congadeiro, Terno 13 de Maio, Goiânia, 2009).

O exemplo de autores como Yi-Fu Tuan e Edward Relph expressa um olhar mais atento ao indivíduo, suas experiências, sua maneira de perceber e de sentir o

mundo, constituindo impressões e percepções que dão sentido às coisas. A beleza e a importância da cidade, da cultura, do patrimônio, da irmandade, dos sons e das cores da congada, só fazem sentido quando contadas e mostradas por aqueles que as vivenciam.

Moro em Goiânia. Goiânia é uma cidade muito bonita, como belezas especiais, e tem a sua cultura. Participando da congada a gente aprende a dar valor a muita coisa que ficou pra trás, e hoje sei dizer o que é congada. Congada na minha vida é amor, é paixão, que só de falar você enche o peito, aquela coisa que é amor de verdade (Poliana Gonçalves, 19 anos, Terno Verde e Amarelo, Goiânia, 2010).

Tuan é apontado como um dos autores pioneiros no uso de conceitos de lugar e de mundo vivido, baseado na abordagem fenomenológico-existencialista que aponta para uma leitura humanista da realidade. Ele observa que o lugar de uma maneira geral pode ser entendido tanto como posição na sociedade como quanto localização espacial, mas que há uma compreensão mais profunda que diz respeito ao “espírito”, “personalidade”, apontando um sentido do lugar, sentido que remete à apreciação visual, estética, que leva em consideração os sentidos, como olfato, paladar, tato, todos inseridos e produzidos pelo ambiente (TUAN, 1980).

Um bom exemplo, para sentir o ambiente que os jovens vivenciam na congada, é o que acontece no domingo pela manhã – um café da manhã. O setor/bairro no qual ocorre a festa amanhece ao som de fogos e tomado por um cheiro e um sabor que convidam a comungar com aquela coletividade, que de tão extensa, muitas vezes não se restringe apenas ao interior da casa (do festeiro) que oferece o café: usa-se geralmente o quintal ou o terreiro de barro vermelho batido ou as pessoas se espalham pelas ruas, que são tomadas pelos cantos e pelo cheiro de café, café com leite, coloridos sucos (que, talvez, em função da quantidade necessária a ser oferecida, são geralmente artificiais), com uma doçura que muitas vezes faz lembrar a infância. Refrigerantes grandes, de litros, quitandas diferentes como pão de queijo, broas de milho, o pão francês muitas vezes recheado de presunto ou queijo ou simplesmente manteiga. São filas multicoloridas pelos vários ternos presentes, seguidos de fiéis, curiosos, pesquisadores e quem mais aparecer. Todos podem chegar e comer.



Foto 1.1 - Café da manhã no domingo da festa do Rosário. Vila Mutirão/Jardim Liberdade, Goiânia. Damascena, A. 2008.

O cardápio às vezes fica mais consistente e se oferece um sarapatel ou outra comida que dê mais substância e revele um pouco mais os gostos e as suas origens.

Já por volta das sete, oito horas da manhã, vão chegando fardados os ternos de congo para a festa, que são recepcionados pelo café da manhã na casa do festeiro. Todos os ternos que ali chegam pedem licença (por meio de cantos), se apresentam e entram na fila para tomar café.

As comidas, seus cheiros e sabores, informam os *signos da tradição do lugar*. O que é feito, como e onde a comida é feita, como no fogão à lenha, que está presente no cotidiano das pessoas (mesmo que não seja utilizado diariamente) e faz parte do seu entendimento do que seja uma boa comida com cheiro e sabor da tradição, assim como as práticas de cantos e rezas que ocorrem naquele ambiente nos períodos da congada.



Foto 1.2 – Casa de um dos líderes da congada, na noite de ensaio do Terno Rosa e Branco, Vila Abajá. Damascena, A, 2009

Muitas das preferências presentes no cardápio, seja nos dias de festa ou nos outros dias do cotidiano, de boa parte das pessoas vinculadas à congada, levam em consideração a produção da força e da resistência necessárias à travessia ao longo do dia, pela cidade.

Nos dias de festa os percursos são traçados especificamente para atender às demandas dos ternos naquele ano. No dia das visitas, durante a festa os jovens caixeiros cruzam muitas ruas e precisam estar preparados e alimentados para aguentar o trajeto.

Nos dias normais do seu cotidiano, a comida de substância se faz necessária em virtude dos caminhos percorridos, muitas vezes por meio do transporte coletivo, repleto de cheiros e odores que se repetem cotidianamente no trajeto para o trabalho, ou para a escola, são paradas em terminais, roletas e filas, passaportes para se conhecer ou se apropriar de outros lugares da cidade (CHAVEIRO, 2007).

Roberto DaMatta (2000) lembra que a alimentação é um ato cultural, que a comida vai além da substância alimentar, envolve o modo como é feito, o estilo e também o jeito de as pessoas se alimentarem. O como se come diz do alimento, mas diz também sobre quem come. Desse modo, o cardápio, como é distribuído, e o próprio ato de se alimentar, têm importante valor simbólico.

Esse cenário dá elementos para se entender o que Paul Claval quer dizer quando se refere à cena geográfica:

A cena geográfica não é mais planície uniforme e sem cores e formas dos economistas. Ela é povoada *de jovens*, de homens de mulheres e de velhos. Eles não têm a mesma cor da pele e de cabelos, não estão vestidos do mesmo modo, não falam com o mesmo sotaque. A geografia torna-se uma disciplina das cores, dos sons, do movimento – uma disciplina da realidade concreta (CLAVAL, 2008, p. 20, grifo nosso).

É nas cores e sons da congada que a geografia de Goiânia vai se revelando e sendo apresentada pelo olhar dos jovens; são jovens da periferia e, na sua maioria, negros. Mesmo considerando essas especificidades, os jovens, os ternos e também Goiânia estão longe de serem uma planície uniforme da congada, o que leva à necessidade de perceber que eles podem multiplicar assim as possibilidades de ritmos e sonoridades, fardas multicoloridas usadas pelos ternos, itinerários e ambientes decorados, que vão compondo um ambiente festivo, alegre e sacro, resultado da interpretação da festa na cidade de Goiânia.

O estudo dos jovens congadeiros de Goiânia revela suas particularidades e destaca o pertencimento racial, o gosto estético, tanto no tocante às roupas quanto no tocante aos cabelos. Observados em seu cotidiano, esses jovens vão dando pistas de seu *lugar* no mundo.

No dizer de García Canclini sob a influência de Bourdieu, as classes populares de uma maneira geral recorrem a uma estética “pragmática e funcionalista”. Em suas próprias palavras:

Tanto as referências artísticas quanto as escolhas estéticas e roupa, móveis ou maquiagem se submeteriam ao princípio da “escolha do necessário”, no duplo sentido daquilo que é tecnicamente necessário, “prático”, e daquilo que é imposto por uma necessidade econômica e social que condena as pessoas “simples” e “modestas” a gostos simples e modestos (GARCÍA CANCLINI, 2007, p. 84).

A visão mencionada esquece todo o aspecto subjetivo das escolhas (do poder simbólico e libertário), na hora da aquisição de roupas e adereços, seja para o colorido cotidiano dos jovens, seja para os materiais que venham a embelezar a festa, como a compra de cetim para roupas, couro para os instrumentos, papel para as bandeiras da decoração, comida por atacado para ser distribuída a varejo. Os jovens convivem

com isso e se sentem pertencentes a essa compreensão da realidade, mas ao mesmo tempo tentam imprimir sua própria compreensão estética de tudo aquilo de que fazem parte. Fazem parte do seu jeito, com suas próprias cores e brilhos. É o caso da princesa que combina o vestido longo de cetim com um singelo *piercing* na sobrancelha e na orelha.



Foto 1.3 - Bandeirinhas do Terno Rosa e Branco com *piercing*; Vila Abajá. Damascena, A. 2009.

Ao se ouvirem os sons do *rosário* (metáfora de Glaucia Lucas, 2002), é possível ouvir sons improváveis e que fazem parte da paisagem sonora da cidade. Cores e brilhos que dizem respeito a uma periferia que segundo os arranjos econômicos estaria fadada a ser opaca; mas que, por alguns momentos, nos dias da festa em homenagem a Nossa Senhora do Rosário, por meio da congada, revela aos participantes um brilho todo especial. Brilho que implica atitude, revestida de rendas, cetim e lantejoulas, sob a bênção dos santos pretos e para surpresa dos visitantes.

Além de tratar das diversas tendências da ciência geográfica, também se faz necessária uma breve discussão acerca da complexidade que há por trás do entendimento do que se chama objeto na geografia, que se distingue de acordo com o método. A contribuição da semiologia para isso é fundamental. O objeto aparece como uma mediação entre a ação e o homem. Esse movimento, mais do que uma utilidade, produz sentido ou linguagem; mas é preciso lembrar que esse sentido não é uno, é polissêmico, uma vez que é marcadamente cultural. Essa polissemia do objeto muitas vezes revela as diversas possibilidades da leitura cultural, que não escapa de possíveis *babéis*, no que se refere ao equilíbrio da relação sujeito-objeto da pesquisa, do mesmo modo objetividade e subjetividade, aproximação e distanciamento. Há os que apontam que é no distanciamento metodológico que o objeto fica mais claro.

Não podemos perder de vista que cada forma de entender a realidade espacial produz entendimento específico acerca do objeto da geografia. Assim, o campo da pesquisa geográfica comporta diversas formas e maneiras de se abordar um mesmo objeto e de se produzir conhecimento acerca dele.

Com efeito, o objeto é polissêmico, quer dizer, oferece-se facilmente a várias leituras de sentido: diante de um objeto há quase sempre várias leituras que são possíveis, e isso não apenas de um leitor para outro, mas também, às vezes, no interior de um mesmo leitor. Noutras palavras, cada homem tem em si, por assim dizer, vários léxicos, várias reservas de leitura, segundo o número de saberes, de níveis culturais de que dispõe (BARTHES, 2001, p. 215).

Há um leque de interpretações que vão do particular para o universal, como lembra Milton Santos (1997), que ajudam a pensar que a criação de qualquer “objeto” está estritamente relacionada a condições sociais e técnicas que estão presentes em um dado momento histórico. Na medida em que reconhecemos os objetos na paisagem, e no espaço, é preciso ficar atento às possíveis relações que há entre estes e os lugares, vendo objeto como resultado tanto da produção material quanto da produção simbólica.

Do mesmo modo, cabe ainda destacar que há uma diferença entre o mundo material do espaço e o seu nível simbólico, como Sahr (2007) ajuda a entender:

Esta dualidade se apresenta como diferença entre o “significado”, o sentido do objeto – no nosso caso a vivência espacial das pessoas e

suas relações espaciais – e o “significante”, que é a interpretação acadêmica deste. Fazer geografia expressa, conseqüentemente, uma dupla ação: a construção de um objeto científico e a compreensão do fazer geográfico cotidiano embutido no sentido comum (SAHR, 2007, p. 69).

Portanto, são formas simbólicas que se concretizam. Toda essa discussão aponta para formas de pensar a realidade a partir de uma perspectiva de estudo que precisa estar o tempo todo em construção e reflexão.

Como nos lembra Barthes (1988), saber e sabor têm a mesma origem etimológica. Assim, o exercício de pesquisar pode ser delicioso e prazeroso. No entanto, se considerarmos o trabalho como algo que nos constitui, o trabalho intelectual com seu rigor e regras deve ser entendido como parte fundamental do fazer acadêmico. Portanto, para podermos fazer cumprir a máxima do referido autor de que “a escritura faz do saber uma festa” (BARTHES, 2001, p. 51), escrever deve ser um desafio contínuo na busca do “sal” das palavras.

Muitos são os temperos que dão sabor às palavras e às coisas que vão se aprimorando ao longo da experiência de vida de cada um e que dizem respeito a trajetórias, percursos e cruzamentos aos quais se está sujeito.

Amorim Filho (2007) nos remete à questão da perda do espírito geográfico, que seria uma espécie de espírito de aventura que também não se encontra na sociedade atual¹⁰, sedenta por segurança. Provoca perguntando se até os jovens estariam perdendo o espírito e o sentimento de ir além (em função das condições atuais), qualidades necessárias tanto ao geógrafo quanto a qualquer aventureiro ou viajante. Para os jovens, essas qualidades seriam formadoras de condições de entendimento da vida e da realidade vivida. Tais qualidades seriam: a capacidade de correr riscos; a necessidade de liberdade; o inconformismo e, por fim, a necessidade de explorar e conhecer novas realidades. Para tanto, é preciso aguçar a curiosidade.

É evidente que esta curiosidade possui várias facetas, que culminaram nos diferentes campos do saber humano que, cada um à sua maneira, busca ampliar as fronteiras do conhecimento sempre tentando ir além, vencendo objeções, suplantando escuridões inacessíveis e imaginando como poderiam ser os territórios ainda desconhecidos.

¹⁰A ideia de aventura aparece como mais uma mercadoria a ser oferecida e consumida, por meio de roteiros de viagens, esportes, roupas e calçados. Ou ainda na esfera da contravenção, ou seja, aventuras injetáveis, inaláveis ou tragáveis, que também não deixam de ser uma mercadoria. A ideia de aventura, à qual Amorim Filho (2007) se refere, possivelmente está numa esfera da atitude, da indignação, da transformação e, por que não?, da autonomia.

Esta gana nos é inerente e permeia também nossa ciência geográfica, desde sua origem mais remota (MARANDOLA, 2007, p. 270).

Muitas das trajetórias enfrentadas pelos jovens são traçadas no desconhecido, uma vez que muitas são as novidades com as quais eles precisam lidar cotidianamente. Desse modo, os jovens, mais uma vez, lidam com a possibilidade de vir a ser, ou seja, aquele que passa por mudanças, imprime e provoca mudanças e abre novas possibilidades. Ou ainda, a ideia de que os jovens são “naturalmente” contestadores e apresentam a disposição de mudar o mundo em que nasceram. A juventude, na verdade aparece como valor.

Edgar Morin provoca uma reflexão quando apresenta a pergunta: “quantos anos você tem?” Ele mesmo responde: “tenho todas as idades da vida humana”. Mais do que ter uma idade, pertencemos a uma idade. Ele continua, observando que os anos nos fazem e fazem com que sejamos crianças, jovens ou velhos. Assim nos construímos baseados no que está socialmente estabelecido e de situações aceitáveis a uma determinada idade.

É agora, quando se misturam envelhecimento e rejuvenescimento, que sinto em mim todas as idades da vida. Sou permanentemente a sede de uma dialógica entre infância/adolescência/maturidade/velhice. Evoluí, variei, sempre segundo esta dialógica. Em mim, unem-se mas também se opõem, os segredos da maturidade e os da adolescência (MORIN, 1987, apud DAYRELL, 2004, p. 6).

Mas uma coisa é possível afirmar: a capacidade de os jovens transitarem entre mundos, reais, imaginários e virtuais, com mais facilidade.

Considerando essa possibilidade e a franca inserção dos computadores no cotidiano das pessoas nas grandes cidades, indagamos sobre o uso da internet pelos jovens congadeiros.

O resultado se apresentou da seguinte maneira: a maioria dos jovens faz uso da internet diariamente, juntamente com os que usam de uma a duas vezes por semana, somam mais de 50% dos jovens, o que dá um número bastante expressivo, num processo de inclusão digital que permite um uso mais frequente das redes sociais.

Um dado importante a ser incorporado ao estudo é o perfil socioeconômico dos jovens congadeiros, para aproximar esse perfil com o uso da internet. Desse modo,

deve-se levar em consideração a renda familiar declarada. Com essa aproximação, é possível aferir que poucos têm computador em casa, o que coloca as *lan houses* no centro dessa inserção dos jovens congadeiros na rede mundial de computadores, com um importante papel. Não podemos esquecer que as escolas públicas também colaboraram para a possibilidade do domínio de algumas ferramentas necessárias para esse navegar.

Além dos que fazem uso frequente da internet, há também aqueles jovens que a usam raramente, o que reafirma a dificuldade de acesso ao computador. Minoria, mesmo, formam aqueles que nunca usam a internet. Há ainda uma parcela de jovens que não usam ou usam raramente este meio. Provavelmente porque não têm acesso. Cabe ressaltar que aqueles que fazem uso da internet, também fazem a diferença quanto à divulgação e ao intercâmbio entre grupos de congo em diferentes cidades e estados. Afinal, as novas mídias, como é o caso da internet, se revelam uma importante ferramenta a serviço da comunicação entre tradição e modernidade.

Para melhor exemplificar o domínio e o uso do computador e da internet pelos jovens congadeiros, segue uma amostra de como estes têm potencializado o alcance da festa e o intercambio entre os jovens congadeiros na rede social.

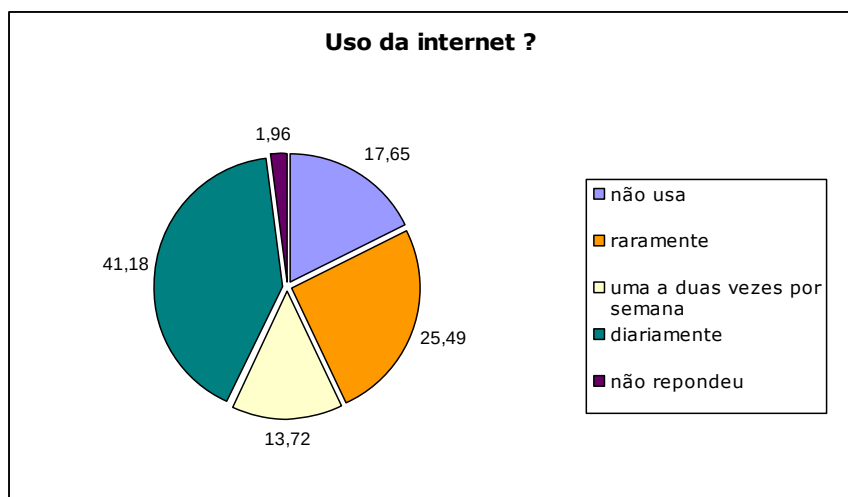


Gráfico 1.1 – Uso da internet

O exemplo pode ser encontrado na rede social Orkut¹¹, usada pelos jovens que acessam a internet para manter contato ou procurar amigos. Existem três pontos que

¹¹Orkut é uma rede de relacionamentos conhecida também como mídia social ou rede social. Das mídias sociais, o Orkut é (ou foi) uma das mais populares. Segundo o *site* Alexa, no ano de 2009 o Orkut foi o quadragésimo quarto *site* mais visitado do mundo e o segundo mais visitado do Brasil. O referido *site* tem atualmente(2009) 46

devem ser destacados sobre o Orkut: seu potencial de ligar as pessoas, de colocá-las em conexão, de dar visibilidade a gostos que as aproximam e unem, e, por fim, sua interatividade de velocidade instantânea.

Um dos recursos que merece destaque no Orkut é o que permite a criação e participação em comunidades, que, nesse caso, se refere a um espaço destinado a pessoas que se interessem pelo título, pelo conteúdo ou propósito da comunidade. Por meio da comunidade, é possível, enviar convites, divulgar eventos, lembrar datas comemorativas, produzir informações referentes ao tema, adicionar tópicos no fórum, abrir espaços para que outros usuários coloquem *posts* (mensagens enviadas em respostas a cada tópico), apresentar enquetes com gráficos de votação e enviar mensagens de modo geral para todos os participantes da comunidade.

Para exemplificar o potencial desse recurso midiático, mostramos o que pode ser encontrado em um dos perfis no Orkut, em apenas um dos itens, o que convida aqueles que visitaram o perfil de uma jovem fortemente engajada na política de manutenção e divulgação da congada na cidade de Goiânia, que exerce uma liderança e aparece como referência dentro do Terno Marinheiro, a registrarem seus comentários. O título do item é:

“Se visitar não deixe de comentar”.

Ao se entrar nesse campo do perfil do Orkut, é possível encontrar um quadro investigativo que procura saber um pouco mais sobre a congada e sobre o que as pessoas que acessaram o endereço/perfil pensam e sabem acerca dessa manifestação cultural. Tal iniciativa revela uma extraordinária força, inovadora e eficiente, no que se refere à divulgação e ao papel de protagonistas dos jovens na expansão da congada, do mesmo modo que os insere numa perspectiva de democracia participativa, na medida em que facilita opções e opiniões aos mais diversos atores.

O caminho das redes sociais é um amplo campo de relacionamento e aprendizagem. Certamente é preciso ter um pouco mais que os conhecimentos técnicos básicos para navegar e circular “nesse amplo pedaço do mundo real, que é virtual” (GARCÍA CANCLINI, 2007, p. 188).

milhões de usuários ou membros, dos quais 49,8% são brasileiros, 20,51% norte-americanos e 17,79% indianos. Um dado a ser também considerado é que a maior parte dos usuários do Orkut está na faixa etária dos 18 aos 25 anos. Dados obtidos no endereço: www.abciber.com.br/simposio2009/trabalhos/anais/pdf/1_redes/eixo1_art1.pdf. Site da Associação Brasileira de Pesquisadores em Ciberultura, acessado em 10 junho de 2010.



Figura 1.1 – “Post” Interativo de “Quem é Você?”. Fonte: perfil de Jackeline no Orkut, visitado em março de 2011 e site da congada de Vila João Vaz

Esse é um dos quadros que pode ser encontrado no perfil de uma das jovens que dançam na congada. Nele é possível abrir uma janela que solicita ao visitante que deixe registrado um breve perfil diagnóstico, que revele sua identidade e sua relação com a congada. Essa é certamente uma extraordinária maneira de preservar e ao mesmo tempo inovar. São os jovens mostrando sua maneira de seguir a tradição da festa e dizer o quanto se veem envolvidos com ela, Empregando habilidades tecnológicas em uma atividade ancestral com longa tradição oral. Esse procedimento nos remete à ideia de que os jovens formam uma nova irmandade, uma nova congada, e as espacializam de maneira inovadora. Desse modo, vemos uma verdadeira produção de conhecimento que reafirma que a relação sujeito-objeto deve ser constantemente repensada.

Esse fato os aproxima sobremaneira daqueles geógrafos que hoje se interessam por “todos os mundos possíveis”. O mundo globalizado é o que há de mais complexo, pois é a *grande novidade do fim do século XX*, é a chave das mudanças na forma de pensar a realidade tanto local quanto global.

Heloísa Buarque de Hollanda, presente no Seminário Internacional do Fórum da Cultura Digital Brasileira, em 2009, chama a atenção para a intensa produção cultural que vem da periferia e do feliz encontro entre a cultura da periferia e a cultura

digital. A internet vem dando visibilidade para as comunidades de uma maneira nunca antes pensada.

Se você abrir um blog de periferia, ele está trabalhando o tráfego de informações, o que é fantástico. Nunca vi um movimento mais documentado na internet que os movimentos da periferia [...] É a cultura da periferia se fundindo com a cultura digital [...] é muito interessante essas linhas começarem a se cruzar (HOLLANDA, 2011, p. s/n).

Há movimentos sociais que têm como proposta pensar outros mundos diferentes do atual, por meio de ação e momentos de reflexão e busca de uma mudança possível.

Uma rede de comunicação e troca que tem dado outro tom às congadas locais, pois potencializa o alcance que supunha ter.

Uso a internet para relacionamento Orkut, para está me comunicando com o pessoal da congada, com meus amigos, saber o que está acontecendo no mundo. No meu Orkut tem bastante álbum da congada (Plínio Carvalho, 20 anos, Terno Vinho e Branco, Goiânia, 2009).

Mesmo com a abertura do mundo virtual como uma plataforma de luta, reivindicações e articulações, na realidade o engajamento ainda se faz necessário.

Néstor García Canclini (2007) chama atenção para os movimentos antiglobalização, que, diante da globalização, vê a necessidade de pensar formas de criar “outro mundo”, ou seja, aqueles para os quais o desconforto ou o mal-estar se materializam em plataforma política: ecologistas, indígenas, negros, ou os que apresentam de forma diferenciada sua diversidade sexual, jovens em situação de exclusão de trabalho e de consumo, diferenças que nesse momento são deixadas de lado com a finalidade de “viver utopias de alteridade total” em sociedades alternativas.

Avaliar o presente e pensar o futuro. Milton Santos sugere que, assim como os jovens, temos de trabalhar na perspectiva de futuro ou ainda de projeto. E por que não dizer de utopias, apontadas pelo mundo atual como possibilidade e oportunidade.

O mundo nas condições atuais, visto como um todo, é nosso estranho. O lugar, nosso próximo, restitui-nos o mundo: se este pode se esconder pela sua essência, não pode fazê-lo pela sua existência. No lugar, estamos condenados a conhecer o mundo pelo que ele já é, mas, também, pelo que ainda não é. *O futuro, e não o passado, torna-se nossa ancora* (SANTOS, 2005, p. 163).

O referido autor não se remete especificamente aos jovens, o que não nos impede de fazer uma leitura de que a sua crença no futuro seja apropriada para pensar o jovem e seu lugar no mundo. É isso que veremos no próximo item: o lugar enquanto possibilidade.

1.3 O global e o lugar

Faz tempo que a reflexão e a imaginação sentem-se desafiadas para taquigrafar o que poderia ser a globalização no mundo (O. Ianni).

Muitas vezes o circular por mundos possíveis é percorrer em condições nada favoráveis, postas pela chamada globalização. Esse é um dos desafios postos pelos difíceis dias atuais, que inquieta geógrafos e jovens do século XXI.

O tema “globalização”¹² carrega consigo um enorme e diverso conjunto de interpretações, algumas tímidas outras audaciosas; algumas se influenciam mutuamente, outras se desconhecem; mas todas pretendem esclarecer e abrir novas perspectivas para a compreensão do movimento presente na sociedade moderna. Certamente essa problemática implica um múltiplo diálogo entre diversos interlocutores das mais diferentes perspectivas (IANNI, 2007). Elegemos apenas algumas, que abrem nossos horizontes tanto ao movimento de integração quanto ao movimento de fragmentação, aos quais os jovens estão expostos e, por vezes, dispostos a fazer. Também levamos em conta a importância dessa temática para pensar esses jovens e suas práticas culturais locais/globais.

A construção de uma “memória internacional-popular” traduziria o “imaginário das sociedades globalizadas”, onde a mídia e as grandes empresas tornam-se agentes preferenciais, fornecendo novas referências culturais para a identidade social através de esferas com o lazer (o cinema e os *westerns* americanos), o vestuário (a universalização dos *jeans*) e a alimentação (as redes *fast-food*). Num universo em grande parte forjado pela mídia, especialmente via televisão, as imagens “denotam e conotam um movimento mais amplo

¹²Com o atual domínio da civilização ocidental, que é predominante em grande parte do mundo, a ideia de modernidade passou a ser sinônimo de desenvolvimento, de crescimento, evolução e progresso, influenciando desde etnias até nações com padrões e valores socioculturais que se baseiam no modelo ocidental. O pensamento é ocidentalizado. Para mais sobre essa discussão, ver Said (2007), Ianni (2007) e Mignolo (2003).

no qual uma ética específica, valores, conceitos de espaço e de tempo são partilhados por um conjunto de pessoas imersas na modernidade mundo” [...] Esse “mundalismo” não se identifica, entretanto, com uniformidade, pois uma cultura mundializada não implica o aniquilamento das outras manifestações culturais, ela coabita e se alimenta delas (Ortiz, 1994, p. 27), surgindo assim uma dinâmica complexa de interações, ambivalência e contradições (HAESBAERT, 2001, p. 20).

É um mundo de encontros e desencontros, de conectados e desconectados por mídias as mais diversas, forjando fusões precárias e que abre um leque de possibilidades, com a TV a cabo exibindo dezenas de canais, a internet abrindo mundos diversos e paralelos em diversas línguas, jogos de futebol com times galácticos sendo transmitidos em TV aberta (GARCÍA CANCLINI, 2007). Nesse momento, o nosso lugar, bairro, cidade e região são espaços de produção e reprodução cultural. Partimos deles e dialogamos com o mundo que apresenta também uma infinidade de repertórios que nos chegam embalados junto aos produtos importados, o que forma uma rede complexa que ora enlaça, ora desenlaça, e da qual nos apropriamos de acordo com nosso cotidiano.

É nesse cenário complexo que os jovens transitam, se deparando e produzindo, ao mesmo tempo, com uma cultura globalizada e fragmentada. Essa cultura se faz por meio de processos de conformação e transformações pessoais e sociais.

Milton Santos (2005) acredita que cada época deve ser compreendida pelo conjunto de possibilidades concretas, que alteram o equilíbrio existente e se impõem como uma nova força ou uma nova lei. Força que se revela em conjunto e de maneira sistêmica. Assim, a globalização ocorre como uma espécie de “paradigma” para a compreensão da realidade atual. Não se pode perder de vista que esse desafio que está posto atinge os lugares e inquieta a todos no momento da própria vivência. Seja a dos jovens, seja a da própria cidade.

Num dos seus primeiros textos sobre a temática da globalização, publicado no ano de 1979, Santos (2005) afirma:

A globalização constitui um estágio supremo da internacionalização, a ampliação do “sistema mundo” de todos os lugares e de todos os indivíduos, embora em graus diversos [...] A instantaneidade da informação globalizada aproxima os lugares, torna possível uma tomada de conhecimento imediata de acontecimentos simultâneos e cria, entre lugares e acontecimentos, uma relação unitária na escala do mundo (SANTOS, 2005, p. 145 e 146).

É ainda Milton Santos (2001) que ele chama a atenção para a existência de três mundos num só, presentes no fenômeno da globalização.

O primeiro “mundo” é aquele em que a globalização aparece como fábula. Este existe, na verdade, para quem pode usufruí-lo e para quem acredita que tem *o mundo ao alcance das mãos*. Para explicá-lo, o autor observa que o encurtamento das distâncias é uma realidade apenas para aqueles que podem viajar e que a ideia de um mercado mundial acessível a todos produz, na realidade, grandes diferenças.

Cabe ainda ressaltar e reafirmar a responsabilidade do Estado frente a isso.

Fala-se, com insistência, da morte do Estado, mas o que estamos vendo é seu fortalecimento para atender aos reclamos das finanças e de outros grandes interesses internacionais, em detrimento dos cuidados com as populações cuja vida se torna mais difícil (SANTOS, 2007, p. 19).

Ainda acompanhando o raciocínio do autor, o segundo mundo presente na globalização é o que permite vê-la como perversa, sendo essa perversidade capaz de atingir a maior parte da população. Podemos mencionar alguns aspectos do ponto de vista econômico, dessa condição: desemprego, pobreza, fome, endemias..., a lista pode ser muito mais ampla. No entanto, vamos apenas destacar os efeitos mais perversos desse modelo de sociedade para a própria condição humana. De acordo com Santos (2007):

A perversidade sistêmica que está na raiz dessa evolução negativa da humanidade tem relação com a adesão desenfreada aos comportamentos competitivos que atualmente caracterizam as ações hegemônicas. Todas as mazelas são direta ou indiretamente imputáveis ao presente processo de globalização (SANTOS, 2007, p. 20).

Essa face da globalização é a mais comentada entre os teóricos, pois é a que mostra o caráter avassalador do mercado:

Nesse período de globalização neoliberal, a crença nas virtudes do mercado, com a hipervalorização da dimensão econômica, chega a aproximar-se de um fundamentalismo religioso. Nada parece fazer sentido a não ser a partir do mercado, da economia (PORTO GONÇALVES, 2006, p. 83).

A precarização e a exclusão também são globalizadas, como aponta Haesbaert (2001):

A fragmentação promovida pela exclusão se dá basicamente pela formação de uma massa de desempregados e miseráveis que é o produto mais evidente do aumento brutal das desigualdades sociais no modelo econômico-tecnológico pós-fordista vigente. Altamente seletivo em termos da especialização da força de trabalho e da qualidade dos materiais que utiliza, [...] com uma massa cada vez maior de capital fora do circuito produtivo, envolvida em atividades puramente especulativas, o capitalismo contemporâneo gera o desemprego não mais conjuntural, como nas crises anteriores, mas estrutural, muitas vezes sem perspectivas de que, superada a crise, volte a ocorrer um crescimento na oferta de emprego e incorporação na mão de obra (p. 29).

Certamente ninguém está preparado para encarar essa realidade de vulnerabilidade e precarização. Muito menos os jovens, que vinculam sua passagem para a vida adulta à inserção no mercado de trabalho, sobretudo quando são negros e/ou pobres, para os quais é reservada a informalidade, em que as condições de trabalho e remuneração são ainda mais precárias. E, de fato, as desvantagens se multiplicam quando se soma ao fator classe a condição de negro. O resultado é que a falta de emprego e a carência de autonomia financeira fazem com que muitos jovens permaneçam durante maior tempo sob o mesmo teto da mãe.

Para Alisson Garcia (2007), os jovens que sobrevivem em áreas pobres das grandes cidades, em grande parte jovens negros, que nem sempre se beneficiam das políticas públicas nem dos processos de integração ou de constituição, seja da identidade nacional ou da regional, produzem formas de expressão e de identificação de aspectos não só locais como globais, por meio das diversas linguagens artísticas, com destaque para a internet, o que possibilita a ampliação de uma esfera pública alternativa. Tal canal, com destaque para o espaço das redes sociais, percebido pelos jovens congadeiros como potencializador de autonomia, alcance e visibilidade.

O crescente uso da internet acompanha o crescimento da população jovem no Brasil, com destaque para os jovens negros. Esse crescimento populacional vem da década de 1980, como nos informa Paixão (2004), que utiliza, para definir esse contingente, a palavra “afrodescendente” (relacionada aos pretos e aos pardos), que também é utilizada pelo IBGE. O índice de representação da referida população é de 45% a 47% da população brasileira, o que põe o Brasil em destaque no cenário global, como a nação mais negra fora da África. Essa negra nação é majoritariamente periférica do ponto de vista da ocupação da cidade. E esses jovens expressam sua posição no mundo por meio da produção e circulação de bens, sejam eles simbólicos e/ou culturais, por meio da vivência partindo de um lugar.

Baseado no censo demográfico de 2010, o IPEA (Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada), no seu comunicado de número 91, intitulado *Dinâmica demográfica da população negra brasileira* e publicado em maio de 2011, observa um maior crescimento da população negra no Brasil. De acordo com o referido censo, 97 milhões de pessoas se declaram negras, pretas ou ainda pardas, enquanto 91 milhões se declaram brancas. Esse dado revela um aumento significativo da população negra no país, como pode ser visto no gráfico a seguir.

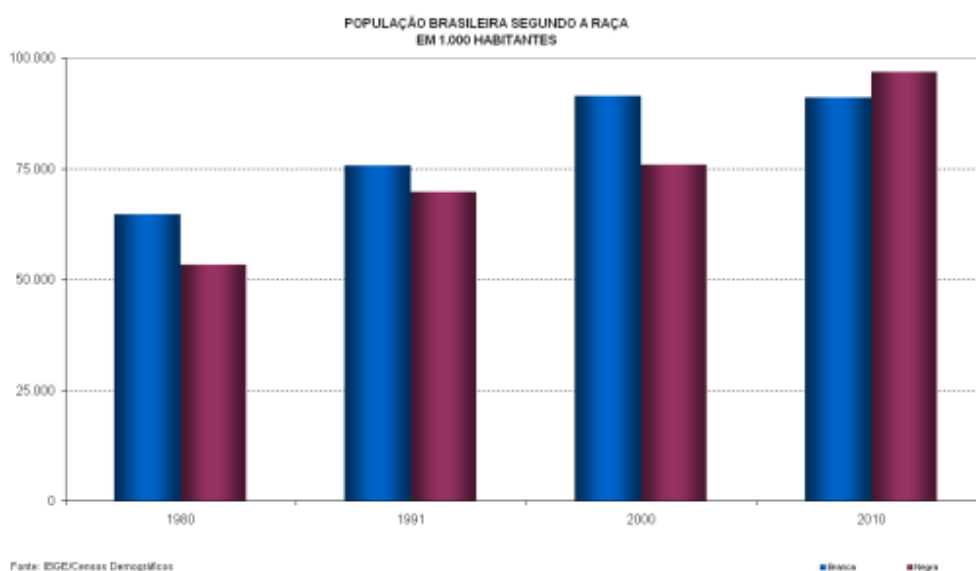


Gráfico 1.2 – População segundo a raça (onde azul corresponde à branca e vermelho à negra)

Avaliando esses dados, o próprio IPEA chama a atenção para a possibilidade de aumento de fecundidade, mas não descarta aumento do número de pessoas que passaram a se declarar pardas somente no censo de 2010. O fato é que, enquanto a taxa de crescimento da população negra no Brasil entre 2000 e 2010 foi de 2,5% ao ano, a da população branca se aproximou de zero por cento (IPEA, 2011).

Com esse quadro populacional, devem ser pensadas políticas públicas na esfera democrática, que permitam um importante engajamento em ações antirracistas por parte do Estado, oferecendo, como sugere Adesky (2001):

[...] um variado leque de ações antirracistas, que vão desde política de ação afirmativa à organização de campanhas multimídia de luta contra o racismo, os preconceitos e a segregação residencial no espaço urbano, passando pela eliminação do vocabulário [...]

consideradas ofensivas a determinados grupos culturais ou comunidade étnicas (p. 230).

A não sensibilização do Estado para ações de caráter inclusivo que permitam a eliminação de barreiras impeditivas de uma plena participação política e social de grupos que se encontram marginalizados demonstra que tal Estado ainda está longe de uma real ação democrática. É o que acontece quando o Estado não se compromete com a diversidade cultural e patrimônio humano presente em sua população.

O fortalecimento das políticas públicas de uma maneira geral, com destaque para as ações afirmativas pautadas no reconhecimento, e o surgimento de diversos grupos no movimento social com ênfase nas demandas raciais, ou seja, lutas que apontam para a minimização da condição de subalternidade que a população negra enfrentou, podem ter contribuído para o fortalecimento do sentimento de pertença dessa população no Brasil, o que a fez se expor mais no momento da declaração.

A congada de Goiânia tem em seu contingente um número significativo de pretos (45,10%). Somando-se a estes aqueles que se autodeclaram pardos (37,25%), surge um número bastante significativo (82,35%) de jovens congadeiros que se apresentam nessa condição, como pode ser visto no gráfico a seguir:

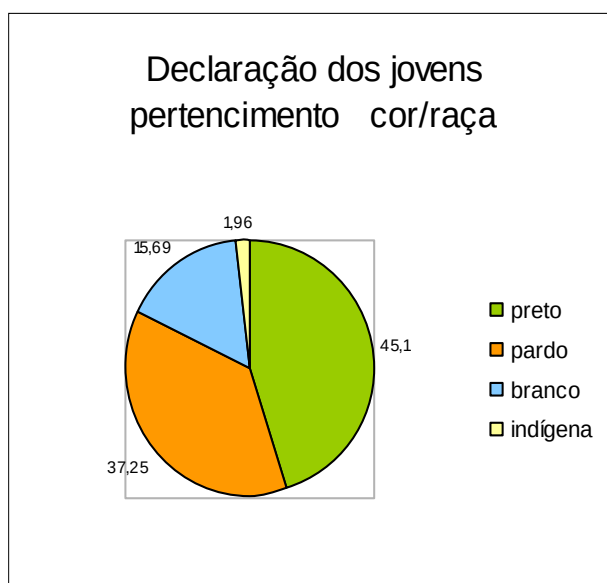


Gráfico 1.3 – Declaração de pertencimento cor/raça

Vale a pena ressaltar que, quando são jovens que se declaram em sua maioria pretos, isso ganha maior relevância, na medida em que, nessa fase da vida, eles ainda estão procurando e pensando acerca do seu lugar no mundo, inclusive no que se refere a pertencimento racial. Desse modo se chega a um jovem batalhão de congadeiros que diz de onde veio e a que veio. Como diria uma música do manguê beat, “*eu vim com a Nação Zumbi*” ou, como queiram, da nação nagô.

Mesmo com todo o movimento de inclusão dos diferentes, nos ternos de congo nos dias atuais, ainda é possível considerar válida a definição de Carlos Rodrigues Brandão para a congada: “*feira de santo preto*”. Além da relação com os “santos pretos”, os fiéis também entendem que seu pertencimento racial e seu vínculo com a festa são reforçados, na medida em que apontam esse item de pertencimento e de reconhecimento como pretos e pardos.

Neste trabalho foi observado que o terceiro índice mais apontado no quadro sobre pertencimento racial é o que se refere a jovens que se autodeclaram brancos, mas que se identificam com a causa e com os ritos e mitos da congada. Esse índice confirma um discurso que também permeia os relatos dos congadeiros, quando eles destacam o caráter democrático da festa, que, como gostam de dizer, “*não é mais somente de pretos, mas também dos brancos e de quem quiser*”.

É preciso ficar atento à adesão de muitos congadeiros, repetindo a da sociedade de maneira geral ao discurso da “*democracia racial*” e da necessidade de se viver a harmonia entre as diferenças raciais, discurso diluidor das contradições sociais. “*Afinal, o racismo é coisa de americano, no Brasil isso não existe*”.

O problema é que a “*nossa*” (brasileira) harmonia racial implica a manutenção das hierarquias entre as raças e a incapacidade de reconhecer a horizontalidade e a igualdade entre todos. Afinal, somos plurais, enquanto a própria sociedade exercita práticas racistas.

No combate a práticas racistas herdadas do período escravocrata, o movimento negro, já na década de 1970, propunha atuações em várias frentes:

[...] a) na do combate à discriminação racial; b) na do desenvolvimento da identidade ou consciência negra. Em termos concretos isso significou: a) o combate ao mito da democracia racial, ou seja, a um dos alicerces da identidade nacional construída a partir dos anos de 1930 [...] (SILVÉRIO, 2004, p. 66).

Para Fanon (1979), é preciso que aqueles que estão no poder, hoje, assumam a obrigação e a responsabilidade moral e política de combater as desigualdades e o racismo, buscando relações sociais e raciais sadias, em que todos se vejam como cidadãos.

Isso posto, cabe ainda “ouvir” o relato do Senhor João Norato, que é branco e dos mais antigos participantes da congada de Goiânia, sobre a festa e sobre sua trajetória e aceitação dentro do terno.

Aí conversando, ele falou assim: “Mas esse aqui, Pedro, é branco. A festa não é de preto?” Aí o Osório falou assim: “Esse é branco, mas o coração dele é preto”. Eu nunca esqueci dessa palavra. Eu disse: “Não, você falou a verdade, eu sou branco, mas o coração é preto. Eu me orgulho muito de estar na irmandade, fazendo o que posso para eles e estando com eles” (João Norato, General do Terno Verde Preto, 2003).

Na declaração anterior, se observa um sentimento que vai além de vestir a camisa, vai além da pele, vai até o coração. Relatos como esses tendem a ficar mais escassos, pois vão na contramão da globalização e dos dias de modernidade líquida (BAUMAN, 2001), como num dos retratos de nosso árido tempo composto por García Canclini ao falar de identidade lembrando Hobsbawm.

Hoje, milhões de pessoas vão de um lado a outro frequentemente, vivem de forma mais ou menos duradoura em cidades diferentes daquela em que nasceram e modificam seu estilo de vida ao mudar o contexto. Estas interações têm efeitos conceituais sobre as noções de cultura e identidade: para usar a eloquente fórmula de Hobsbawm, agora, “*a maior parte das identidades coletivas são mais camisas do que peles*: são, pelo menos em teoria, opcionais, não iludíveis” (GARCÍA CANCLINI, 2007, p. 44).

Na verdade, os jovens, nos dias de hoje, lidam com inúmeras possibilidades de camisas, o que não quer dizer que eles também não tenham as suas marcas identitárias na própria pele.

No momento, cabe ressaltar que a ideia de uma congada multicultural e inter-racial reforça mais uma vez a ideia da congada como um espaço democrático e de acolhimento, ressaltando que pretos e pobres se irmanam nos ternos de congo. É o que pode ser visto acerca do resultado da renda familiar dos jovens congadeiros de Goiânia, que se apresentou da seguinte maneira:

Renda familiar (salário.mínimo.)

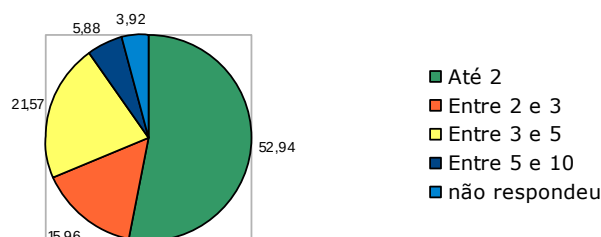


Gráfico 1.4 – Renda familiar

É possível perceber que boa parte desses jovens forma um perfil de quem de gosta da cidade, mas, ao mesmo tempo, conhece o lado de Goiânia menos assistido, que é a periferia. Mesmo com as dificuldades enfrentadas por pessoas que apresentam essa renda familiar (até dois salários mínimos), os congadeiros, no entanto, se orgulham de se denominarem irmãos do congo e do rosário, o que minimiza a condição de penúria.

Desse modo, a congada aparece como um momento de confraternização e de encontro. É uma festa de todos. Todos que queiram louvar Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e todos os outros santos.

É o que afirma Dona Maria José:

[...] então, eu valorizo da seguinte maneira: é uma festa do povo negro, não é mais só para os negros. É para aqueles que se sentem bem, é para libertação (Dona Maria José, da Vila João Vaz, Goiânia, 2003).

Tuan (1983), assim como Dona Maria José, também valoriza a ideia de liberdade:

Liberdade implica espaço; significa ter poder e espaço suficientes em que atuar. Estar livre em diversos níveis de significados. O fundamental é a capacidade para transcrever a condição presente, e a forma mais simples em que esta transcendência se manifesta é o poder básico de locomover-se (TUAN, 1983, p. 59).

O desejo de liberdade de interação entre os povos, de poder cantar e dançar em louvor aos santos de devoção. Certamente o discurso sobre liberdade vai interessar principalmente àqueles que se sentem oprimidos, que, no caso, recai sobre

a condição da população negra e pobre. Esse é na verdade o esteio daqueles que fazem a festa da congada, influenciando inclusive a imaginação criativa acerca da identidade com os santos pretos e sua aproximação no que se refere à trajetória de vida e à ideia de inclusão.

São Benedito, ele é o protetor dos dançadores, dos negros, né? Foi escravo também, sofreu muito na escravidão, mas o povo falava muito, carregava a bandeira de São Benedito, dançava cantando pra ele, né? Mas não incluía ele na festa. Aqui meu pai que fez incluir, né? Na festa. Catalão esses anos todos... três anos agora que eles incluíram ele, agora tem duas bandeiras, antes tinha só uma, só a de Nossa Senhora do Rosário, agora que eles reconheceram que ele tinha que ser incluído, os ternos cantam pra São Benedito, ele foi o defensor do Negro, mas ele ficava só nos atos, mas os ternos cantava pra ele, e ele por fora da parte religiosa, das novenas, não tava incluído. Você já assistiu à nossa novena? Nós contamos a história de São Bendito e Nossa senhora do Rosário e o outros não têm, aqui tem a historia dela e dele (Sr. Osório Alves, capitão do Terno Verde e Preto, Goiânia, 2010).

O desejo de união entre pretos, brancos e índios também se faz presente junto à pedra fundamental de Goiânia, em um dos principais monumentos da cidade, que é o monumento às três raças. Assim, a congada se compromete, e até realiza, esse ideal civilizatório e de modernidade, que é a junção das raças em harmonia, uma das promessas presente na consolidação da capital e que faz parte do imaginário da população até os dias atuais.

O monumento às três raças se sobressai, até hoje, por ser um marco na cidade e em virtude da escassa presença de imagens ou monumentos que destaquem a figura no negro na cidade de Goiânia. Segundo Adeski (2001), a ausência de representações da população negra em locais de destaque na cidade, demonstra a depreciação da história e cultura dos negros, a sua exclusão da memória e história oficial e sinaliza uma perversa espacialização:

Quando se estabelecem trocas com o modo espacial dominante, percebido como princípio de organização e desenvolvimento, estas realizam-se pela exclusão de traços fundamentais da cultura afro-brasileira, salvo a inclusão de alguns caracteres esparsos. Essa relação de exclusão e inclusão engendra um modo perverso de espacialização que inscreve as representações coletivas segundo o modo dominante. Em outras palavras, o modo de representação afro-brasileira fica na situação de subordinação diante do mundo dominante devido ao seu menor grau de domínio do espaço público, o que se traduz como falta de poder (ADESKI, 2001, p. 130).

No apelo a essa responsabilidade harmônica, de que a congada tenha e faça aquilo que a realidade atual, ainda tem dificuldade de estabelecer, se percebe uma tentativa de driblar os cruéis índices que dizem respeito às diferenças entre pretos e brancos.

O IPEA (Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada) tem mostrado as estatísticas da desigualdade racial, com destaque para a distribuição de renda, que revela a verdadeira dimensão socioeconômica de desigualdade entre os grupos raciais. No quadro a seguir pode-se observar que a população branca ainda fica com os cargos e remunerações superiores aos da população negra.

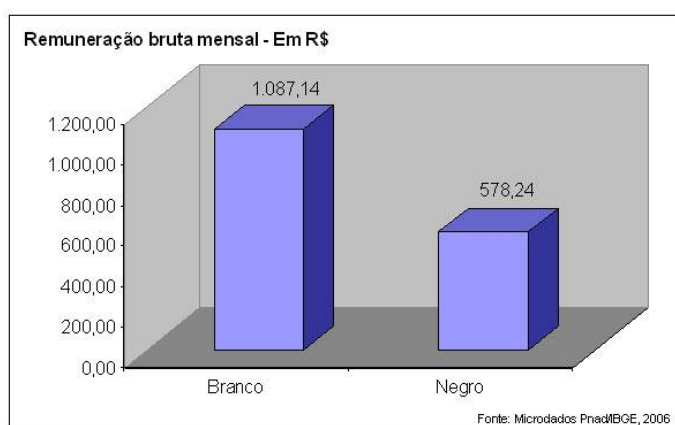


Gráfico 1.5 – Remuneração mensal, branco x negro. Fonte: <http://www.ipea.gov.br/005/00502001>

Provavelmente, o grande contingente de negros presentes na população brasileira (de 45% a 47%) já cresce sabendo da importância do trabalho na sociedade atual e, possivelmente também, dentro da própria casa. Mas como afirma Bajoit e Franssen (2007), a vivência de muitos jovens, seja a experiência, seja a inexperience no mercado de trabalho, constitui um momento fundamental na sua redefinição identitária.

Como nos alerta Rui Moreira:

[...] não se pode cair no reducionismo do desconhecimento de que as diferenças etárias, e de sexo ou de raça, determinam situações reais de especificidade no interior dos homens, os referenciais concretos dessas diferenciações na nossa sociedade de brutais diferenças sociais de classe são as formas sociais concretas que definem o que são esses homens: burgueses, latifundiários, operários, camponeses,

biscateiros, artesãos – em uma sociedade desenvolvida ou atrasada (MOREIRA, 2006, p. 95).

Os nexos são feitos por meio das ocupações e deslocamentos necessários para se chegar ao local de trabalho.

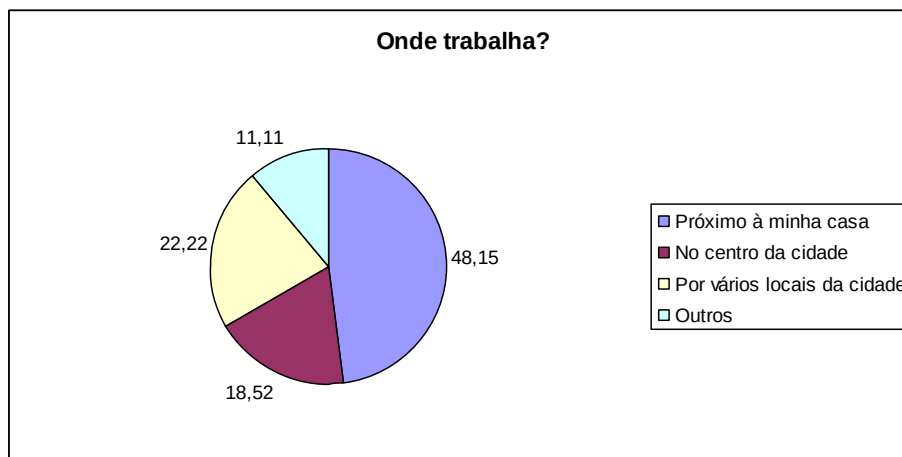


Gráfico 1.6 – Local de trabalho

Os jovens relatam o seu circular pela cidade. Nesse caso, devem-se levar em consideração dois itens que são importantes mediações no conhecer a cidade e seus lugares: o lazer e o trabalho. Mas cabe ressaltar o que foi respondido pelos jovens que, na em sua maioria, não vão muito longe para trabalhar. Essa foi a resposta mais assinalada quando lhes foi perguntado onde trabalhavam. Como sabemos que boa parte deles vive nos bairros da periferia da cidade, podemos afirmar que o tipo de trabalho pode ser arranjos na família, em pequenas empresas ou no comércio local.

Até os jovens mais engajados na congada de Goiânia revelam que seu circular pela cidade diz respeito ao trabalho e que, de certa forma, vai se constituindo também em uma preferência, que nesse caso tem relação com sua condição de universitário, o que ampliou seus contatos e sua forma de transitar pela cidade.

É o que se pode ver no depoimento de um dos congadeiros (Paulo Alves). Quando lhe perguntam qual o lugar de que mais gosta da cidade, ele aponta alguns setores, um deles situado no coração de um dos locais em que a congada ainda se mostra forte, o Setor Campinas. Por outro lado, um segundo local apontado está distante de onde ocorre a congada e distante de onde o jovem mora. O lugar mencionado é o Setor Oeste, bairro de classe média alta da cidade. A escolha vem justificada à necessidade de ele ir até lá para trabalhar, mas a noite e a dinâmica do

referido bairro aproximam preferencialmente o lazer ao local do trabalho: “a noite é Setor Bueno e Setor Oeste, por causa dos barzinhos”. Outras preferências também estão vinculadas ao trabalho, como pode ser percebido quando se lhe perguntam sobre os amigos mais próximos e com quem costuma sair:

Além de dar aula de educação física, sou professor de dança de salão. Então eu saio muito, vou para forró, gafieira, bolero, sambinha, eu vou a *happy hours*. Não saio muito com o pessoal da congada (Paulo Alves, 22 anos, príncipe do reinado, Goiânia, 2009).

Cabe destacar que esse jovem é um dos mais engajados na continuidade da congada em Goiânia. Faz tudo isso que foi mencionado, sem faltar aos compromissos com sua família e com suas origens. No entanto, fica clara a expansão dos seus horizontes em virtude da formação e do trabalho que vem tomando uma centralidade no seu circular pela cidade.

Desse modo, a inserção profissional pode ser uma chance para que ele possa se abrir, ter acesso a novas oportunidades, tanto no universo profissional quanto no universo relacional, o que ocasiona novos referenciais que dizem respeito à comunicação e à locomoção.

Bajoit e Franssen (2007, p. 96) lembram: “Além do ganho financeiro e da ocupação, o trabalho é, antes da mais nada, valorizado pelos contatos sociais que favorece, o conteúdo desses contatos sendo menos importante do que a própria comunicação”.

O que se percebe é que o trabalho, nesse caso, pode estar vinculado à ideia de status e distinção. Desse modo, estimula a convivência e ajuda na composição de uma identidade profissional. Também ajuda na projeção dentro da sociedade da congada.

Abrindo mais um pouco o ângulo do olhar, agora focando mais na sociedade e no sistema, com a ajuda das lentes da geografia crítica, pode-se ver que a perversidade, ou a tirania, se apresenta com diversas faces, pautadas sobretudo por dois eixos: o dinheiro e a informação. Esses, segundo Milton Santos (2008), são os pilares do sistema ideológico que pontua as ações mais características da época, formando um novo *ethos* para as relações humanas e a própria “condição humana” que, perigosamente, se baseia em competitividade e consumo. Na medida em que

ocorre uma monetarização do cotidiano, isso constitui uma séria ameaça para a nossa própria existência cotidiana.

Há certamente nesse cenário uma situação de fragilidade econômica na qual estão inseridas diversas famílias envolvidas pelo cenário mundial de crise. Desse modo, muitos jovens precisam conciliar estudo e trabalho, o que pode diminuir o quadro de jovens imersos na inércia onde não trabalham nem estudam (perigo que assombra muitos jovens). Por outro lado, apesar das dificuldades impostas aos jovens que acumulam as atividades de estudar e trabalhar, a sobreposição dessas atividades pode levar a uma maior possibilidade de inserção e expansão no mercado de trabalho, que sempre busca alguma experiência profissional, um verdadeiro terror para os jovens que estão contando com uma oportunidade para a entrada nesse mercado. Essa dupla jornada pode levar ainda a um prejuízo no rendimento escolar dos jovens em função da acumulação de responsabilidades. É o que se pode ver no gráfico a seguir, que mostra os jovens brasileiros de uma maneira geral.

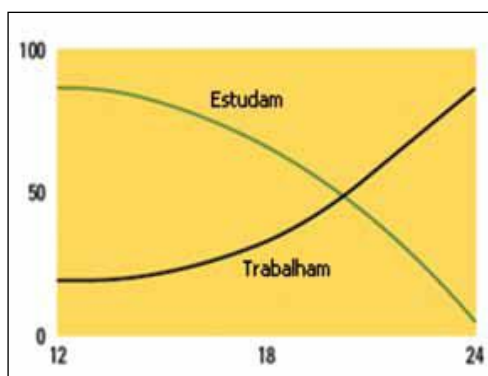


Gráfico 1.7 - Percentual de jovens inseridos na rede de ensino e no mercado de trabalho, de acordo com a idade. Fonte: Banco Mundial, 2007 (apud BARBER-MADDEN; FREITAS, 2010)

Pelo gráfico exposto, os jovens estão trabalhando mais. Contudo, a curva dos que estudam entra em declínio, apontando que os jovens estão estudando menos, à medida que a idade aumenta¹³. Talvez não coincidentemente, essa inversão entre estudo e trabalho também se faz presente nos dados dos jovens congadeiros de Goiânia, que estão mais trabalhando do que estudando, sendo que uma considerável

¹³ Desse modo, há um distanciamento dos jovens no que refere aos estudos, dado que deve ser avaliado também se considerando que hoje há uma série de políticas públicas de fixação de jovens nas escolas, do mesmo modo que há uma conexão entre política de primeiro emprego e a permanência na escola, que ao longo dos anos pode começar a alterar o quadro acima apresentado.

parcela nem estuda nem trabalha (35%), enquanto a maioria só trabalha (65%), conforme pode ser visto no quadro a seguir.

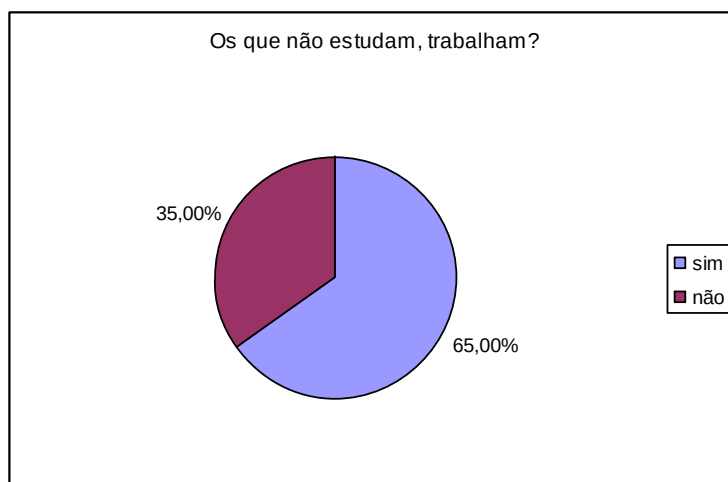


Gráfico 1.8 – Porcentagem dos que trabalham e estudam

O capitalismo global, por meio da “crença” no mercado, produz um tipo insegurança, fazendo com que nem os adultos saibam como se preservarem. É um movimento que muitas vezes não compreendemos, e que de certa maneira parece fugir do nosso controle, desafio constante na jornada diária enfrentada pelos jovens.

No aspecto específico do trabalho e da educação dos jovens da classe trabalhadora, a contradição se radicaliza, tendo em vista que a maior produtividade no trabalho não só liberou mais tempo livre, mas, pelo contrário, no capitalismo central e periférico a pobreza e a “exclusão” ou inclusão precarizada *jovializaram-se*. Ou seja, cresceu o número de jovens que participam de “trabalhos” ou atividades dos mais diferentes tipos, como forma de ajudar seus pais a compor a renda familiar. Isso não é uma escolha, mas imposição de um capitalismo que rompe com os seus elos contratuais coletivos e os reduz a contratos individuais e particulares, e instaura o que Boaventura Santos (1999) denomina de *fascismo da insegurança* (FRIGOTTO, 2006, p. 197).

A ideia de instabilidade presente no cotidiano de muitos jovens em função das contínuas mudanças pelas quais passam, parece tornar-se uma constante. No entanto, o cenário de precarização se reserva aos jovens trabalhadores que precisam do dinheiro para ajudar a família.

Entre os jovens congadeiros de Goiânia, na sua maior parte composta por meninos (em função da formação dos ternos de congo, que se assemelham a um batalhão das forças armadas, onde se apresentam com fardamentos da guarda) com

vestimentas iguais para todos os dançadores. A roupa apresenta um diferencial para os componentes com patentes, como é o caso do capitão e do general. Essa carga de hierarquia e ordem poderia deixar os jovens dançadores aptos para certas exigências, como disciplina, do mercado de trabalho. Por outro lado, apesar de serem denominados “guardas”, muito deles se declaram como brincantes e em certa medida a “brincadeira” pode ser justamente o rigor como o de uma guarda.

Os dançadores, na sua maioria, são jovens, que, além de ser congadeiros, têm já tem uma inserção no mercado de trabalho. O índice dos que trabalham, como foi visto, é maior do que o dos que não trabalham. As atividades descritas por eles são as mais diversas, como: motoboy, mecânico, vendedor, entregador, pintor e também professor. A grande maioria dos que responderam que trabalham é do gênero masculino, possivelmente os que entram no mercado de trabalho mais precocemente e sem a qualificação que outras atividades exigiriam.

Consequentemente, a grande maioria das ocupações desenvolvidas por eles não são ocupações que representam prestígio, ou, como afirma Robert Castel, esses jovens são:

[...] desempregados por período longo, moradores de subúrbio pobres, beneficiários da renda mínima, vítimas das readaptações industriais, jovens à procura de emprego e que passam de estágio em estágio, de pequeno trabalho à ocupação provisória (CASTEL, 1998, p. 23).

O desenvolvimento dessas atividades faz com que muitos deles, se afastem da formação básica, fazendo com que esta, muitas vezes, fique incompleta. Numa emergência da necessidade de ajudar na renda familiar, é possível que o trabalho produza uma sensação de segurança e de que já não se é mais um “moleque”, mas sim um “adulto” responsável e respeitável.

O gráfico a seguir ajuda a ver que Goiânia, entre as capitais, é a que tem maior índice de jovens presentes nas escolas. É possível que o afastamento detectado nas respostas dos jovens congadeiros do ambiente escolar seja uma parada circunstancial e passageira.

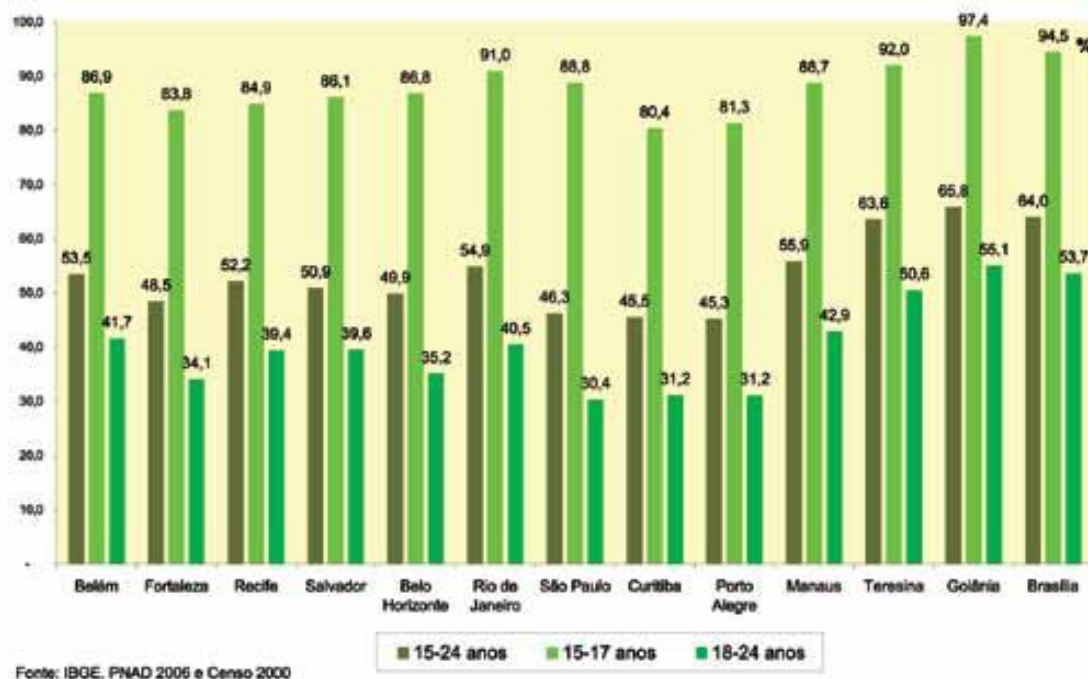


Gráfico 1.9 - Taxa de escolarização por grupo etário – Regiões Metropolitanas – 2006. Fonte: Barber-Madden; Freitas, 2010, p. 49

Ao parar de estudar (crendo que sua missão de estudante esteja cumprida ao terminar o Ensino Médio), frequentemente o jovem pensa em se dedicar mais ao mercado de trabalho. Mas, na verdade, nesse modelo que está posto, a formação é condição básica para atividades de maior prestígio na sociedade. Desse modo, resta para aqueles jovens, que ingressam cedo no mercado de trabalho, ficar preso a funções de subalternidade.

Mesmo parecendo difícil escapar da perversa engrenagem do poder, posta pelo modelo capitalista, em sua versão neoliberal expressa na globalização, a própria realidade (contraditória), pela via de um olhar mais otimista, nos mostra que outro caminho é possível, com um rosto mais humano ou, como diria Bauman (1999, apud CAPDEPON, 2008), um “neo-humanismo”.

Nesse sentido, Milton Santos afirma que o mundo pode ser/ter outra globalização e que esta pode ser mais humana. Para isso é preciso repensar o uso da técnica e do capital e a possibilidade de construir uma nova história, encontrar formas diferentes de pensar e de ver o mundo, resultado da mistura dos povos e de cultura; ou o que o autor chama de “sociodiversidade”. E aí se produz uma nova forma de ser no mundo. É a “[...] emergência de uma cultura popular que se serve dos meios

da cultura de massa, permitindo-lhes exercer sobre essa última uma verdadeira revanche” (SANTOS, 2001, p. 21).

Fica clara a necessidade de se empreenderem novos sujeitos sociais, culturais e, em certa medida, de alcance internacional.

Na era da globalização mais do que antes, os eventos são, pois, globalmente solidários, pela sua origem primeira, seu motor último. Para agir os homens não saem do mundo, mas, ao contrário, é dele que retiram as possibilidades, a serem realizadas nos lugares. Nestes, eventos simples são amalgamados, formando situações. Por isso, mediante a realização concreta, os eventos são localmente solidários. As diversas situações são resultantes do acontecer solidário. É assim que a integração entre o universal e o individual ganha novo conteúdo histórico em nosso mundo atual (SANTOS, 1997, p.130).

Entre as diversas características que acompanham o processo de globalização, uma chama a atenção: a “tensão crescente entre localidade e globalidade à proporção que avança a globalização” (SANTOS, 2005, p. 147). Esse aspecto nos remete à questão da escala.

O acesso diferencial ao espaço concede um poder diferencial para as pessoas construírem suas escalas espaciais de vida. É nessa perspectiva que a escala é vista como um resultado provisório, monumental, da busca do capital por uma alocação no território (SILVEIRA, 2004, p. 91).

Na discussão da globalização cabe, portanto, o destaque para a questão de escala, mais especificamente a ideia de local ou, ainda, de lugar. Há uma diferença significativa entre local e lugar. O primeiro nos remete à localização e o segundo, a algo familiar, o que nos dá segurança: “o espaço transforma-se em lugar à medida que adquire definição e significado” (TUAN, 1983, p. 151).

Aqui o emprego do termo “local” está diretamente relacionado ao seu inverso que seria a globalização. Segundo Capdepon (2008), a escala pode ser pensada como uma rede de associações ou agentes, que produzem diversas dinâmicas que estão entrelaçadas, onde os Estados perdem alguns poderes e o sistema mundo não anula o local, uma vez que os atores modelam novos espaços e o local se multiplica. Assim, a escala local deve ser interpretada dentro de uma sociedade cada vez mais flexível, sem perder de vista as trocas que podem ocorrer e os nexos que se

estabelecem entre um e outro. Isso diz respeito a uma compreensão de que vivemos numa sociedade baseada numa rede de conexões que se apresenta muitas vezes “líquida” (BAUMAN, 2001), mas que carece de olhar utópico que nos permita enxergar sinais de uma globalização mais solidária e mais justa.

Mesmo no mundo da globalização, a ação local, ou o lugar, tem força. É o que podemos ver tanto em Milton Santos quanto em Tuan, sendo que cada um por razões diversas, mas não excludentes.

No lugar é possível ver relações ao mesmo tempo internas e externas, onde dialoga a contiguidade com a nodosidade (SANTOS, 1997), sendo a primeira uma espécie de integração entre as relações internas, o que pode ser entendido como um nexos horizontal no lugar. Ao mesmo tempo, é possível encontrar também relações de nodosidade, quando se integram ações externas conjuntamente às ações internas do lugar, sendo que esse movimento se expressa muito mais no plano vertical. “Cada ponto local da superfície terrestre será resultado desse encontro entrecruzado de horizontalidade e verticalidade” (MOREIRA, 2006, p. 163).

Desse modo, é possível afirmar que:

Cada lugar nasce diferente do outro, dando ao todo da globalização um cunho nitidamente fragmentário, já que “o lugar são todos os lugares” [...] é o lugar que existe e não o mundo, de vez que as coisas e as relações do mundo se organizam no lugar, mundializando o lugar e não o mundo. É o lugar então o real agente sedimentador do processo da inclusão e da exclusão (MOREIRA, 2006, p. 165).

Entende-se que o que move cada lugar são as relações estabelecidas entre as ações internas e externas, o que vai configurando certo poder do lugar.

Independentemente dessas relações de poder, ou relação nodal, cabe ainda ressaltar outra visão de lugar que vai nos dar um foco diferenciado para entender o movimento que aflora do lugar e que se revela repleto de pertencimento.

[...] lugar é o sentimento de pertencimento, a identidade biográfica do homem com os elementos do seu espaço vivido. No lugar, cada objeto ou coisa tem uma história que se confunde com a história dos seus habitantes, assim compreendidos justamente por não terem com a ambiência uma relação de estrangeiros. E, reversivamente, cada momento da história de vida do homem está contada e datada na trajetória ocorrida de cada coisa e objeto, homens e objetos se identificam reciprocamente. A globalização não extingue, antes impõe que se refaça o sentido do pertencimento em face da nova forma que cria de espaço vivido. Cada vez mais os objetos e coisas da ambivalência deixam de ter com o homem a relação antiga do

pertencimento, os objetos renovando-se a cada momento e vindo de uma trajetória que é para o homem completamente desconhecida, a história dos homens e das coisas que formam o novo espaço vivido não contando uma mesma história, forçando o homem a reconstruir a cada instante uma nova ambiência que restabeleça o sentido de pertencimento (MOREIRA, 2006, p. 164).

Ruy Moreira se vale de Yi-Fu Tuan para chegar a essa explanação que coloca a centralidade do lugar para o entendimento da vivência do homem, suas trajetórias e sua relação com o mundo.

Quando eu comecei na congada, há muitos anos, eu tinha 12 anos. Eu fui moçambiqueiro em Catalão, inclusive depois que casei. Depois eu passei pro congo e fui caixeiro. Depois eu vim pra cá em 1965. Mesmo assim, ainda voltei algumas vezes em Catalão e brinquei no terno que costumava brincar. Depois eu já estava aqui de congo há muito anos... O Sr. Pedro Cassimiro, que é pai de seu Osório, pegou e falou que eu deveria entrar em outro cargo. Eu brinquei com eles vários anos. Em 1977 eu mudei para Anápolis e fiquei uns cinco ou seis anos sem dançar, mas nunca deixei de gostar. Em 1983, eu voltei para Goiânia e tive vontade de voltar, aí eu conversei com o Osório e ele disse: "Você não vai bater caixa mais não, caixa é coisa pra gente nova". Esse Terno Verde é mais para jovem, gente mais velha não aguenta muita coisa. O terno pula muito (Sr. João Norato, Terno Verde e Preto, 2003, Goiânia).

O pertencimento demonstrado se faz representado entre idas e vindas, do mesmo modo que os jovens, em sua trajetória, sabem de sua responsabilidade frente ao ritmo e à condução do terno de congo, e à ideia de continuidade da festa.

O futuro da congada "estão" na gente, a partir da hora que os jovens comecem a descrençar da congada, não quiser mais ir, continuar, aí não vai dar certo, mas se deixar só nas mãos dos mais velhos aí não vai dar, a gente é a continuação, a gente precisa se incentivar, ser incentivado e incentivar os pequenos a continuar também (Plínio Carvalho, 20 anos, Terno Vinho e Branco, Goiânia, 2009).

É interessante como se remete ao futuro como possibilidade de mudança e de conhecimento. Não é difícil estabelecer uma conexão com as expectativas que se põem nos jovens como perspectiva de futuro, como possibilidade de mudança e, por que não dizer?, de dias melhores do ponto de vista humano. Assim:

A juventude, categoria sociológica, é frequentemente associada à possibilidade da inovação e construção de um futuro renovado, sendo comum que se atribua aos jovens um sentido instrumental de resolução, no futuro de maturidade, problemas que os adultos de hoje

geraram, ou herdaram e não conseguiram equacionar (CARRANO, 2003, p.133).

O lugar aparece como “*a oportunidade do evento*”, e sempre há a possibilidade de imprevisibilidade do evento, quer dizer, a possibilidade do lugar como autonomia e de poder construir sua história ou ações que se contraponham ao projeto hegemônico. “Esse é o grande papel do lugar na produção da história”, e apontá-lo é tarefa dos geógrafos para os dias atuais (SANTOS, 2005, p. 78).

Carlos (1996) ressalta a importância do lugar para o entendimento da globalização e da realidade presente, e afirma que *a globalização se materializa concretamente no lugar*.

No caso das congadas de Goiânia, o “lugar” pode ser chamado também de periferia, como aponta Porto Gonçalves (2006, p. 185):

A periferia se coloca, assim, como um fenômeno que está para além do que seja rural e do que seja urbano, não sendo nem uma coisa nem outra. É uma outra configuração territorial característica de um processo de globalização do capital implicando várias escalas, processo sentido no cotidiano dramático de parcelas cada vez maiores da população mundial.

No lugar se compreende melhor o mundo atual e suas complexas dimensões, pois é no lugar que se vive e se engendra o próprio cotidiano, onde o mundial e o local se constituem mutuamente e ainda preservam as suas particularidades. É por meio do local que o mundial se dá a entender, na medida em que ele é efetivamente espaço e, ao mesmo tempo, construção social, onde se pode pensar a forma de vida, o habitat, o consumo e as formas de apropriação do espaço, a fragmentação do mundo, do ser humano e da própria cultura (CARLOS, 1996).

Ou seja,

[...] o lugar guarda em si e não fora dele o seu significado e as dimensões do movimento da história em constituição enquanto movimento da vida, possível de ser apreendido pela memória, através dos sentidos do corpo. O lugar se produz na articulação contraditória entre o mundial que se anuncia e a especificidade histórica do particular. Deste modo o lugar se apresentaria como ponto de articulação entre a mundialidade em construção e o *local* enquanto especificidade concreta, enquanto momento (CARLOS, 1996, p. 15 e 16).

Como afirma Sennett (2005 apud BARBOSA, 2007), o lugar é geografia. Ao fazer essa afirmativa, o autor estabelece uma relação direta do espaço com a esfera política e põe o lugar como terreno estratégico do ponto de vista social. Barbosa (2007, p.127) ainda observa que “o discurso e a prática política possuem a propriedade de revelar a identidade dos sujeitos sociais”. Ou seja, o que define o lugar são as práticas humanas e as suas experiências, que contribuem para a constituição de um contexto para além do material. O depoimento do congadeiro Bruno parece confirmar isso:

Tirando a qualidade de vida, que é não muito grande, é uma cidade boa de se viver, tranquila. Ela significa muito para mim, foi onde nasci, tive meus irmãos, meus pais, conheci a congada. Muito bom para mim. Eu danço congo desde os 10 anos de idade, e sou o primeiro da minha família a participar da congada. Desde pequeno eu acompanhava só que eu era muito novo, meus pais não deixavam. Quando completei 10 anos comecei a participar e não saí mais (Bruno, 20 anos, Terno Rosa e Branco, 2010).

O lugar da congada em Goiânia é majoritariamente da periferia, mas ela circula por toda a cidade, basta para isso ser solicitada. Já o seu lugar de origem e permanência é o dos bairros antigos, como é o caso de Campinas, que tem entre os seus habitantes a crença em Nossa Senhora do Rosário traduzida em congada.

Assim, pode se afirmar que o que se estabelece no plano do vivido está na esfera do local, que se transforma em lugar, e é tecido pelas relações sociais, pela história e pela cultura, produtoras de identidade.

É na vivência que se adquire experiência realizada em algum lugar, onde se constrói de diferentes maneiras a realidade, baseada nas *trajetórias* (construídas no tempo e no espaço) que, como nômades da própria existência, conectam os lugares pelo caminho, assim, como um *flâneur* que tem a cidade como o seu chão sagrado, e que nele desenha trajetórias labirínticas não só por vontade própria, mas pela condição da cidade e da modernidade (BENJAMIN, 1989), num constituir-se.

Vivência ou socialização podem ser entendidas como a experiência do jovem/adolescente tomado com elemento heurístico, por isso mesmo, fértil, na compreensão da realidade. Por meio dos seus olhos agudos e seguindo-os nos seus passos muitas vezes indefinidos a conhecer a cidade. Um conhecer e se reconhecer (DAMASCENA, 2000).

Quando se perguntou aos jovens congadeiros em que lugar eles mais se divertiam, a resposta que mais apareceu foi em todos os lugares da cidade (em casa, no bairro, em outros bairros...), o que permite perceber que há predisposição por parte

desses jovens de andar pela cidade, de se abrirem a novas possibilidades e, a partir daí, constituir sua preferência por diversos lugares. Na verdade, eles se permitem flunar pela cidade em busca de uma boa diversão ou até mesmo pensar que o próprio movimento de sair pela cidade já se configura um bom programa, e se divertem descobrindo novos lugares e conhecendo a própria cidade.

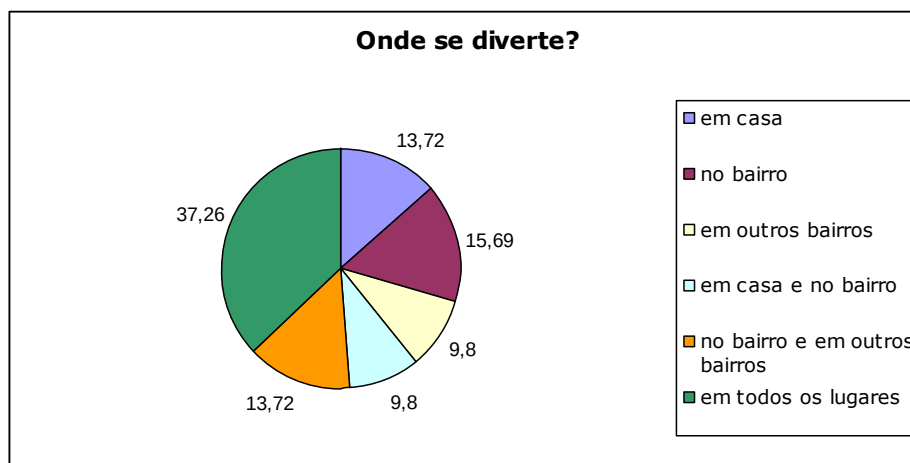


Gráfico 1.10 – Local onde os jovens se divertem.

Por outro lado, se juntarmos os jovens que responderam que se divertem sem sair de casa ou no próprio bairro (29,41%), temos um quantitativo um pouco menor dos que flanam (37,26%) pela cidade, configurando um grupo fortemente vinculado ao local onde moram e à própria família. Assim, pode-se afirmar que homens e mulheres revelam particularidades e configuram a diversidade presentes nos ternos de congo. De qualquer modo, uma rede se forma entre esses jovens, seja na localidade onde moram, seja em diversos locais da cidade, seja ainda em lugares mais longínquos (ou virtuais) por meio da internet.

Mesmo aqueles congadeiros que por algum motivo costumam andar por entre os bairros e pelos espaços urbanos, no momento que se integram a um terno de congo em época de festa sabem que tem cortejo certo. Os ternos de congo da cidade (com seus jovens) saem pelas ruas de Goiânia, sacralizando as ruas, o trajeto, pisando com força e ritmo. Seja no centro, seja na periferia, vão anunciando entre sons e vozes a exaltação aos santos de devoção com cantos de chegada. É chegada a hora de reafirmar os laços étnicos e de fé.

Oh me dá licença, que eu quero chegar.
Oh me dá licença, que eu quero chegar.

Virgem do Rosário veio lhe visitar.
Virgem do Rosário veio lhe visitar¹⁴.

Trajetoórias no cenário urbano podem ter feições labirínticas, como afirma Benjamin, mas também ser fluidas, transitórias, líquidas. Seja lá qual for a denominação, elas são sempre constitutivas e formadas por meio de uma série de posições que são sucessivamente ocupadas por um mesmo sujeito ou grupo (BOURDIEU, 2002).

Certeau (1994), no que se refere a trajetórias, procura distinguir a ação espontânea da ação estratégica “que cria e preserva um determinado lugar” (CERTEAU, 1994 apud, SAHR, 2008, p. 40). Mas a visão mais provocativa vem da própria geografia. Doreen Massey (2008) destaca a centralidade da espacialidade para o entendimento da ação humana, espacialidade essa que se apresenta múltipla, diferente e heterog nea, o que contribui para a compreensão das trajetórias múltiplas. Isso implica também o exercício do convívio com o diferente e o reconhecimento da existência dos outros, com trajetórias diferentes e próprias. Essas trajetórias se cruzam, se (des)conectam, em conexões que produzem espaços a partir dessas relações (TURRA NETO, 2008). É o espaço traçado e produzido pelas trajetórias dos jovens congadeiros que nos interessa na cidade de Goiânia, e que   o foco desse trabalho.

Para um melhor entendimento das trajetórias traçadas pelos jovens, é preciso não perder de vista a ideia da coetaneidade:

Coetaneidade diz respeito a uma postura de reconhecimento e respeito em situações de implicação mútua. É um espaço imaginativo de envolvimento: fala de uma atitude. E   informado por uma conceituação prática de espaço e tempo. É um ato político (MASSEY, 2008, p. 109).

Compreender a multiplicidade das trajetórias ajuda no entendimento da existência do outro, atravessando seu caminho, traçando um desenho de uma geografia que diz respeito ao conhecimento e ao poder, sendo estes últimos também múltiplos. Desse modo, a espacialidade ou o espaço é mais do que escala no sentido da distância geométrica, pois também desempenha papéis e revela as relações, as

¹⁴ “Me d  licença”, música do Terno de Congo 13 de Maio, de Goiânia. CD- *Terno de Congo 13 de Maio de Goiânia* – GO. Goiânia: Mundo Melhor, 2008.

articulações das formas de poder dentro das chamadas configurações espaciais (MASSEY, 2008).

Considera-se que esses jovens desenvolvam formas, em certa medida ativas e também, muitas vezes, contrastantes, para enfrentar as dificuldades cotidianas. Desenham suas trajetórias, sejam elas individuais ou coletivas, que carregam as características socioculturais e geográficas de suas localidades de “origem” (SOUZA E SILVA, 2007).

1.4 Espaços, culturas e trajetórias socioespaciais

Para melhor entender a questão da congada e dos jovens na cidade de Goiânia, foi preciso acompanhar as suas trajetórias que apontam o seu agir no cotidiano. Para tanto, foi necessário também se permitir olhar a geografia como busca e a cidade como processo de interação entre os homens e o espaço, e a juventude como protagonista. Dessa forma, acreditamos que as relações estabelecidas nas festas de congo estão mediadas pelo espaço, onde os jovens experienciam a cidade e, especialmente, o urbano, de uma maneira, possivelmente, muito particular.

Mas saber das trajetórias, sua intencionalidade e sua intensidade, é saber onde moram, de onde vieram, que percursos fazem quando vão à escola, ao trabalho ou ao lazer; é entender seus deslocamentos cotidianos.

Olhar a cidade, passear nela, perceber seus monumentos, seus símbolos. Sua oferta de lazer, ter acesso a ela, frequentar os shoppings, as casas gastronômicas, os cinemas e teatros etc., dependem das condições sociais, enfim, necessita-se que se estabeleça uma constelação de relacionamentos simbólicos com o espaço. E isso depende do lugar social dos indivíduos no lugar espacial da cidade (CHAVEIRO, 2007, p. 59).

Mas esses movimentos ou mobilidades precisam ser coordenados tanto no tempo como no espaço, o que permite ver melhor onde e quando acontecem. Prestar atenção a esses detalhes pode nos levar a compreender verdadeiras “tramas sociais” e espaciais onde se articulam histórias que são pessoais e apresentam pontos que dão conta da coletividade de jovens congadeiros, breves traços biográficos que traçam trajetórias socioespaciais inseridas em uma condição urbana.

Falando do início da trajetória da congada em Goiânia, os congadeiros mais antigos vão se lembrando do terno do bairro de Santa Helena como o primeiro da cidade.

Foi, foi através de lá, e costumo dizer que foi através de lá. Nós aqui quando formou o terno, nós começamos foi com a Santa Helena, porque a João Vaz aqui não tinha. No outro foi quando começaram a levantar a festa aqui, oh custou firmar, iche! como hoje em dia, mas as pessoas que levantaram a festa aqui foi o pessoal que veio de Catalão (Senhor Osório Alves, capitão, Terno Verde e Preto, Goiânia, 2010).

Mas é preciso estar atento no momento de se procurar acompanhar essas trajetórias e entender suas nuances e sua fluidez, que vão dando personalidade ao percurso.

Seguir as mobilidades urbanas não é, portanto, a mesma coisa que fazer a cartografia física dos deslocamentos demográficos. Não é simplesmente fazer o traçado linear de seus percursos (pontos de partida, pontos de chegada). Tempos biográficos tempos sociais se articulam na linha da sucessão (das genealogias familiares e suas trajetórias); mais importante do que identificar os pontos de partida e os pontos de chegada são esses eventos que precisam ser interrogados: pontos críticos, pontos de inflexão, de mudança e também de entrecruzamento cotidianos, destinações coletivas (TELLES; CABANES, 2006, p. 70).

Para Vera Telles e Robert Cabanes (2006), as mobilidades urbanas podem seguir diferentes linhas de intensidade, nas quais é citada a linha das cronologias que são pensadas de forma vertical e que podem ser inseridas nesse contexto; tempos biográficos que se vinculam ao tempo sócio-histórico. Já a mobilidade vinculada às famílias que acompanham uma sucessão de gerações que ora pode ser de rupturas, ora de continuidade, heranças que muitas vezes compõem um importante legado, ou por vezes são delegadas a outros. Nesse processo pode haver transmissão, redefinição ou ainda reinterpretação, caminhos que acompanham mudanças advindas das exigências do cotidiano.

A desvantagem de ser jovem é ter pouca sabedoria, vai chegando mais a idade tem, e a gente vai. A vantagem é ter força, saúde, para sair girando com a congada (Tiago C. Melo, 23 anos, capitão, Terno Catupé Marinheiro, Goiânia, 2009).

Alguns exaltam sua missão e possibilidade de mobilidade em função da congada, como se verifica pelo relato anterior, mas mesmo nesse cenário urbano a questão de gênero aparece no que se refere à trajetória pela cidade, como pode ser

visto quando é uma jovem congadeira que responde sobre o que pensa da cidade de Goiânia.

É um lugar bom de se viver. Eu não saio muito, e não faço muita coisa (Roberta, Terno Verde e Amarelo / Canarinho, Goiânia, 2010).

O depoimento acima reafirma uma condição de gênero, em que as mudanças ocorrem de maneira mais lenta e as oportunidades também são escassas.

Hoje, na maioria das cidades, o espaço e o tempo seguem o ritmo da produção. Porém essas rápidas transformações fazem com que elementos modernos e arcaicos convivam, uma vez que as mudanças, de tão aceleradas, são muitas vezes superficiais; daí a permanência da convivência com o arcaico. Essa sobrevivência demonstra, de alguma forma, que são as ordenações de tempo e de espaço que dão uma continuidade mais profunda às práticas sociais (DAMASCENA, 2000, p. 50).

O que pode parecer uma resposta isolada nos remete a observar que, por trás dessa dinâmica da imobilidade, passa tanto a pouca oferta de lazeres quanto a condição de ser uma jovem numa sociedade que ainda pensa que seu lugar deve ser o privado e não o público.

A trajetória comum entre os arautos da congada de Goiânia nos leva a outras cidades do interior de Goiás, a exemplo do que diz o senhor Osório, capitão do Terno Verde e Preto.

Na verdade, eu comecei a dançar foi em Três Ranchos, foi nem em Catalão. Agora era perto e a gente passou a frequentar também Catalão, mas eu comecei mesmo foi em Três Ranchos (Senhor Osório Alves, capitão do Terno Verde de Preto, novembro de 2010).

As trajetórias socioespaciais são valores que refletem o que foi vivido, e esse vivido se apresenta de maneira multidimensional, resultado da ação dos membros de uma coletividade e pelas sociedades em geral. Desse modo, a vida se tece por meio de relações que se apresentam nas dimensões da sociedade, do espaço e do tempo, dinamicamente vivenciadas no processo territorial e também no seu produto em função das relações existenciais (RAFFESTIN, 1993).

Há na geografia uma crescente e importante referência no reconhecimento de aspectos simbólicos culturais ligados ao desenvolvimento local com base nas

trajetórias socioespaciais, que cada sociedade produz a seu modo, de acordo com suas regras, ritos e mitos desempenhados na cotidianidade.

As interpretações (sentidos) dos signos reproduzem no espaço uma grande variabilidade de intenções e objetos existentes na sociedade. Mas essa variabilidade não significa que a relações sýgnicas são aleatórias e livres. Ao contrário, elas são embutidas em contextos sociais claramente delimitados e em regiões sociais (SAHR, 2007, p. 63).

Assim, a cidade de Goiânia e a congada devem ser entendidas como as trajetórias socioespaciais construídas a partir da cotidianidade vivida pelos jovens congadeiros que delas fazem parte. O que se vive no cotidiano compõe a vida do homem inteiro, pois este vivencia com a sua emoção, ou seja, com toda sua individualidade, como afirmava Agnes Heller (1992). O fato de estar presente naquela cotidianidade fortalece seu processo de amadurecimento, o que para um jovem condensa elementos que se transformam em habilidades necessárias à vida cotidiana na qual se encontra inserido.

Telles e Cabanes (2006) chamam a atenção para a “linha de intensidade” em que se encontram as trajetórias urbanas. Eles as dividem em horizontais (espaciais) e as verticais (cronológicas), como explicam a seguir:

A linha horizontal das espacialidades, em que os tempos se efetuam: as práticas urbanas deixam suas marcas no espaço e estas se objetivam, ganham forma e constroem referências que permitem entrecruzamentos com outras histórias, outros percursos, outros eventos que pontilham a história urbana – não a linha das filiações familiares, mas a das comunicações transversais que fazem conexões com outros pontos de referência do social (e da cidade) (TELLES; CABANES, 2006, p. 70).

O mesmo entendimento pode ser visto no trabalho de Rodrigues (2008), quando fala de território e da festa da congada em Catalão:

A expressividade da Congada [...] é notada a cada ano pelas características particulares, pois entendemos que o significado da festa para cada participante é singular, pois a cada ano seus agentes vivem a festa perfazendo uma territorialidade que, segundo Raffestin (1993 p. 158) “adquire um valor bem particular, pois reflete a multidimensionalidade do ‘vivido’ territorial pelos membros de uma coletividade, pelas sociedades em geral. [...] A territorialidade da congada é percebida em locais como a praça [...], a Igreja de Nossa Senhora Rosário, a casa do capitão e algumas ruas. Importantes

também são os trajetos percorridos para as visitas e as casas deste modo visitadas” (RODRIGUES, 2008, p. 96).

Acompanhar as trajetórias é conhecer o lugar pelos olhos dos outros. No caso dos jovens congadeiros, estes veem tanto a congada quanto a cidade e o bairro de uma maneira muito particular em virtude da sua vivência.

Eu adoro Goiânia; é a minha cidade, é uma cidade que a gente está investindo muito na cultura, crescendo mais a cultura dentro de Goiânia, e Goiânia está ficando maravilhosa, mais maravilhosa do que já é (Rafael Pereira, 18 anos, Terno 13 de Maio, Goiânia, 2010).

E continua ele, agora sobre a congada:

A congada pra mim, [...] é muita coisa, é resgate da cultura, quanto mais a cultura é ativa, a população vai mudando. Você pode ver que os jovens participam mais, procuram mais a cultura, é muito importante a cultura no nosso viver (Rafael Pereira, 18 anos, Terno 13 de Maio, Goiânia, 2010).

As trajetórias socioespaciais são marcadas não só do ponto de vista material, mas sobretudo do ponto de vista simbólico. Aquilo que se mapeia pela história, por meio do tempo, e pela geografia, por meio das espacialidades. As duas numa ação do homem com a sua vivência, na tríade já posta por Soja (1993): homem, tempo e espaço, todos em movimento.

A relação entre identificação, toponímia e lugar está diretamente ligada a valores culturais e à vivência. Desse modo, é importante ressaltar a influência da cultura para a própria organização e compreensão do espaço e da constituição do lugar, onde aparecerão os gostos, os gestos e as práticas que ali são transmitidas e transformadas. Vale aqui recorrer a Claval (2007) e sua compreensão de cultura:

A cultura é a soma dos componentes, dos saberes, das técnicas, dos conhecimentos e dos valores acumulados pelos indivíduos durante suas vidas, e em outras escalas, pelo conjunto dos grupos de que fazem parte. A cultura é herança transmitida de uma geração à outra. [...] A cultura transforma-se, também, sob efeito das iniciativas ou das inovações que florescem no seu seio (CLAVAL, 2007, p. 63).

A cultura, como foi mencionado anteriormente, é fundamental para a compreensão da ação do homem, sua relação com o espaço e para a constituição dos lugares. O espaço social é a materialização dessa ação do homem, em que a

configuração das trajetórias socioespaciais é formada pela natureza, pela sociedade e pela socialização, como cultura, política e ainda como economia.

A visão de cultura posta por Paul Claval remete à ideia de acumulação, mas, nos dias atuais, e com a intensidade de informações e influências em virtude da globalização, uma noção importante nesse cenário é a compreensão que García Canclini (2007) levanta sobre a temática. Após comentar sobre sociólogos e antropólogos, mostra que a cultura pode ser vista do ponto de vista processual quando considera o sociomaterial e o significante da cultura. Mas alerta que pensar a cultura como instância simbólica onde cada grupo organiza sua identidade é pouco frente às condições (im)postas pela globalização. Como forma de escapar desse engano, chama atenção para a necessidade de não mais se concentrar na cultura em si, mas vê-la como processo, ou seja, ver o cultural. E declara: “o objeto de estudo muda”, não é mais a cultura e o sistema de significados (Geertz), mas olhar o cultural como algo que ocorre com o choque entre as fronteiras (GARCÍA CANCLINI, 2007).

Na tentativa de deixar mais claro, afirma:

Ao propormos estudar o *cultural*, abarcamos os conjuntos de processos através dos quais dois ou mais grupos representam e intuem imaginariamente o social, concebem e gerem as relações com outros, ou seja, as diferenças, ordenam sua dispersão e sua incomensurabilidade mediante uma delimitação que flutua entre a ordem que torna possível o funcionamento da sociedade, as zonas de disputas (local e global) e os atores que a abrem para o futuro (GARCÍA CANCLINI, 2007, p. 49).

O referido autor, ao pensar o cultural, apresenta uma compreensão intercultural. Desse modo vê se desenharem relações e processos de interação, confronto e ou negociação entre as diversas culturas. E para deixar mais densa a discussão chama a atenção para a necessidade de incorporar conceituações para além da academia, como o entendimento cultural apresentado pelos governos, mercados e também pelos movimentos sociais. Por acreditar que:

As maneiras pelas quais se estão reorganizando a produção, a circulação e os consumos dos bens culturais não são simples operações políticas ou mercantis; instauram modos novos de entender o que é cultural e quais são seus desempenhos sociais (GARCÍA CANCLINI, 2007, p.49).

O político deve ser tomado na sua dimensão mais ampla. Um dos principais pensadores a nos ajudar a ter uma visão ampliada da política, além de Gramsci, foi

Foucault, por meio da sua microfísica do poder e de outros trabalhos. Mais recentemente se usa mais a sua ideias de biopoder e biopolítica, sendo essa última conhecida como ações e reações, espaços em que se desenvolvem relações, lutas e outras formas de produção de poder em forma de resistência produtiva, que em tempos globalizados tomam forma de redes (NEGRI, 2005).

A constrição do político passa por diversos eixos, como o desejo, a emoção, a sensibilidade, a experiência de outros tempos, “no privilegio dos significantes sobre os significados”, em que as práticas locais não deixam de se alimentar dos elementos da cultura globalizada (REGUILLO, 2007).

Fonseca nos chama atenção (2005, p. 87) ao falar que “a apropriação dos espaços está direcionada com a regularidade e as representações que se tem destes”. Podemos dizer que esses autores estão também reforçando a importância do vivido, quando se pensa como os espaços são imaginados e representados pelos que ali vivem ou estão vivendo temporariamente, por meio das práticas por eles desenvolvidas que se produzem os territórios, pois, quando se vive um espaço, este se interioriza. Esse viver se realiza das mais diferentes maneiras, por meio das práticas que se realizam nos espaços e que produzem territórios e identidades.

Massey (2008) chama a atenção para a noção de que a espacialidade também é parte integrante na constituição das identidades e também das subjetividades. Tanto identidade como espacialidade necessariamente devem ser pensadas de maneira relacional. Assim, o vínculo se dá na vivência e na constituição mútua entre indivíduo e lugar. Esse vínculo vai além da materialidade, pois diz respeito à apropriação feita pelos jovens acerca da cidade e de que maneira eles se veem dentro dela, numa apropriação que se realiza na relação entre cultura e os significados, uma vez que as representações incluem

[...] as práticas de significação e os sistemas simbólicos por meio dos quais os significados são produzidos, posicionando-nos como sujeitos. É por meio dos significados produzidos pelas representações que damos sentido à nossa experiência e aquilo que somos [...] Os discursos e os sistemas de representação constroem os lugares a partir dos quais os indivíduos podem se posicionar e a partir dos quais pode falar (WOODWARD, 2003, p. 17).

Assim, no próximo capítulo, buscaremos os diversos significados produzidos acerca da ideia de jovem e de juventude em diferentes sistemas de representações (afinal, a identidade é marcada por símbolos); e de trajetórias juvenis traçadas ao

longo do tempo e em diversos espaços. Para tanto, será necessário recorrer a diversas abordagens, buscando compor uma ampla visão do que venha ser, e do que já foi, a condição de ser jovem.

As nuances presentes na relação entre tradição e modernidade, existentes na experiência dos jovens congadeiros que aparecem ao longo dos textos, numa dinâmica que vai se construindo durante o próprio cotidiano. No próximo capítulo veremos um pouco mais sobre que jovens são esses que carregam tamanha responsabilidade de ao mesmo tempo inovar e manter a existência dos ternos e da congada em Goiânia.

CAPÍTULO 2

JOVENS: MÚLTIPLAS ABORDAGENS



2 JOVENS: MÚLTIPLAS ABORDAGENS

Há diversas abordagens possíveis quando se pensa em estudar sobre jovens. No entanto, ao se debruçar sobre essa temática, é importante não abrir mão de uma perspectiva múltipla, perseguindo uma forma de tentar “ouvir” os próprios jovens, a maneira como se veem no mundo e como veem o mundo que os rodeia. Assim, vários registros podem ser encontrados na medida em que se considerem as mais diversas fontes.

2.1 Trajetórias juvenis no tempo e no espaço: um olhar geracional e de gênero

A primeira abordagem a ser referida nesse trabalho será a histórica, mas, para pensar os jovens ao longo da história, será necessário fazer um estudo que permita compreender o “lugar” dos jovens através dos tempos em seus respectivos espaços.

Na busca desse lugar social e dessa trajetória, é possível perceber que alguns autores tomam a condição de ser jovem como algo que vai além de uma mera referência etária, por compreender que há muitas outras dimensões que comportam essa categoria. Não há a ilusão de buscar uma definição que persista ao longo dos tempos e que resista às distâncias. No entanto, sabe-se que ser jovem é “uma construção social e cultural”.

Os jovens não constituem uma categoria única. [...] É uma categoria construída culturalmente, não se trata de uma essência e em tal sentido, a mudança dos critérios que fixam os limites e os comportamentos juvenis estão necessariamente vinculados aos contextos sócio-históricos, produtos das relações de força de uma determinada sociedade (REGUILLO, 2007, p. 48).

Mesmo quando se pretende fazer um estudo que considere diversos momentos históricos, é preciso ter em mente que não há uma única história dos jovens, mas várias histórias, na medida em que sempre houve várias juventudes. Isso nos faz pensar que é possível entender que a categoria da longa duração (LE GOFF, 2003) nos serve para pensar, por exemplo, o que aproxima e o que distancia o jovem de ontem e o de hoje. Isso perpassa a questão da concepção de história e da

necessidade de se ficar atento à sedução da facilidade da visão linear e contínua da história presente em muitas abordagens.

No intuito de entender a dinâmica e as trajetórias dos jovens, ora no tempo, ora em lugares, é preciso estar atento aos percursos ocupacionais, circuitos que agregam, articulam e também, por vezes, se distanciam e conflitam. Por meio de mobilidades e deslocamentos que apontam traçados, inscritos em práticas localizadas em espaços que contam sobre cronologias muitas vezes pessoais e biográficas, que não prescindem de tempo social e histórico (dinâmico) e também das espacialidades e temporalidades cada vez mais urbanas.

Os jovens se encontram entre inícios e términos, em que crises individuais acolhem crises coletivas. Afinal, os jovens muitas vezes estão à frente de muitos movimentos de mudanças (LEVI, 1996) e são constituídos e constituintes da sociedade na qual estão inseridos, desde a longínqua história ou no longínquo lugar. Mesmo que se sigam diversas trajetórias através dos tempos, estamos considerando simultaneamente o espaço.

Tempo, espaço e mundo são realidades históricas, que devem ser mutuamente conversíveis. Em qualquer momento, o ponto de partida é sociedade humana em processo, realizando-se. Essa realização se dá sobre uma base material: o espaço e seu uso; o tempo e seu uso; a materialidade e suas diversas formas; as ações e suas diversas feições (SANTOS, 1997, p.44).

Do mesmo modo, a própria geografia tem como desafio lidar com o mundo material e com o mundo simbólico. Wolf-Dietrich Sahr (2007) afirma que a própria origem da palavra geografia revela uma separação dicotômica.

“Geografia”. O nome Gaia, o qual dá raiz ao mesmo termo moderno geo, designa primeiramente a mãe-deusa grega terra. Essa, junto com Urano, o pai-deus do céu, era vista como gestante da terra, pelo menos no imaginário mitológico (RANK-GRAVES, 1997, p. 28). Paralelamente, no mundo grego científico, gaia designava a terra física, com as suas montanhas, os seus rios, os mares, e as planícies. Reúnem-se, assim, o mito e a cientificidade, concretude discursiva e concretude materialista (SAHR, 2007, p.58).

O “pêndulo geográfico” pode pender tanto mais para o materialismo quanto para uma geografia mais interpretativa. O mesmo movimento também será possível

ver no viés aqui traçado para acompanhar os jovens e seus caminhos, seus mundos e lugares mais significativos.

Ao optar por fazer uma trajetória ao longo dos séculos que apontem uma história dos jovens (mesmo correndo o risco de parecer uma escolha linear, se deve estar atento ao tempo histórico, que é fonte de múltiplas determinações), não poderíamos desprezar os estudos que nos apontam a *Paideia* como a principal fonte para se entender a cultura e a dinâmica do mundo antigo ocidental, pois apresenta como emblema a formação do homem grego, sobretudo no que se refere ao espaço urbano, ou melhor, ao estar na cidade. “A Paideia é a arte de viver na cidade” (VERNANT, 1992, p.28).

Essa máxima se apresentava como esteio das próprias instituições cívicas e também à própria forma de ser da época, colocando de certa maneira em oposição os velhos e os jovens para se chegar a uma espécie de equilíbrio da cidade. Esse equilíbrio implicava compreender a dinâmica que sustentava as relações onde “aos jovens correspondiam ação; aos homens feitos, a reflexão; aos velhos, o anseio” (LEVI, 1996, p. 39).

Ciclo de vida ternário, também apontado por Guillermand (1995), quando ordena o percurso etário em três tempos sucessivos com funções bem distintas: a juventude se forma, a idade adulta trabalha e a velhice tem direito ao repouso (GUILLERMARD, 1995).

De modo geral, observou-se nas cidades-Estado um forte domínio dos mais velhos sobre os mais jovens, mesmo que estes últimos fossem responsáveis, em última instância, pelo esforço militar que garantia a independência ou a expansão de suas comunidades.

A relação do jovem, no que se refere à ação, tem a ver nesse momento com a sua ação nas guerras de conquistas, na exacerbação de exercícios corporais e treinamentos militares, que não deixa de expor um período que transita entre a beleza física e a maturidade, elementos fundamentais para ações referentes aos jogos de estádios e aos desempenhos militares em conquistas territoriais (SCHNAPP, 1996).

Como afirma Vernant (1992) sobre a época clássica, para os gregos “a guerra é natural”, pois é o que norteia as relações entre as cidades. Na cidade, o político assume ares militares: “o exército nada é senão a própria cidade; de outro, contudo, é a cidade que nada é senão uma tropa de guerreiros” (VERNANT, 1992, p. 28).

Em períodos de paz, as lutas têm lugar de destaque. Mesmo nas festas, não se encontram apenas atitudes de comunhão, a luta é um dos componentes sociais fundamentais, pois é por meio delas que o grupo vive sua experiência de solidariedade.

Nesse contexto, os jovens passam muitas vezes por um processo de iniciação guerreira em lutas que possuem a virtude de servir como integração social.

Os duelos atizam ao combate entre si tanto mulheres quanto os homens, o elemento feminino, assim como o elemento masculino da população, tanto diferentes faixas etárias quanto uma mesma geração, especialmente quando a puberdade o faz deixar a infância para integrá-lo na comunidade social, nas diversas unidades territoriais, e familiares (VERNANT, 1992, p. 27).

Na tradição da festa da congada, em diversos locais é possível encontrar diferentes ternos, mas o conhecido como vilão tem toda uma especificidade, que é apresentar uma coreografia bastante complexa, com destaque para uma das suas marcas que é dançar como se estivesse guerreando ou numa simulação de luta. Na composição da referida luta há também uso de adereços, com destaque para os bastões/varas que em suas apresentações funcionam como “armas”. Na cultura local costuma-se afirmar que, de fato, se trata de uma disputa ou ainda uma luta, ora de resistência negra, ora ligada à conversão de um grupo indígena ao catolicismo e à aceitação de Nossa Senhora do Rosário. Muitos são os mitos de origem. De qualquer modo, há uma ampliação do sentido da festa para um conteúdo de fuga ou resistência. Rodrigues (2008) descreve como se apresenta esse grupo na cidade de Catalão, que tem em sua festa a participação de dois ternos vilões¹⁵.

Os ternos de Vilão eram assim conhecidos, por dançarem com facas e uma vara ornamentada na ponta com fitas multicoloridas chamada manguara. Segundo os capitães, quando surgiram os ternos de vilões em Catalão as facas eram feitas com metal. Hoje pela quantidade de pessoas que acompanham de perto os ternos e por estes terem grande quantidade de crianças as facas são feitas de madeira, não oferecendo perigo nem a quem acompanha nem aos seus próprios dançadores (RODRIGUES, 2008, p. 84).

Desde a antiguidade, além da presença dos jovens nas disputas territoriais, é forte também o uso da imagem de corpos jovens, representada nas pinturas dos vasos, utensílios domésticos e esculturas. São também personagens presentes em

¹⁵ Na congada da cidade de Goiânia não há nenhum vilão. Mas em alguns anos é possível perceber a presença de um terno vilão de Catalão na festa de Goiânia.

diversas narrativas lendárias. Aparecem como principais interlocutores nos diálogos de Platão e também no teatro. Assim, é possível fazer uma leitura do período em questão, apenas abordando a temática dos jovens.



Figura 2.1: Vaso com pintura, arte cerâmica grega.
 Fonte: historiadasartesvisuais.blogspot.com/ Acessado em 06/2011

No que se refere à falta de igualdade entre gêneros, são diferenças marcadamente culturais. Apresentam-se na socialização e também nas formas de institucionalização das práticas. Sejam na educação, sejam nas brincadeiras, vão sendo ali forjados destinos diferentes.

A questão de gênero na antiguidade se apresenta em muitas facetas emblemáticas. Uma das principais é a lenda do mito de Pandora¹⁶, que apresenta a disseminação dos males pela humanidade com a abertura de uma caixa, um vaso proibido onde estava guardada toda sorte de malevolências. Tal ação havia sido motivada por duas características tidas como próprias das mulheres: a curiosidade e a desobediência. Assim, as mulheres estavam na condição de impuras e indignas.

Contrapondo-se a isso, podem-se destacar, na mitologia greco-romana,¹⁷ as ninfas, que são jovens mulheres presentes nos campos, bosques e águas e na natureza em geral. Elas personificam a fecundidade e a graça, e são guiadas muitas vezes por Ártemis, deusa da caça, que permaneceu virgem e eternamente jovem (GRIMAL,1993) e que cuida dos animais selvagens e das terras virgens ou incultas. Entre os romanos destacam-se as vestais, virgens cujo culto simbolizava a castidade e a pureza de Vesta (guardiã do fogo sagrado) (HOUAISS, 2001).

¹⁶ Aparece como sendo a primeira mulher criada pelos deuses, que veio como punição de Zeus à humanidade, a quem Prometeu havia dado o fogo divino.

¹⁷ É de se notar que a mitologia greco-romana, são povoadas de casos espetaculares acerca da condição da mulher, particularmente das jovens.

“Os deuses não são eternos, são apenas imortais” (VERNANT, 1992, p. 49). Eles se contrapõem aos homens (mortais) de sua época, não podem assegurar a crença aos que vêm depois. Os deuses são, para Vernant (1992), uma linguagem e “continuarão a nos falar se os escutarmos”. Assim, é possível ver o quanto há de permanência na polaridade no que se refere ao gênero feminino, de Pandora às vestais. E ainda nem falamos da culpa judaico-cristã e do pecado original. Como, para fugir do pecado, o culto à virgindade permanece presente desde a antiguidade e ainda se estende a alguns espaços e algumas situações atuais. A santidade, que ainda se propaga em muitas religiões, busca na mulher a condição de virgem e de mãe.

A própria congada tem como ícone máximo os “santos pretos”, dos quais se destaca Nossa Senhora do Rosário¹⁸, também chamada de virgem do Rosário. As meninas que dançam na frente dos ternos de congo são chamadas de bandeirinhas, são responsáveis por carregar o estandarte ou bandeiras do terno e dos santos. No passado, as meninas que queriam ser bandeirinhas dos ternos de congo precisavam ser virgens. Nos últimos anos, tal exigência foi caindo em desuso, permitindo que todas as jovens interessadas e comprometidas com a festa possam participar do ternos como bandeirinhas. Como afirma uma das lideranças da congada de Goiânia:

O que precisa na irmandade é o respeito, porque a virgindade é uma questão pesada pelos tempos que a gente vive hoje. Seria até bom. *Mas teria que ter a virgindade do homem e da mulher.* Então, o estatuto rege que as bandeirinhas devem ser respeitadas como seres humanos, em vista da posição de Nossa Senhora. Que elas também sigam o mesmo critério (D. Maria José Alves Dias, coordenadora do Terno Verde e Preto, Vila João Vaz, 2003).

O perfil das bandeirinhas é que o grupo, na sua totalidade, seja formado por crianças e adolescentes, por se aliar aí a ideia de imaturidade e inocência, salvo algumas meninas que estendam a sua permanência por mais tempo nessa função dentro do terno, o que seria uma das modificações e adaptações pelas quais os ternos de congo vêm passando para se manterem fortes e presentes na vida dos jovens. Não se tem notícia de nenhum outro terno da cidade de Goiânia com uma mulher no comando, mas a verdade é que, sem a colaboração das mulheres, dificilmente os ternos sairiam.

¹⁸ Nossa Senhora do Rosário, passou por um processo de enegrecimento, pois aos seus fieis lhes parece que a referida santa, passou por provações que a aproxima dos sofrimentos pelos quais os negros também passavam, desse modo, se estabelece vínculos de identidade e afeto, colocando a santa em um patamar daquela que pode olhar por todos e protegê-los.



Foto 2.1: Bandeirinhas do Terno Vinho e Branco, Campinas.
Damascena, A., Goiânia, 2010.

No tecer das trajetórias, as teorias iluministas inovaram em alguns pontos antes obscurecidos sobre igualdade e garantia de direitos. Já no tocante às mulheres, chama a atenção a posição do importante pensador Jean-Jacques Rousseau, que tinha uma visão bastante conservadora: afirmava a natureza distinta das mulheres, que pensariam diferentemente dos homens, por serem movidas por paixões, o que, em certa medida, atrapalhava o bom funcionamento da sociedade. Não foi à toa que se lhe atribuiu a frase: “uma mulher virtuosa é pouco menos que um anjo”. Havia na época a compreensão de que as diferenças hierárquicas entre homens e mulheres eram devidas à natureza de cada um (PRINSK, 2003).

Mais uma vez é possível perceber a situação de bipolaridade na qual a mulher se encontra na nossa sociedade: ou abraça a santidade ou entra no desvio que leva ao oposto, esquecendo-se que a própria condição humana e os desafios encontrados ao longo dessa trajetória se revelam de forma muito mais dinâmica e complexa.

Assim como Dona Maria José, importante referência entre os ternos de congo, a teórica feminista Suely Carneiro (2004) chama a atenção para o fato de que a condição das mulheres hoje precisa melhorar muito. É preciso acelerar a igualdade entre homens e mulheres e, para isso, é necessário buscar uma igualdade substantiva que vá além da igualdade formal. A principal diferença é que a igualdade substantiva reconhece que é falha a igualdade formal, pois mascara as discriminações

estruturais¹⁹ e os privilégios que estão e são constituídos, uma vez que as mulheres enfrentam barreiras múltiplas e que hoje precisam operar em um contexto de mecanismos que, de fato, apoiem a implementação de uma igualdade substantiva. A subordinação das mulheres, e particularmente das mulheres negras, tem raízes e explicações profundas, o que torna necessárias medidas especiais (temporárias) para obtenção de um maior potencial de transformação na sociedade atual.

A igualdade substantiva difere da igualdade formal:

- 1- por requerer que os Estados alcancem a igualdade de resultados entre homens e mulheres
- 2- por reconhecer que os Estados podem precisar tratar os homens e as mulheres de forma diferenciadas para atingir metas.
- 3- Por reconhecer a necessidade de condições favoráveis para melhoria da situação das mulheres. Seu foco é na igualdade de resultados (CARNEIRO, 2004, p. 80).

Para Alpizar e Bernal (2003), quando se apresentam as teorias acerca do comportamento e da condição dos jovens como um processo de desenvolvimento na própria trajetória humana, ainda no século XX, elas nos chamam atenção para o que denominam “desvio de gênero”, ou seja, os homens jovens têm a promessa de que ao chegarem à vida adulta podem ter possibilidade de conquistar sua “autonomia”. Para as jovens, essa “condição juvenil” é quase um estágio permanente, uma vez que as mulheres continuam sendo sempre “menores de idade” dependentes e com a necessidade de serem guiadas.

Uma jovem da congada, quando entrevistada, chama atenção para sua condição de casada e de como isso a coloca em outro patamar, de introspecção, de não ser mais jovem. Quando perguntada sobre ser jovem, ela responde:

Ter uma mente aberta, ser liberal, ser extrovertido. Mas eu não sou jovem mais. Eu já tô velha, 25 anos, já tô é velha, tenho só os amigos de congada. Porque eu já sou casada, então. (Janaína, 25 anos, Terno Canarinho: Verde e Amarelo, Campinas, 2009).

Michelle Perrot (2005) destaca o fato de que, no que se refere ao século XIX, o casamento fazia a diferença, uma vez que a mulher solteira era uma “mulher maior”

¹⁹ A discriminação estrutural se refere ao *background* das condições sociais, econômicas ou ainda culturais, as quais colocam um grupo em particular em posição de desvantagens em relação aos outros grupos da sociedade (CARNEIRO, 2004, p. 81).

e dispunha de mais direitos, já a mulher casada era “menor”, pois estava submissa ao marido e, mesmo que ela trabalhasse, não receberia nem o salário, pois este era “administrado” pelo marido.

No que se refere às mulheres negras, muitas vezes as encontramos como líderes da família, como aquelas que trabalham e que são responsáveis pelas despesas da casa.

Mas

A organização do cotidiano continua a ser o grande teatro da vida das mulheres, é a base de seu poder, o local de seu trabalho, de seus sofrimentos, mas também de seus prazeres. Elas encontram ali compensações cuja natureza deve ser questionada. Pois se a massa das mulheres consente em seu papel, encontra ali justificativa e frequentemente felicidade, sentido de sua existência (PERROT, 2005, p. 274).

Um olhar mais atento à questão de gênero é sempre necessário, nas ciências humanas, e na questão dos jovens, seja qual for a época ou o local.

Dentro das perspectivas feministas, gênero possui uma perspectiva relacional, “ele existe para dar conta dos atributos específicos que cada cultura impõe ao masculino e ao feminino, partindo do princípio que os lugares sociais e culturais, de cada um, são construídos como a relação de poder entre homens e mulheres, ou seja, hierarquicamente”. Desse modo, o conceito gênero se torna ferramenta importante na explicação da produção do espaço urbano, evidenciando o feminino como agente produtor do espaço, de uma “Nova Geografia”, que além de questionar a hegemonia de determinados paradigmas questiona o caráter andrógino do conhecimento geográfico produzido até então e mesmo a falsa neutralidade científica (LOPES, 2008, p. 27).

No caso da cultura grega, há a deusa *juventa*, que é evocada nos rituais de passagem em que os mancebos (adolescentes) trocavam a roupa do dia a dia por uma toga, tornando-se cidadãos de direito. Para a época, “juvenil” dizia respeito às pessoas de 22 a 40 anos e significava “aquele que tinha a força da idade”. Hoje, de acordo com a maior parte dos organismos internacionais, se é jovem de 15 a 24 anos, a Unesco estende até aos 29 anos (NOVAES; VANNUCHI, 2006).

Podemos citar ainda alguns exemplos que podem ser emblemáticos no que se refere à presença jovem do gênero masculino: Aquiles, que na tradição homérica escolheu uma vida curta e gloriosa, sendo morto em combate na Guerra de Troia,

descrita na *Ilíada*; Hércules²⁰, um dos heróis mais populares da antiguidade clássica, conhecido principalmente pela sua força e coragem na realização dos chamados 12 trabalhos de Hércules.

Para fechar os exemplos da mitologia grega, não há como deixar de fora Narciso, aquele que se apaixona pela própria imagem refletida nas águas de um lago. Encantado com a beleza refletida, ele se joga nas águas buscando alcançá-la. Tal passagem funciona como uma alegoria que, para Richard André, “[...] serve em muito para indagar até que ponto as visões que os indivíduos ou os grupos sociais possuem acerca da natureza refletem, essencialmente nos seus próprios valores, sentimentos, comportamentos e preconceitos” (ANDRÉ, 2005, p. 4).

Já na cultura romana, os “jovens” circulam entre a barbárie e a civilização, fazendo a passagem de uma para a outra. O mito aqui referido é o dos irmãos Rômulo e Remo, que são o símbolo da cidade e responsáveis por seu processo de institucionalização, mesmo que por meio de um limite simbólico: Rômulo mata o irmão por ele ter ultrapassado, por zombaria, o sulco que definia os limites da cidade, com o intuito de impedir uma espécie de sacrilégio (CLAVAL, 2007).

A história dos jovens se confunde com a própria história da cidade, sobretudo no que se refere ao gênero masculino, em se tratando de espaços públicos. No que refere ao gênero feminino, as mulheres romanas podiam assistir aos espetáculos, aos jogos, participavam de banquetes e eram representadas com destaque nas pinturas e nas esculturas. Desse modo, não vivenciavam o mesmo isolamento imposto às mulheres gregas (FUNARI, 2003).

A noção de *mundo* é muito mais antiga que a unificação do planeta. O “cosmos” grego e o “mundus” latino tem uma dupla compreensão, por um lado, a do universo e, por outro, a de um ordenamento estético ou prático que encontra-se em diversas escalas. Por outro lado, a capacidade de cada indivíduo de construir um universo imaginário mais ou menos ligado ao seu ambiente concreto ampliado e multiplicado em mundos, convertendo a noção de “mundo” em uma categoria simétrica e complementar do “sujeito”, tal como ela se encontra na filosofia clássica ocidental: “Deus, o mundo e eu” (LÉVY, 2006, p. 27).

²⁰ Não é o caso de citar cada uma das lendas pessoais desses personagens, mas cabe ressaltar a maneira emblemática como cada um deles entra para a história da cultura grego-romana.

Boa parte do que se chama de jovens diz respeito a elaborações revestidas de símbolos e valores, repassadas na sua maior parte por narrativas orais²¹. Segundo Andrade (1992),

Os problemas se refletiam na literatura romana, geográfica ou não geográfica, interessando não só aos atuais historiadores, como também aos cientistas sociais em geral, entre estes, aos geógrafos que, procurando fazer estudos retrospectivos, necessitam muitas vezes analisar a realidade do passado (p. 27).

Muitas narrativas referentes ao que se chama de “idade média” povoam nosso imaginário, muitas delas oriundas dos contos de fadas e lendas, nos quais aparecem muitos jovens em busca de riquezas e justiça, e que recorrem quase sempre a astúcia, fidelidade e coragem. Temos exemplos emblemáticos, como os de Artur e os cavaleiros da tábua redonda, personagens da lenda em que um jovem consegue erguer uma espada que estava enterrada numa pedra, ação que muitos cavaleiros experientes não conseguiram realizar. Outro exemplo é a história de Lancelote, jovem dotado de poder e determinação.

Há os jovens que aparecem em busca de um grande amor, que são os príncipes. Há os aprendizes de cavaleiros que também podem conseguir chegar a ser um deles, contanto que sejam melhores do que os demais e “rompam” com o que está normatizado. Assim, é possível pensar que os principais valores já devem estar presentes nos homens desde a juventude. É uma perspectiva de inovação e mudança, aliada às qualidades fundamentais da humanidade. Essas qualidades estão sempre carregadas de elementos morais e ideológicos referentes a uma época e local.

A congada também busca imbuir seus jovens de qualidades morais. Para isso possui uma estrutura, o reinado, com seus príncipes e princesas, que vêm tanto para lembrar a nobreza daquele povo quanto para mostrar sua parcela de sonho, fantasia e realização dos jovens que se veem investidos desta função e agem como tal.

Cabe ainda ressaltar que os reinos africanos também podem fazer parte desse imaginário de nobreza, como, por exemplo, os reinos do Sudão ocidental, os reinos iorubas e daomeanos, o do monomotapa, o reino do Axante, só para citar alguns, e, por fim, o reino do Congo.

²¹ Segundo Werner Jearge, os verdadeiros representantes da *Paideia* não são os pintores, arquitetos; mas os poetas, os músicos e os filósofos. Os sons, o ritmo e a harmonia na medida em que atuam pela palavra, ambos, são as únicas formas de formação da alma”.

O reino do Congo era chefiado por um *obá* que vivia em condições suntuosas e cercado por muitas mulheres, filhos, conselheiros e diversos ritos. Esse rei só recebia os que tinham nobreza. No entanto, nas praças e ruas, em que participava de cerimônias públicas, tinha contato com o povo, o que era motivo de muito orgulho para a população (SOUZA, 2007). Essa dicotomia entre suntuosidade, isolamento e exaltação em público, pode ser uma das motivações que inicialmente no período da colônia se fez reproduzir a coroação do rei e da rainha do Congo nos festejos dos negros ainda escravizados. Por outro lado, há a simbologia do poder de liderança conferido ao rei e à rainha, passado de geração a geração, relatos baseados em mitos, aliados ainda aos vestígios encontrados.

Todos os *obás* dos reinos iorubas diziam que seus antepassados haviam sido de Ifé, sendo membros de uma mesma família real. O *oni*, ou *obá* de Ifé, tinha ascendência espiritual sobre quase todos os reinos iorubas (Oió, por exemplo, não a aceitava) e era ele quem distribuía os símbolos reais. Os *adés*, *coroas* feitas de contas de coral, com fios cobrindo o rosto de *Oni*, foram um dos principais símbolos do poder disseminados junto com o sistema de monarquia divina. Esta se caracterizava pela estreita ligação do *oni* e as divindades, sendo por elas escolhidos e servindo de seu intermediário com a comunidade que governava (SOUZA, 2007, p. 37).

O trecho acima revela a dimensão da importância dos vínculos estabelecidos entre a liderança do reino com o simbólico, chegando à divinização da referida monarquia.



Foto 2.2 - Reinado da Vila João Vaz. Damascena, A., 2010

Príncipes e princesas costumam povoar o imaginário de muitas crianças por meio de livros infantis que retratam o universo de contos de fadas. Possivelmente, a condição de príncipe, mesmo na congada, carrega uma aura de encantamento e distinção.

Muito se pode aprender com os livros e com as diversas narrativas literárias. Iglesias nos chama a atenção para o fato que “nada podemos fazer, na literatura ou na vida, sem o tempo e sem o espaço” (IGLESIAS, 2004, p. 129). Para o referido autor, o espaço constitui um cenário, real ou imaginário, no qual ocorrem as ações da história, e o tempo é o transcorrer da ação. Não esquecendo que a Geografia crítica compreende o espaço para além da ideia de palco, o espaço é, sobretudo, produto e produtor das relações sociais. Seja o tempo linear, como nas narrativas clássicas; tempos simultâneos e paralelos, de Borges, ou tempos cíclicos, presentes em Cortázar (IGLESIAS, 2004).

É na idade média que são apresentadas várias interpretações da aproximação entre natureza e a condição humana, como dividi-la em quatro etapas ou em quatro idades: infância, que correspondia à primavera; a juventude, que seria o verão; a idade intermediária, o outono; e a velhice o inverno²². Havia também correspondência entre as etapas da vida com os metais, com os planetas, com as cores, com os dias da semana, entre outros (PASTOUREAU, 1996; ARIÈS, 1981).

Mesmo diante dessa multiplicidade de comparações e interpretações, cabe ressaltar que não havia uma precisão cronológica da idade. Do mesmo modo que as escalas se baseavam em marcos simbólicos na constituição dos seus mapas (ANDRADE, 1992), a compreensão do que era ser jovem variava de acordo com a época, a região, os costumes, os direitos e a origem. O que colocava a condição de ser jovem era muito mais pautado na diversidade que na regularidade.

Essa diversidade pode ser percebida em qualquer sociedade, seja ela urbana, rural, atual ou antiga. Em qualquer época e lugar, os jovens vão experienciar específicos ritos de passagem.

Segundo Houaiss (2001), os ritos de passagem são um conjunto de cerimônias e de regras cerimoniais que usualmente se praticam numa religião ou numa seita. Na antropologia, entende-se que ocorrem, em certas comunidades,

²² Isso por vezes se modificava, colocando infância e juventude na primavera e a idade adulta no verão, a velhice no outono e a morte no inverno.

cerimônias que sancionam o acesso de um indivíduo de um grupo a outro, como de um grupo de jovens ao grupo de adultos.

No que se refere às sociedades modernas, o uso do termo (rito de passagem) diz respeito a procedimentos que se constituem como passagens e também deslocamentos, que implicam mudanças que, ao mesmo tempo em que inculcam novos valores ou reprimem sentimentos, também apresentam sistemas de comportamento muitas vezes alternativos (VAN GENNEP, 2011).

É preciso não perder de vista que a relação dos jovens com espaço e sua realidade vai muito além da questão material, pois é resultado de processos cognitivos, mentais, de trocas de informação e também de ideias. “As relações dos homens com o meio ambiente e com o espaço têm uma dimensão psicológica e sociopsicológica. Nasce das sensações que as pessoas experimentam e das percepções a elas ligadas” (CLAVAL, 2001, p.39).

Além dos relatos mencionados, há mais dois exemplos que são emblemáticos para demonstrar o processo de amadurecimento e reconhecimento socioespacial da juventude em outros quadrantes da Terra.

O primeiro relato diz respeito à tradição das savanas africanas que se estendem de leste a oeste e ao sul do Saara, particularmente as do Mali, na região dos fulatucolor²³, cenário apresentado em forma de relato memorial da vivência e da juventude, de um lugar descrito por meio de lembranças: O circuncisor²⁴ afirma ao jovem: “Filho de Hampâté Bá, você vai ser o primeiro a verter sangue como preço de sua admissão no mundo dos adultos” (HAMPÂTÉ BÁ, 2003, p. 196). Após a circuncisão e dando continuidade ao ritual de passagem, dias depois se realizam diversas caminhadas, com os anciões que eram versados nos conhecimentos dos vegetais, minerais, e da fauna local, ensinamentos de todo tipo sobre o que poderia chamar de *as ciências da natureza*. “[...] os anciões ensinavam aos meninos como se

²³Etnia que povoava o poderoso reino Mali oriunda da região do Senegal, mais conhecida como Fulas.

²⁴Aquele que realiza o procedimento da circuncisão. A primeira referência escrita à circuncisão encontra-se na Bíblia, em Gênesis 17: 10, quando indica que Deus instituiu a circuncisão como um SINAL do pacto realizado com Abraão e seus descendentes, prometendo que Abraão seria "o pai de muitas nações", e "seus descendentes seriam numerosos, e alguns seriam reis". Os egípcios esculpiram a circuncisão em baixo relevo nas tumbas de Ankh-Mahor. Hoje em dia a circuncisão também continua a ser amplamente praticada por judeus e em todas as nações islâmicas (sem ser obrigatória), e entre os aborígenes australianos, negros africanos, e outros grupos menores (Circuncisão? Perguntas mais frequentes. Dr. Lionel LEITZKE, 2009, In: <http://uoped.com.br/tiraduv/circunci.htm>).

comportarem na vida e as regras a respeitar em relação a natureza, aos semelhantes a si mesmos” (HAMPÂTÉ BÁ, 2003, p.197).

Se conhecer e amadurecer é tomar conhecimento do mundo que o circula, é estar apto para compreender seu ambiente e as formas de vida, é também conhecer seu lugar no mundo e o universo que se revela na medida em que os ensinamentos vão sendo passados entre as gerações. A isso se soma um vivo sentimento de lugar, do espaço comunitário como patrimônio comum, quer seja a propriedade totalmente ou parcialmente coletiva (CLAVAL, 2007).

Tuan (1983) também ajuda a pensar melhor acerca da importância da vivência e também do lugar para o entendimento do que venha a ser cada ser humano, por meio da sua experiência e também sua trajetória na composição das marcas identitárias.

Ao relacionar a passagem do tempo com a experiência do lugar, é evidente a necessidade de considerar o ciclo da vida humana: dez anos na infância não é o mesmo que dez anos na adolescência ou na vida adulta. A criança, mais que o adulto, conhece o mundo através dos sentidos. Esta é uma razão pela qual o adulto não pode novamente voltar para casa. Esta é também uma razão pela qual um cidadão nativo conhece seu país de uma forma que não pode ser duplicada por um cidadão naturalizado que cresceu em outro lugar. As experiências em diferentes etapas da vida não são comensuráveis (TUAN, 1983, p. 55).

Há o exemplo dos jovens jaga ou imbangala, entre outras etnias (da região banta na África), que viviam em constante ação bélica com outros povos. Tinham por tradição não tolerar crianças, no entanto, adotavam os jovens de ambos os sexos oriundos dos povos que foram vencidos e os incorporavam ao grupo vencedor para serem treinados e depois inseridos no exército, o que os fazia crescer rapidamente. O já potente exército se juntou aos Lunda, chefiado Kinguli, e seus aliados formavam o principal exército da época. Fundaram o kilombo (em banto; aportuguesado ficou com a grafia quilombo), que era composto por grupos de guerreiros nômades, também conhecido como imbangala, e funcionava como uma instituição militar, os que quisessem participar tinham de deixar suas famílias e passar por rituais de iniciação (MUNANGA, 1996).

Desse modo, percebe-se que para fazer parte dessa iniciação os jovens são preferencialmente escolhidos, uma vez que sua vivência será muito mais intensa e o aprendizado mais eficaz e, possivelmente, empregado por mais tempo.

Sociedade guerreira, o quilombo ofereceu ao exército de Kinguli duas coisas que lhes faltavam: uma estrutura firme capaz de reunir grande número de estranhos desvinculados das suas linhagens vencidas e uma disciplina militar capaz derrotar os grandes reinos que bloqueavam sua expansão. [...] A palavra quilombo tem uma conotação de uma associação de homens, sem distinção de filiação de qualquer linhagem, na qual os membros eram submetidos a dramáticos rituais de iniciação que os retiravam do âmbito protetor de suas linhagens e os integravam como coguerreiros num regimento de super-homens invulneráveis às armas dos inimigos. [...] A palavra quilombo significava campo de iniciação (MUNANGA, 1996, p. 60 e 61).

Os jovens certamente assumiam um importante papel na constituição dos quilombos ao longo dos tempos, e não é diferente nos ternos de congo.

Outro exemplo, que merece destaque, é do povo Karajá²⁵ que realiza o ritual do Hetohoky, festa de iniciação dos meninos, que simboliza a transição da fase infantil para a fase adulta masculina, onde o menino será preparado para desenvolver habilidades de caça, pesca, canto e dança, entre outras. Durante a festa, o menino tem o corpo pintado e o cabelo cortado. Já a jovem na época da primeira menstruação começa a ser vigiada e entra em processo de isolamento, só aparece em público bem ornada, enfeitada de plumas e pinturas corporais e começa a ser observada pelos homens da aldeia. Os ritos abordam diversos temas sociais, de gênero que têm relação direta com os mitos (LIMA FILHO, 2006).

Para reafirmar a importância dos ritos, recorreremos a Kehl:

A puberdade como fase de amadurecimento sexual das crianças, que marca a transição do corpo infantil para as funções adultas da procriação, tem lugar em todas as culturas. Da Grécia clássica às sociedades indígenas brasileiras, o(a) púbere é reconhecido(a) como tal, e a passagem da infância para a vida adulta é acompanhada por rituais cuja principal função é reinscrever simbolicamente o corpo desse(a) que não é mais criança, de modo a que passe a ocupar um lugar entre os adultos (KEHL, 2004, p. 86).

A intenção do uso dos diversos relatos e interpretações foi para reafirmar que o “ser social é indissociável do estar”. Assim, compreende-se que há a distinção entre os jovens rurais e os urbanos, os que trabalham, os que se encontram em situação de rua e de risco, os que estudam, apontando para uma realidade nada homogênea, pois nos mostra que o universo dos jovens vai se diversificando de acordo com suas realidades materiais e simbólicas vividas, que mostram diferenças de agrupamento,

²⁵Os Karajá têm dois principais rituais, o Hetohoky e a festa de Aruanã, na região centro-oeste.

de organização, de gênero, raça, etnia, classe social, religiosa e regional (GUIMARÃES, 2007).

Todos os caminhos e as trajetórias percorridas até então vêm com a finalidade de desnaturalizar a categoria jovem e compreendê-la na sua historicidade e espacialidade. Categorias sociais têm muito mais de familiar do que de universal, pois se apresentam de acordo com as normas de nossa cultura, são diferentes maneiras de definir, responsabilidades e papéis sociais, sejam de homens, sejam de mulheres, seja a autoridade conferida aos mais velhos, seja a interpretação dos direitos e responsabilidades dos jovens, cada ponto desses varia de um lugar para outro. “Uma das tarefas da geografia cultural é mostrar como os sistemas de valores se traduzem pelas articulações específicas do social” (CLAVAL, 2007, p. 79).

Sem querer rastrear as diversas formas em que cada sociedade tem constituído sua compreensão do que venha a ser jovem, aqui coube apenas não perder de vista o risco que se corre ao trabalhar na perspectiva do jovem como um contínuo na história. Mas cabe destacar que o contexto atual pode ser denominado como um referente-mundo no qual esses sujeitos nômades transitam numa ordem social e mundial, que muitas vezes se mostra em constante migração. É nesse cenário de redemoinho que vamos acompanhar os caminhos percorridos pelos jovens “modernos” para entender, traçar e se apropriar da sua própria realidade.

2.2 Os jovens e seu protagonismo na sociedade e na cidade moderna

O tempo do sonho ainda não terminou: os compromissos para os quais o adolescente se prepara não são sempre definitivos; reorientações são desejáveis. Permanecem várias possibilidades sobre o sentido da vida. As responsabilidades estão próximas, mas não ainda esmagadoras. A adolescência é um momento difícil, porque é aquele das dúvidas, mas a espera tem tantos charmes que, às vezes, hesita-se em entrar na vida (CLAVAL, 2007, p. 90).

Nas sociedades modernas ocidentais, segundo Levi e Schmitt (1996), as mudanças nos Estados modernos também modificam o papel dos jovens. Ao que parece, se ampliam as bases territoriais das comunidades, fazendo com que os jovens sejam um grupo social cuja solidariedade ultrapassa os limites do povo e do bairro.

As estruturas sociais de referência chegam à escala de conjuntos territoriais mais amplos que as do passado, modificando, com isso, a imagem que os jovens têm de si mesmos, assim como a que a sociedade tem deles.

O Estado moderno é, ou foi, uma instituição fundamental da organização política, econômica e social dos últimos séculos: o Estado é o detentor da modernidade... o Estado como poder – e por vezes como único poder –, é um elemento fundamental na construção do ocidente e na ocidentalização do mundo (FONT, 2006, p. 99).

O período de destaque na chamada experiência moderna é, certamente, a era industrial. É quando o Estado toma para si, de forma voluntária e sistemática, múltiplas dimensões da proteção do indivíduo, entre elas a educação formal. Desse modo, a escola no século XIX se torna instituição obrigatória, saindo da iniciativa aleatória e intermitente da sociedade civil. Nesse momento, a racionalidade moderna se torna também imperativo universal. “Mais do que nunca, a cristalização social das idades da vida se especifica como elemento da consciência moderna” (PERALVA, 2007, p. 16).

O reconhecimento das diferentes faixas etárias ou idades da vida é diverso, pois compreende transformações no âmbito familiar. Há um modelo de família em que ocorre uma distinção entre o espaço privado na família e o mundo exterior, nesses casos há responsabilidade da família com a educação dos filhos; hoje em muitas situações o Estado é corresponsável, dando uma atenção individualizada à criança e ao jovem. Mesmo assim, essa relação (família/estado) certamente não é vivenciada sem tensão.

Os impérios ocidentais no final do século XIX enfrentavam o desafio de lidar com problemas como a crescente urbanização, industrialização e rearmamento – o que apontou para uma maior atenção aos jovens.

Afinal, nas grandes cidades da época, muitas crianças e adolescentes estavam largados à própria sorte. Como reação a essa situação de abandono, se organizaram em “gângues”. Assim, era apresentada uma nova modalidade de juventude, não prevista e de difícil controle para as autoridades da época. Cabe ressaltar, também, o fato de a população das cidades estadunidenses terem triplicado

entre 1888 e 1910, quando 11 milhões de pessoas trocaram o campo pela cidade²⁶ (SAVAGE, 2009).

Esses conflitos se desdobram numa incomunicação familiar e geram, quase sempre, violências cotidianas no seio da própria família. A formação das tribos e dos guetos culturais de diferentes ordens, concretizados também enquanto “turmas”, acompanhando o modelo de gangs penitenciárias, tem seus líderes, os corajosos, os que ditam enredos, normas, gírias e batalhas (CHAVEIRO, 2007, p. 34).

Sanchez-Jankowsk (2007) chama a atenção para o caráter organizacional das “gangles”, pois essas, para ele, dão uma resposta coletiva a uma situação econômica específica que implica pobreza e, muitas vezes, isolamento. Na tentativa de reagir a isso, são elaboradas verdadeiras estratégias de sobrevivência que se aplicam na busca de melhores condições de sobrevivência e também expandir o seu meio ambiente (seu pedaço), através de confronto com outras gangles, polícia ou mesmo a mídia. Essas relações formam um eficiente sistema de intercâmbio que alimenta a própria existência das “gangles”.

Frente ao que estava acontecendo nos Estados Unidos e não muito longe de nós, a problemática se repete.

No final dos anos 1870, Tito Augusto de Matos, chefe da polícia denunciava que [...] é por demais notável o grande número de menores abandonados que, ou não tendo pais vivem sobre si...ou que os tendo, são abandonados como incorrigíveis pelos próprios progenitores...esses menores, assim entregues à ociosidade e a vadiagem, engrossam as malhas de capoeiras e são auxiliares dos ratoneiros que os aproveitam (SCHUELER, 1999, apud GOMES; GOUVEIA, 2008, p. 52).

No Brasil, no final do século XIX, os espaços urbanos eram precários e lugar de trabalho, circulação e sociabilidades se diferenciavam quanto ao pertencimento, tanto racial quanto de gênero. Certamente, as cidades eram excessivamente povoadas por pessoas negras (à vista dos higienistas), tanto por mulheres quanto por homens. Jovens e crianças negras também têm sua presença nas cidades, marcada muitas vezes pelo abandono e estigma do perigo, que servia de alerta às autoridades (GOMES; GOUVEIA, 2008). Não há como ignorar a questão racial e também de gênero, quando o assunto se refere aos jovens e suas trajetórias, seja nos espaços urbanos, seja na zona rural.

²⁶ Esses números são referentes aos Estados Unidos.

Goiânia também tem cenários de conflitos que levam ao surgimento de gangues, seja por sua relação com o modelo de sociedade, seja, também, pela relação de alteridade frente aos pais.

Goiás, nos dias atuais, prevalece para o envolvimento de jovens em situações de risco, estando ou não inseridos em alguma “gangue”, e o índice de morte entre os jovens é alto, considerando, sobretudo, o binômio preto e pobre. Para melhor acompanhar os dados acerca da violência quanto a jovens e adolescentes, foi instituído no Brasil o Índice de Homicídios na Adolescência (IHA), em que é registrada a taxa média de assassinatos para cada mil jovens entre 12 e 18 anos. A princípio, o estudo foi feito apenas em 267 cidades no Brasil, nas quais a população ultrapassa 100 mil habitantes, e sete delas estão em Goiás. Para os estudiosos nessa área, como Flávio Sofiati (2010), quem mais sai prejudicado são os jovens da classe baixa, que têm menos acesso a educação, saúde e emprego, o que os coloca em situação mais vulnerável, aumentando a possibilidade de entrar nessa estatística. Um agravante na situação de risco é a condição racial: “[...] no País, a probabilidade de um jovem negro ser assassinado é 2,6 vezes maior que um jovem branco”, o que demonstra a exposição dos jovens negros à situação de discriminação e violência. Estes são dados apresentados pelo Sindicato da Polícia Civil do Estado de Goiás no ano de 2010 e também encontrados no *site* do Grupo de Pesquisa e Estudos Criminais:

Até 2013, 487 adolescentes entre 12 e 18 anos devem ser assassinados na Região Metropolitana de Goiânia. Números obtidos pela estimativa da Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República (SEDH/PR), em estudo que mede o impacto da violência entre os anos 2007 e 2013. De acordo com o documento, no momento, nomeado de IHA, os jovens negros têm quatro vezes mais chances de serem vítimas de homicídio que os brancos. A proporção sugere que, do total de homicídios na Grande Goiânia, 389 serão negros (MAMEDE, GEPEC, 2010, p. 34).

Os dados acima foram retirados do *site* do Grupo de Estudo e Pesquisa Criminais (www.portalgepec.org.br), ao comentar uma matéria do jornal *Hoje* do dia 9 de dezembro de 2010, com a chamada: “80% dos jovens vítimas de violência serão negros”, matéria surgiu da repercussão do documento produzido e publicado pelo Programa de Redução da Violência Letal, que se destina a apresentar indicadores de monitoramento integrado de vitimização de adolescentes por homicídio. Tais dados apontam a realidade de que a questão racial é um dado fundamental nos estudos socioambientais.

Recorrendo a Kabengele Munanga, fazemos aqui um breve esclarecimento do que entendemos por raça e como isso mexe com a realidade dos jovens:

Podemos observar que o conceito de raça, tal qual como o empregamos hoje, nada tem de biológico. É um conceito carregado de ideologia, pois assim como todas as ideologias, esconde uma coisa não programada: a relação de poder e de dominação (MUNANGA, 2002). Se na cabeça de um geneticista contemporâneo ou de um biólogo molecular a raça não existe, no imaginário e nas representações coletivas de diversas populações contemporâneas existem ainda raças fictícias e outras construídas a partir das diferenças fenotípicas como a cor da pele e outros critérios morfológicos. É a partir dessas raças fictícias ou “raças sociais” que se reproduzem e se mantêm os racismos populares (MUNANGA, 2002, p. 34).

A presença desses diversos tipos de racismo que os jovens acabam sofrendo na pele e na sua trajetória, ao mesmo tempo em que ouvem tantas negações desse racismo baseadas na democracia racial, acabam por minimizar a questão, assim como mascaram a tensão presente na realidade.

O mito da democracia racial anula as diferenças no plano social e biológico, e quando vêm os questionamentos sobre a mesma armadilha: ‘como discriminar alguém que não existe’. A anulação da diferença serve para velar o preconceito. A democracia racial torna invisíveis negros e mestiços (SANTOS, 2007.p 14).

São os índices de violência sofrida pelos jovens que põem em xeque a teoria da democracia racial e a colocam como um mito que tem sido basilar na cultura brasileira. Os dados expostos pelo Mapa da violência, um estudo realizado pelo Instituto Sangari, mostram um amplo quadro de violência por todo o Brasil. Seleccionamos os dados referentes à violência e sua relação com o recorte de raça no estado de Goiás, o material serve para fundamentar melhor o que foi exposto.

Estado	Branços 2002	Branços 2010	Negros 2002	Negros 2010	Aumento da vitimização entre os negros
Goiás	394	359	647	1.353	109%

Quadro 2.1 - Número de homicídios na população total por raça/cor. Goiás 2002/2010
Fonte: http://www.sangari.com/mapadaviolencia/pdf2012/mapa2012_web.pdf

Ao fazer uma leitura dos dados, é possível perceber que o número de mortes de brancos caiu de 394 até 359; no entanto, no que se refere aos negros, os índices

mostram exatamente o contrário: um aumento significativo de 647 para 1.353, o que equivale a um crescimento de 109% do índice de vitimização.

Ocorre que os negros no Brasil vão construindo sua identidade racial em decorrência da relação com os “não negros”, num movimento de exclusão e inferiorização, que acaba sendo comprovado pelo “lugar” ocupado pelos negros no quesito violência. Por outro lado, o movimento de emancipação e independência num reconhecimento da importância das culturas negras tem sido de fundamental importância no que se refere ao reconhecimento do sentimento de comunidade e pertencimento.

O fato de os jovens congadeiros serem, em sua maioria, negros, a questão da violência urbana, dos perigos e dos riscos a que são expostos é algo que preocupa e que pede ações que levem a proteger esses jovens. Já a congada entra nesse momento para dar sustentação e fortalecer o espírito de família, de irmandade e comunidade.

Tanto nos Estados Unidos, como no Brasil, começava a aparecer uma categoria de jovem que queria viver a vida de seu jeito (desafiando regras estabelecidas e criando as próprias) e iria conseguir o que queria, a qualquer custo, como uma nova forma de enfrentar a realidade e de se impor a ela, reflexo das condições e da cidade em que vivia. Segmentos que historicamente vêm sofrendo discriminações por serem pobres e negros, e como foi visto nos dados do IHA, o estigma aumenta quando se trata de jovens, negros e pobres, “destoando” do que se previa para os jovens das elites.

É no início do século XX, nesse turbilhão, que se produzem as primeiras legislações de proteção aos jovens. Já nesse período defendem condições de encarceramento e também tribunais distintos dos adultos; e ainda leis trabalhistas específicas para uma faixa etária situada entre e a infância e maioridade. Essas medidas que focam as classes trabalhadoras partem dos Estados Unidos e depois se estendem por diferentes países (FEIXA, 2006).

Entre os casos de delitos julgados nos Estados Unidos, no final do século XIX, percebeu-se que 45% dos delitos urbanos eram cometidos por jovens do sexo

masculino e 8% pelas mulheres de conduta irregular, que haviam perdido a sua “virtude” (SAVAGE, 2009)²⁷.

Ainda seguindo os dados apresentados no IHA, um índice que chama a atenção é o que revela que a probabilidade de jovens do sexo masculino serem vítimas de homicídio é 12 vezes maior do que jovens do sexo feminino. Mais uma vez põe em pauta a importância da questão do gênero para estudos sobre jovens.

As ações do tribunal não produziram efeito sobre as condições que levavam à delinquência. No entanto, elas produziram uma nova abordagem na leitura das atitudes dos jovens, que levavam muito mais em conta a educação que a natureza do comportamento humano. O pensamento jurídico, na sua vertente mais inovadora, se confrontava com as ideias de Lombroso, ainda forte nas ciências sociais, que influenciou por muito tempo a área criminal (SAVAGE, 2009). Tal discussão pode ser vista na obra *O espetáculo das raças*, de Lília Moritz Schwarcz (1993).

Diante do perigo da expansão da delinquência juvenil e da emergência de uma “classe perigosa”, os criminologistas, a exemplo de Pestalozzi, viam os jovens como uma parcela da população potencialmente delinquente, apenas por serem jovens. A questão que pairava era se os jovens conseguiriam ou não se ajustar ao modelo de vida adulta, uma vez que pareciam ter dificuldades de se adaptar a essa dimensão, o que, de certa maneira, colocava a cultura juvenil se contrapondo à vida adulta e deflagrava uma espécie de demonização das preferências juvenis e a simultânea implantação, por parte dos responsáveis, de medidas que tentavam assegurar a contenção de uma ação delinquente.

Tais medidas diziam respeito ao reconhecimento de nova categoria etária que deveria ser acompanhada muito em função da ideia de período de formação e normatização, como também eram uma forma de minimizar os problemas que por ventura esse período pudesse significar no sentido do difícil controle dos impulsos. É nesse momento que se produzem as primeiras teorias acerca da juventude e da condição humana.

Desse modo, percebe-se que são normais as inquietações e também as agitações presentes nessa fase da vida, o que passou a demandar a formas de

²⁷ Apesar do continente americano ser considerado novo e os Estados Unidos serem considerados por muitos, como uma terra de oportunidades, a condição de mulher jovem se mostrava difícil como no velho mundo.

socialização diferenciada, comuns à própria da idade, quando se prefere uma ação coletiva e um pouco desviante de um curso retilíneo da integração à sociedade adulta.

Destaca-se, ao mesmo tempo, a influência da academia para a vida cotidiana, expressa por meio do primeiro estudo sobre a juventude contemporânea, e que apresenta a adolescência como uma fase de transição, de tormentas e de agitações, correspondente a uma fase crítica vivida sob o domínio dos instintos.

Teorias acadêmicas sobre jovens começavam a serem ressignificadas no senso comum, como sendo a fase em que as tormentas e os instintos precisam ser domados, e também se começava a compreender que esses jovens não agem como adultos, por serem incapazes de conseguir fazê-lo. Cabe ressaltar que essa visão se estendia a educadores, pais e políticos (FEIXA, 2006).

Com o advento da imprensa no século XVI, é importante lembrar, há uma dessacralização do que era produzido na língua escrita²⁸. Foi por isso que se publicou o diário de uma jovem que revela o conflito que ela experimenta entre seus sentimentos e desejos diante da sociedade em que vivia. Essa obra, produzida por uma jovem (por volta de 1870), foi lida principalmente por jovens que, a essa altura, já eram apontados como possíveis consumidores. Além de ser um registro de memória e uma espécie de válvula de escape, o diário servia (se não fosse destruído) também como uma forma de se alcançar a imortalidade. A jovem em questão é Maria Bashkirtseva, de 17 anos, que conseguiu publicar suas angústias e devaneios, inaugurando um diálogo imprevisto com G. Stanley Hall, o psicólogo, educador e autor da maior obra de referência acerca da juventude, *Adolescence*. Hall confessou que a leitura do diário de Bashkirtseva, que chamou de “precioso documento psicológico”, o influenciou para escrever *Adolescence*, obra em dois volumes publicada em 1904 (SAVAGE, 2009).

Hall lembrava que a condição de ser jovem, que ele denominou de “adolescência”, é emocionalmente instável. Essa é a idade da embriaguez espiritual e de quando se experimentam os estados psíquicos mais ardentes e fervorosos

²⁸Não podemos deixar de mencionar o caráter elitista da escrita, que pode ser visto ao longo da história em escala continental, como observa Claval (2007, p. 68): “A escrita é um fator de desigualdade social. O custo do aprendizado e do suporte material do texto limita, por muito tempo, o acesso à “cultura” e à escrita a um número muito restrito de iniciados. Estes retiram dali seu poder: o monopólio sobre a leitura e o comentário dos livros onde estão consignados os textos fundamentais – preceitos religiosos, códigos de leis, receitas mágicas dos curadores, contratos comerciais. Eles podem frear a difusão dessa ciência e reservá-la a uma elite: fonte e meio de hierarquia e de influência social.”. Os jovens de uma maneira geral não estão imunes a essa hierarquia.

(SAVAGE, 2009). Esse era o momento em que as teorias se mostravam comprovadas e, em certa medida, tinham um apelo universal. Como mostram Alpizar e Bernal:

Tanto Hall como Ana Freud, influenciada por este, definiram a adolescência como um fenômeno universal caracterizado por uma série de mudanças físicas e psicológicas, por fenômenos de rebeldia com a família (pais), fenômenos que marcavam a passagem da infância para a vida adulta “normal”, segundo uma conduta heterossexual, para a formação de sua própria família e integração produtiva na sociedade (ALPIZAR; BERNAL, 2003, p. 4).

O mesmo Hall nos convida a pensar, já no início do século XX, quando aponta a cidade como uma vilã na condição inquieta dos jovens. “A vida na cidade moderna, num grau difícil de perceber, é artificial e pouco natural para juventude”. O referido autor afirma que a cidade funcionava como “estufa urbana que amadurece tudo antes do tempo²⁹” (HALL, 2003, apud SAVAGE 2009).

Ainda sobre a cidade, disse Baudelaire: “a forma de uma cidade muda mais depressa, lamentavelmente, que o coração de um mortal” (BAUDELAIRE, s/d, apud, LE GOFF, 1988, p.143) e os jovens com ela.

Benjamin destaca para a figura do *flâneur* que caminha pela cidade, em um caminhar que permite a constituição de uma visão múltipla acerca da cidade, quando é possível apreendê-la por meio da junção da memória com a experiência da vida, ou seja, a vivência que vem registrando dimensões específicas da própria cidade. O olhar ao acaso não se atenta aos detalhes, é uma espécie de olhar naturalizado, quando se olha e muitas vezes não se vê, pois segue o fluxo, produzindo uma sequência de imagens composta pela própria multidão, o que permite uma experiência “coletiva” e fragmentada.

Apesar dos descaminhos possíveis produzidos pela cidade, o que motiva o congadeiro é uma busca por conhecer a cidade e descobri-la e saber de onde e como a cidade de Goiânia se realiza e ainda aprender com ela a crescer. A congada, algumas vezes, é o combustível para esse movimento do jovem pela cidade.

Alguns jovens congadeiros dizem onde andam com a congada por:

²⁹ Carlos(1994), fazendo referência a Bitoun (s/d) nos lembra que a cidade “é a mais completa ação civilizadora” que se realiza ao longo da história num movimento contraditório, ou melhor, uma produção dialética num processo de humanização e desumanização do homem.

[...] Todos os lugares que a Congada vai. Já fui pra Catalão, ao João Vaz.

[...] Vários lugares em Goiânia, como Santa Helena, Peri, Novo Planalto, vamos em todas (as congadas).

Apesar de se tratar de um trajeto mais amplo, que vai não apenas pelo centro da cidade, mas também segue pelos bairros e pelas cidades em que as congadas se realizam, o congadeiro reinventa essa condição na medida em que circula não de maneira isolada e aleatória, mas em grupo, mantendo com isso o espírito de descoberta.

A dinâmica da juventude e a potência da cidade causavam e causam uma preocupação a mais aos responsáveis pelos jovens: o caráter mutável de ambos os irmana nas incertezas e na provisoriedade.

Nas sociedades do passado, a incerteza quanto ao futuro podia ser resultado de eventos aleatórios e incontrolláveis (epidemia, guerra, colapso econômico), mas raramente envolvia a posição de cada um na vida, a qual era determinada pelo nascimento e se tornava previsível pela história da família e o contexto social. Para o adolescente moderno, por outro lado, a relativa incerteza da idade é multiplicada por outros tipos de incerteza que derivam simplesmente dessa ampliação de perspectivas: a disponibilidade de possibilidades sociais, a variedade de cenários nos quais as escolhas podem ser situadas (MELUCCI, 2007, p. 35).

Caráter este pertinente à modernidade, que se alimenta e se produz na multiplicação dos tempos e dos espaços que se apresentam em diferentes modos de vida, dos quais os jovens fazem parte.

Incerteza, mobilidade, transitoriedade, ou seja, o momento da mudança, todos os atributos tradicionais da adolescência como fase de transição, parecem estar presentes bem além dos limites biológicos, para se tornarem conotações culturais de amplo significado que os indivíduos assumem como parte de sua personalidade em muitos estágios da vida (MELUCCI, 2007).

Nos estudos sobre os jovens, vemos que há um debate em torno da diferença entre o uso dos termos adolescência ou juventude. Alguns autores os mostram como sinônimos e outros fazem distinção entre os termos, que são baseados nos elementos de mudanças psicológicas e físicas, ou ainda com momentos significativos vivenciados nesse período, tais como o despertar para a sexualidade, e as escolhas e os projetos de vida (ALPIZAR; BERNAL, 2003).

Contudo, a inquietação parece uma condição inevitável a ambos:

O jovem e, mais que tudo, o adolescente estão no fio da navalha, no centro crucial onde a vida se transforma: usina do tempo. O adolescente carrega consigo um profundo doloroso compromisso com a infância. Por um lado ele quer ficar, permanecer, esquecer-se. E por outro – filho pródigo essencial –, quer partir rasgar horizontes, descobrir o mundo. Dilacerado, o jovem às vezes ataca o que prende para vencer a tentação – o desejo! – de tornar-se prisioneiro. É preciso saber respeitar a agreste rudeza do adolescente que, através dela, afia as asas com as quais haverá de voar. Pois que o voo, o voo é a síntese, o mister essencial onde tudo que é humano se transfigura em liberdade (PELLEGRINO, 2004, p. 64 e 65).

Mesmo na academia, muitas são as áreas com interesse nos jovens: são sociólogos, historiadores, psicólogos, geógrafos, educadores e, ainda, os estudiosos da área jurídica. Há áreas com mais tradição nesses estudos e outras apontando com possibilidades de novas abordagens. Mas todas, em certa medida, se influenciam mutuamente, fazendo necessário conhecer as diferentes formas de entendimento dos jovens para poder definir a abordagem mais adequada a cada área.

Enquanto se discutia na academia como e o que era a juventude, e como se deveria lidar com ela, é no século XX que explodem mais visivelmente, e mais diversificadamente, várias formas de manifestações daqueles que se apresentariam cada vez mais com sua própria cultura, certamente diferente das dos adultos. Assim, vão aparecendo diferentes culturas que podem ser denominadas de juvenis, que são ora produzidas por eles, ora destinadas a eles.

É como aponta Feixa (2006):

Na história do século XX pode ver-se uma sucessão de diferentes gerações de jovens que aparecem no cenário para serem protagonistas na reforma, na revolução, na guerra, na paz, no rock, no amor, nas drogas, na globalização ou na antiglobalização (p. 3).

Na modernidade os jovens tomam corpo e se destacam como elemento significativo, tanto para serem explicados, quanto para serem interpretados, na sociedade. Nessa constituição entram discursos e práticas que são, em certa medida, produzidos ou reproduzidos por várias instituições como o Estado, a Igreja, a Família, os meios de comunicação e outros (ALPIZAR; BERNAL, 2003).

É preciso ainda lembrar que as teorias produzidas sobre jovens levam em consideração a concepção de ser humano, as condições: política, econômica e social

presentes no momento histórico da produção teórica. Isso nos alerta, certamente, para o fato de que qualquer que seja a concepção apresentada acerca do ser jovem, ela estará sempre carregada de subjetividade e intencionalidade, que diz respeito a uma época e lugar.

Os jovens são vistos e também usados como elemento fundamental para o desenvolvimento de várias visões de mundo. Alterações na temporalidade da vida e transformações na estrutura econômica e social causam impacto direta ou indiretamente na condição juvenil.

Os jovens vivem no futuro; o que eles fazem, em vez do que eles possuem, define seu sentido de personalidade. No entanto, os jovens ocasionalmente olham para o passado; podem sentir saudades de seu curto passado e sentirem-se donos das coisas. Na sociedade moderna o adolescente, devido às mudanças rápidas sofridas por seu corpo e mente, pode ter uma fraca ideia de quem é. Às vezes o mundo parece fora do seu controle. A segurança está na rotina, no que o adolescente percebe como infância protegida e nos objetos identificados com uma etapa mais estável de uma época anterior da vida (TUAN, 1983, p. 208 e 209).

Tuan (1983) nos ajuda ainda a pensar que no caso dos jovens congadeiros esse olhar para o passado pode estar vinculado à difícil realidade encontrada nos dias de hoje e à dureza do seu cotidiano, o que de certo modo ajuda na adesão às práticas como a congada, na qual de certa maneira eles assumem as responsabilidades e a rotina da família, na sua grande maioria formada por negros e pobres.

Assim, hoje, falar dos jovens é falar da modernidade, de sociedade de mercado, globalização, da sociedade do conhecimento, das questões afirmativas numa sociedade em que esses atores vão depositando vários tipos de comportamentos e de sentimentos (NOVAES; VANNUCHI, 2006).

É na modernidade que o jovem se apresenta como protagonista. Dayrell (2007) nos mostra que os jovens estão no centro do consumo e também no centro da produção cultural. São jovens que experienciam e até criam novos espaços, novos tempos, novas formas de produção e de formação. Na congada não é diferente, os jovens estão mostrando sua força, sua visão empreendedora e seus novos traçados para solução de antigos problemas.

Os mais velhos têm muita experiência, mas precisam muito, assim..., falo pelo meu terno, ele precisa muito da nossa juventude, da força da gente, da força de vontade da gente, para correr atrás, estar fazendo eventos, angariando dinheiro. Às vezes [para] o aluguel de um ônibus

a gente tem que juntar os jovens do nosso terno [e] fazer uma festa arrecadando dinheiro, só eles não consegue, o terno é o grupo em si. Tanto a influência dos mais velhos, quanto a gente que é jovem (Plínio Carvalho, Terno Vinho e Branco, 20 anos, Vila João Vaz, 2009).

Nesse momento histórico, a cultura tem tido lugar central na produção de práticas e representações, símbolos e rituais nos quais os jovens demarcam territórios e identidades. “A cultura se revela como modo de pensar, sentir e acreditar e não é mais um fator geográfico, mas a base da prática socioespacial” (SEEMANN, 2003, p. 262).

Cada qual se constitui de acordo com as próprias experiências que são vivenciadas em diferentes lugares, como em casa, na igreja, na cidade, nos bairros, nas escolas, e vão produzindo sujeitos diferentes e diferenciados, no seu tempo e espaço, e na condição de jovens que (con)vivem entre as referências de juventude, construídas e herdadas historicamente (GRECO; FONSECA, 2009).

Ser um jovem congadeiro não ocorre de maneira diferente, pois ele vai também constituindo o seu cotidiano e o seu lugar de acordo com sua vivência.

[...] lugar, de acordo com Tuan, pode aflorar em escalas diversas. A casa e o bairro são lugares experienciados diretamente, assim como a cidade, e a nação, estimadas por uma série de elementos simbólicos emocionantes, da identidade, do pertencimento ou da propriedade vividos ou projetados no curso da vida ou pela arte, os esportes ou a educação (MELLO, 2001, p. 91).

Mas é possível encontrar, entre as diversas trajetórias dos jovens, movimentos que em certa medida tentaram conter seus “excessos” na sociedade moderna. Pode-se destacar uma ação emblemática que já se estende por mais de um século e tem se expandido por vários lugares no mundo. São os escoteiros, grupo criado em 1907 e que existe até os dias atuais. Considerado um dos grupos mais bem-sucedidos do século passado, trabalha com a manutenção e o atendimento aos preceitos nacionalistas.

Um dos elementos considerados relevante entre os escoteiros é a vida em grupo, a solidariedade. No entanto, Feixa (2006) alerta que o referido grupo apresenta uma combinação original de patriotismo e culto à adolescência, reafirmado por meio de rituais, festas e eventos para difundir a filosofia do grupo e moldar os jovens. Há autores que relacionam esse culto à adolescência dos escoteiros a uma presentificação da juventude, como uma síndrome de Peter Pan.

O grupo de escoteiros se baseia no respeito às hierarquias e regras. No caso do Brasil, seguiu sem problemas, inclusive durante o regime militar. Afinal o seu uniforme lembra os utilizados pelos militares, com destaque para as calças curtas e pela separação de gêneros (posteriormente seguido pelas bandeirantes). Cabe ressaltar que nesse grupo há uma relação ao mesmo tempo contemplativa e interativa entre os jovens escoteiros e a natureza que, ao que parece, tem muito a ensinar.

Desse modo, também o jovem urbano tem muito que aprender com a vida na natureza; é como realizar um reencontro do que há de melhor no homem, com sua volta à natureza. O ecologicamente correto aparece servindo como uma virtude que pode ser incorporada aos membros do grupo. É comum aos grupos de escoteiros apresentarem como uma das metas de estudo “conhecer a geografia do meu País e sua influência sobre a cultura”. A geografia ajuda em certa medida nesse sentimento de patriotismo.

O exemplo citado serve apenas como emblema dos mais diversos grupos de contenção dos “desvios e perigos”, aos quais os jovens estão expostos no mundo moderno.

A congada, guardadas as devidas diferenças, traz na sua estrutura uma guarda militar que se assemelha à hierarquia da caserna, com direito a soldado, capitão e general, e as meninas chamadas de bandeirinhas. As roupas dos ternos de congo também seguem o modelo de um uniforme com as devidas patentes, que estão expostas em cores e adereços. Certamente, há dentro dos ternos uma releitura do clima de quartel, tanto do ponto de vista estético como do ponto de vista afetivo. A relação e a referência que se estabelecem entre os mais velhos e os mais novos são fundamentais para a realização e continuidade da festa. O terno também é chamado de guarda da rainha e do rei, ou seja, do reinado, que vem para assegurar a trajetória e a entrega da coroa a Nossa Senhora do Rosário.

Corpos disciplinados nos moldes de quartel dentro dos ternos revelam também a ideia de compromisso e rigor, modelo também encontrado no universo escolar tradicional, em que o uniforme também é obrigatório e seu estado de conservação é sinônimo de zelo e responsabilidade, de modo que a identidade do grupo esteja inscrita no próprio corpo do participante.

No terno, o corpo tem uma importância central na devoção, ora como manifestação da alegria, ora pelo sacrifício necessário para desempenhar sua função dentro da festa, quando atende a um extenso roteiro ao longo dos dias de

comemoração. Afinal, o corpo é também veículo de devoção, expresso na entrega inscrita nos votos, nas promessas que às vezes se avizinham ao sacrifício e têm o corpo como receptor das graças.

O jovem congadeiro circula nos universos, tanto do sagrado quanto do profano, entre a tradição e a modernidade. Nesta última é que o jovem mais sofre influência do tempo e do espaço.

Maria Rita Kehl (2004), em texto que apresenta a juventude como sinônimo de cultura, observa que a condição de protagonismo que vemos hoje na condição de ser jovem, é recente. Para trabalhar essa afirmativa, lembra uma crônica de Nelson Rodrigues, na qual ele afirma que o “Brasil de 1920 era uma paisagem de velhos”³⁰, e continua afirmando que “os moços não tinham função nem destino e que a época não suportava a mocidade”. Nessa época, parecia que todos ostentavam ser mais velhos do que de fato eram. Assim, logo se começava a usar bigodes, roupas escuras e guarda-chuva, ou seja, aos 20 anos já se queria demonstrar ter 30 ou 40 e não ter a aparência de um jovem/moço, o que dava também com as jovens.

Uma crônica que descreva a nossa paisagem atual, no sentido de que “a imagem ou a paisagem revela o sujeito, ou traz interpretações desse sujeito”, possivelmente apontará que, nos anos 2000, o Brasil era uma paisagem de jovens.

É o que afirma pesquisa realizada sobre jovens no Brasil e no mundo:

O mundo está mais jovem. O número de pessoas entre 14 e 24 anos nunca foi tão grande no mundo, segundo relatório da Organização das Nações Unidas. São mais de 1 bilhão espalhados pelos cinco continentes. A maior geração de jovens já registrada na história do planeta prepara-se para passar à vida adulta em um mundo cada vez mais desigual e competitivo (BARBER-MADDEN; SANTOS, 2010, p.15).

Além do dado quantitativo, há também o status que a condição juvenil gera na sociedade atual. Todos querem aparentar menos idade do que de fato têm. Ser jovem parece apontar para uma espécie de estar bem, estar pleno, com possibilidade mais ampla de relacionamento e também de comunicação

A relação entre juventude e consumo é algo pautado no modelo de sociedade capitalista, que também fundamenta uma cultura jovem, marcadamente hedonista, que em certa medida atinge a todos os jovens de todas as classes sociais, como

³⁰ Nelson Rodrigues: Só os idiotas respeitam Shakespeare. In: *Óbvio ululante*. Cia. das Letras, 1993, p.157.

afirma Kehl (2004). Mas essa condição de “ser jovem” hoje é, certamente, uma condição historicamente construída e espacialmente localizada.

A característica marcante desse processo é a valorização da juventude, que é associada a valores e a estilos de vida e não propriamente a um grupo etário específico. Mais do que isso, “a promessa da eterna juventude é o mecanismo fundamental da constituição de mercados de consumo”. A importância dos meios de comunicação de massa como veículo de integração cultural e o crescimento do consumo de massa contribuem para essa juvenização (PERALVA, 2007, p. 24).

O despertar da importância dessa condição cresceu possivelmente no pós-guerra e mais fortemente após os anos 1960, quando surgem diversos produtos destinados a essa parcela de consumidores.

Muita insistência sobre os jovens como consumidores – novo e gigantesco mercado que se abria à venda de coca-cola, goma de mascar, balas, discos, roupas, cosméticos, acessórios para carros, carros usados – podia ser transmitida, apesar dos tons de escândalo, ao prazer secreto de ver confirmada a filosofia do consumo que representava a bíblia do bem-estar americano (FONTENELLE, 2002, p. 53).

Apesar de o texto fazer referência aos Estados Unidos, certamente é possível aos que hoje são mais velhos, digo, jovens há mais tempo, se reconhecerem no relato de Nelson Rodrigues ou da descrição na inclusão de sociedade na condição de ser jovem por meio do consumo. Cada qual pode fazer um exercício mental³¹, dos produtos que consumiu ou desejou.

Na sociedade pautada pela indústria cultural, as identificações se constituem por meio das imagens industrializadas. Poucos são aqueles capazes de consumir todos os produtos que se oferecem ao adolescente contemporâneo – mas a *imagem* do adolescente consumidor, difundida pela publicidade e pela televisão, oferece-se à identificação de todas às classes sociais. Assim, a cultura de sensualidade do adolescente, da busca de prazeres e novas “sensações”, do desfrute do corpo, da liberdade, inclui todos os adolescentes... do traficante à patricinha, todos os adolescentes se identificam com o ideal publicitário do(a) jovem hedonista, belo(a), livre e sensual. O que favorece, evidentemente, um aumento exponencial da violência entre os que se sentem incluídos pela via da imagem, mas excluídos da possibilidade de consumo (KEHL, 2004, p. 93).

³¹Segundo Geertz (1996, apud SEEMAN, 1978) o mapa é como uma “teia de significados”. Apresenta uma carga simbólica e concreta. Reflete e reforça valores e crenças culturais das pessoas que o faz.

O jovem congadeiro mesmo que na sua maioria não se enquadre no perfil acima mencionado, também não se encontra totalmente alheio a esses apelos consumistas: não basta ser jovem, é preciso aceitar os apelos da experiência do ser jovem. Desse modo, cabe mencionar este como mais um dos obstáculos a ser enfrentado e superado para um bom desempenho das demandas da congada.

O apelo da cultura jovem se estende às pessoas de todas as idades. Agora, ao contrário do tempo da citada crônica de Nelson Rodrigues, todos gostam de se sentir jovens. Há uma supremacia da cultura jovem frente às outras.

Nesse cenário de devastação das relações interpessoais próprias do modelo capitalista, e seguindo o caráter contraditório próprio da realidade, surge um entendimento do que se chama protagonismo juvenil, que é uma espécie de resposta dos jovens às previsões nefastas que sempre se fazem acerca da sociedade moderna. Pensar e produzir um mundo melhor é possível, mundo no qual eles são participantes e também produtores. Os jovens percebem o potencial transformador que têm nas mãos.

2.3 Das “tribos urbanas” à cultura juvenil

A denominação “tribos urbanas”, como referência aos jovens e suas práticas, não deixa de ser polêmica, como alerta Magnani (1992), para quem seu uso é quase sempre inadequado ou equivocado. Mas o autor compreende que esse termo se encontra mais próximo da metáfora e do que de uma categorização. Afinal, o termo é usado de uma maneira distinta da que foi pensada originalmente, provocando uma transposição do significado original para que fosse aplicado a um novo campo. Entre dos diversos usos possíveis para o termo, Magnani (1992) destaca:

O significado mais geral de *tribo urbana* tem como referente determinada escala que serve para uma tendência oposta ao gigantismo das instituições e do Estado nas sociedades modernas: diante da impessoalidade e anonimato dessas últimas, *tribo* permitiria agrupar os iguais, possibilitando-lhes intensas vivências comuns, o estabelecimento de laços pessoais e lealdade, a criação de códigos de comunicação e comportamento particulares (MAGNANI, 1992, p. 50).

Em 1985 foi comemorado o Ano Internacional da Juventude pela Unesco. A data aparece como um sinal de alerta para as condições nas quais as diversas juventudes estariam vivendo, como desemprego, dependência familiar, e ainda o fortalecimento dos movimentos conhecidos como contracultura. Feixa (2006) afirma que a potencialidade dos jovens para a revolução, vista nas décadas de 1960 e 1970, estava dando lugar ao ceticismo, ao cinismo e ao desencantamento. O referido autor destaca também os *punks* e os *skinheads*, que são grupos muito distintos uns dos outros.

Como resultado das discussões referentes ao Ano Internacional da Juventude, a Unesco publicou documento *A juventude na década de 80*, que desenhava possibilidade de políticas públicas para a juventude, muitas das quais tomaram corpo somente na década seguinte. Em um de seus diagnósticos, o documento aponta: “Do conjunto da sociedade, o grupo dos jovens é o mais vulnerável à repercussão da estagnação econômica, já que é o primeiro a sentir os efeitos das condições da crise” (UNESCO, 2003, apud FEIXA, 2006).

É nesse cenário, e esse período, início da década de 1990, que o estudioso Michel Maffesoli intitulou “tempo das tribos”. O autor se referia aos grupos de jovens que surgiam na cena urbana, também conhecidos como microculturas juvenis, que estavam ora ligadas à cultura de consumo, ora ligadas aos movimentos de contracultura e territorialmente definidos nos espaços urbanos. A ideia de tribos era uma espécie de metáfora aos rituais presentes nessas práticas entre os membros do grupo que o autor denomina “divino social”, pelas hierarquias internas, marcação estilística e pela oposição ao externo (FEIXA, 2006).

A dimensão fragmentada é a tribo – união dos homens pela semelhança – e o lugar – união dos homens pela cooperação na diferença. A grande revolta se dá através do espaço, do lugar, ali onde a tribo descobre que não é isolada, nem pode estar só... O mundo da globalização doente é contrariado no lugar (SANTOS, 1998, p. 36).

Não é à toa que os jovens busquem a “tribo”, o gueto, o lugar que é o mundo da esperança e da possibilidade, mas ao mesmo tempo *o lugar da falsidade e do engodo*. Mas isso é por conta do mundo (SANTOS, 1998).

Já segundo García Canclini (1995):

Os bandos compensam a atomização e a degradação das grandes cidades oferecendo a participação em grupos; diante da perda de

expectativas em relação à escola e à limitação do mercado de trabalho, outras formas de socialização e de acesso aos bens de consumo brindam dezenas de milhares de jovens (p. 78).

Os estudos culturais por meio de uma abordagem sociocultural vão apontando as diversas formas de expressão dos jovens como cultura juvenil e incluem nos seus aportes a questão da diversidade como elemento fundamental para as identidades juvenis, que são resultado de uma construção sociocultural. Também nesse sentido se veicula a ideia de que se transcendem as fronteiras das classes e se apreende uma complexa combinação nos comportamentos juvenis, que implicam a junção de elementos ligados ao poder envolvendo classe, gênero, raça, sexualidade e, ainda, idade (ALPIZAR; BERNAL, 2003). Do mesmo modo, não se pode perder de vista que nessa composição a realidade espacial é fundamental na constituição dessas identidades.

A sociedade capitalista moderna, ou pós-moderna, como querem alguns, engendra uma juventude em busca de identidade.

Viver a juventude não é – como vivia Tarzan – transitar entre a natureza e a cultura, nem tão pouco o como o complexo de Peter Pan –, resistir a se tornar adulto, é se não, experimentar a errância do destino incerto – com o fim das ideologias e o fim da história (FEIXA, 2006, p.12).

Feixa (1999, 2006), que é um dos principais teóricos sobre juventude, trabalha com a denominação “cultura juvenil” para se referir ao que está sendo experienciado e vivido pelos jovens, ao que é expresso coletivamente e que resulta em estilos de vida diferentes, vivenciados nos tempos livres ou ainda em espaços institucionais. De um ponto de vista mais restrito, as culturas juvenis são algo como *microsociedades juvenis*, que existem independentemente das instituições adultas. Apresentam, assim, certa autonomia, quando se instituem espaços e tempos próprios. As culturas defendidas pelos jovens são como bandeiras de luta, com direito à fronteira de defesa, onde tudo é feito de maneira a ser identificado e reconhecido como pertencente a determinado grupo.

O referido autor chama atenção para o fato de usar o termo “cultura”, e não “subcultura”, por entendê-la como algo “completo” e, sobretudo, para se distinguir daqueles que trabalham com o fato de que esses comportamentos dos jovens estão na esfera do desvio. Outro alerta feito é o uso do termo no plural, pois ele acredita assim que revela melhor a heterogeneidade das culturas. A mudança da terminologia

implica a mudança do olhar sobre o problema e “transfere a ênfase da marginalização para a questão de identidade, da aparência para a estratégia, do espetáculo para a vida cotidiana, da delinquência ao ócio e ainda das imagens aos atores” (FEIXA, 1999, p. 1).

As culturas juvenis, nas quais os jovens criam seus próprios rituais e apresentam suas próprias regras, são as mais diversas. Seja lá qual for o continente, o país, a região, o estado, a cidade ou o bairro, se apresentará uma diversidade enorme de possibilidades de expressão dos jovens ali presentes.

A cultura juvenil como estratégia traz para a centralidade da discussão o protagonismo juvenil, que vem como resposta à sociedade de consumo. Isso parece inspirado o MEC a expressar em um de seus documentos: “O jovem protagonista é aquele que molda o mundo a cada instante e cria ideias para melhorá-lo – seja na sua casa, na comunidade, na escola, no trabalho – e sua atuação pode atingir grandes proporções” (MEC, 2007).

Como diz o *funk* carioca: *“eu só quero é ser feliz, andar tranquilamente na favela em que nasci, [...] e ter a consciência que o pobre tem seu lugar”*. O lugar pode ser entendido de diversas maneiras, não apenas como espaço onde se mora ou de socialização, mas também espaço de relações afetivas e simbólicas, carregado de sentido. É a produção de espaço físico em espaço social, ou seja, para as ações que, além de socialmente construídas, têm também uma configuração espacial.

As ações realizadas que atendem ao protagonismo juvenil acima mencionado são, muitas vezes, materializadas por meio de projetos de intervenção que trabalham com o resgate da cultura dos adolescentes e com sua valorização como pessoas, sujeitos de direito, portadores de uma rica tradição histórico-cultural. Para isso é necessária a implementação de políticas públicas voltadas para essa população, e a forma que se tem para reivindicá-las é o domínio da comunicação em rede, coisa que em certa medida passa pelo debate da inclusão digital, fundamental para a circulação de informação.

É nessa condição de protagonistas que os jovens da congada aparecem neste trabalho, como aqueles que fazem acontecer e transformam sua realidade por meio das realizações de seus sonhos diante do enfrentamento das dificuldades. Participar do terno de congo possibilita a ampliação do domínio do espaço urbano além do bairro, pois começa a participar de eventos, o que amplia a rede de relacionamento.

Além de fortalecimento dos laços entre os seus participantes, o terno oferece oportunidade de conhecer diferentes lugares por meio de viagens por ele apoiadas. Um dos exemplos é o do jovem congadeiro que, por meio da congada, conheceu lugares dos quais se orgulha de falar. Afinal, são lugares que dificilmente ele conheceria nessa idade se não fosse a congada.

Eu já fui para Salvador, São Paulo, Catalão, Cavalcante e outras cidades (João Vítor Antônio, caixeiro, 19 anos, Vila João Vaz, 2009).

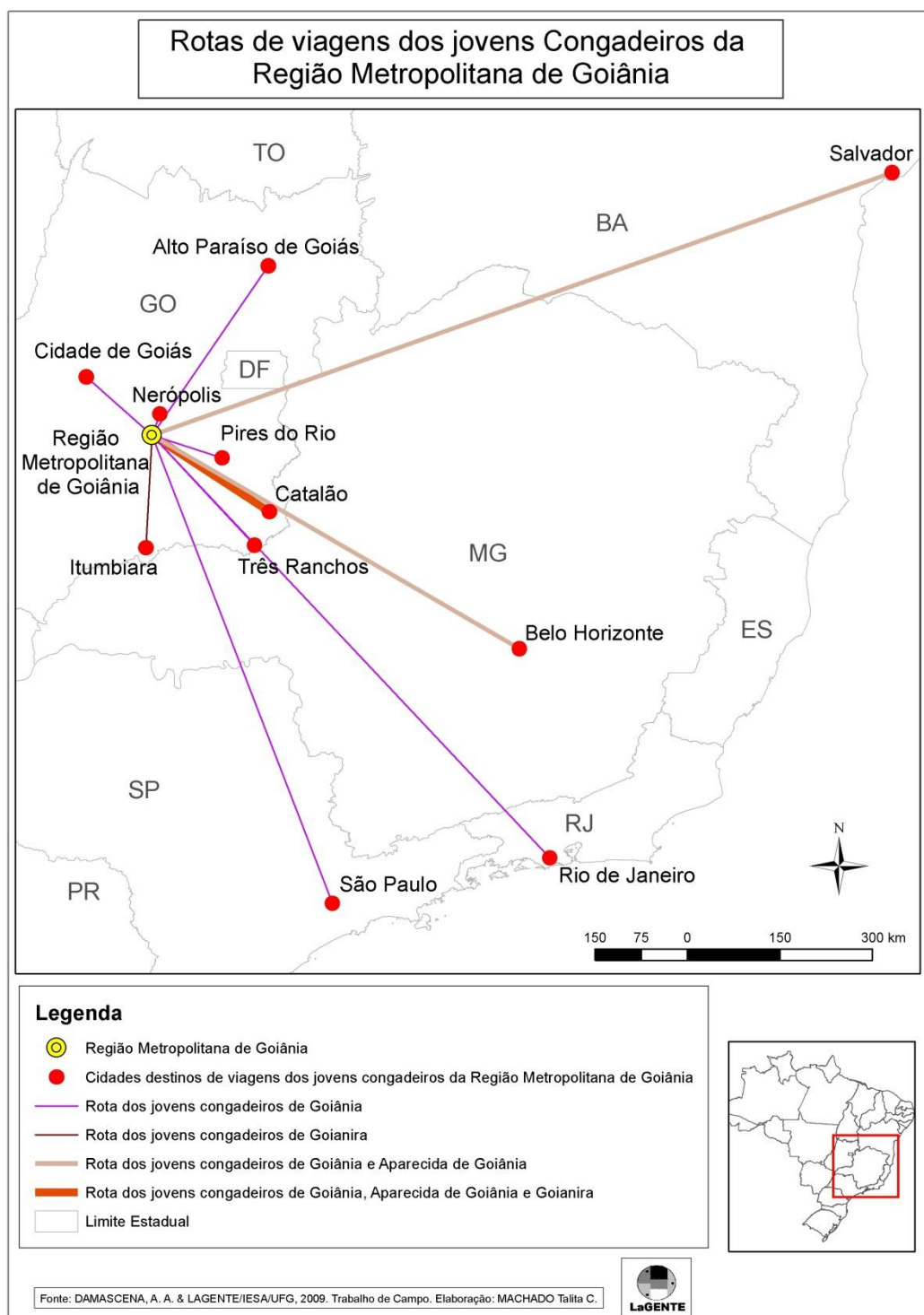
Mais oportunidades têm os jovens que são homens, que fazem parte do batalhão. Já as mulheres têm muito menos oportunidades, tanto em função de serem em número menor, como por, simplesmente, não serem levadas em tais viagens em virtude das funções que desempenham no terno.

Segue um quadro que aponta as trajetórias oportunizadas pela congada aos seus jovens:

Terno	Bairro	Cidade	UF	Cidade	N.
Verde e Preto	Vila João Vaz	Goiânia	BA	Salvador	1
			SP	São Paulo	1
			MG	Belo Horizonte	1
			GO	Catalão	5
			GO	Três Ranchos	5
			GO	Pires do Rio	1
			GO	Nerópolis	1
Catupé Marinheiro	Vila João Vaz	Goiânia	GO	Catalão	2
			SP	São Paulo	1
			BA	Salvador	1
			GO	Três Ranchos	1
			GO	Alto Paraíso	1
Vinho e Branco	Jardim Itaipu	Aparecida de Goiânia	GO	Catalão	3
			BA	Salvador	2
			MG	??	1
Verde e Amarelo		Goianira	GO	Catalão	1
			GO	Itumbiara	1
Rosa e Branco	Vila Santa Helena	Goiânia	GO	Cidade de Goiás	1
13 de Maio	Jardim Liberdade	Goiânia	RJ	Rio de Janeiro	1
			MG	Belo Horizonte	2
			BA	Salvador	1

Quadro 2.2 - Locais para onde os jovens já viajaram com a congada. FONTE: DAMASCENA, A.; LAGENTE, 2010. Trabalho de campo.

Pode-se perceber que diversos são os locais para os quais os jovens viajaram em função da congada. Entre os ternos, o que mais possibilitou essa oportunidade aos seus membros foi o Verde e Preto, possivelmente pelo fato de ser um dos mais estruturados da cidade, o que lhe dá uma maior projeção e permite trazer um maior número de jovens para as festas que promove.



Mapa 2.1: Rotas de viagens dos jovens congadeiros da região metropolitana de Goiânia.

Na cidade em que moram, os jovens também costumam ir, ver e frequentar outros bairros, também em função da congada, tendo uma perspectiva do lugar muito particular, pois conhecem espaços, sons e imagens só disponíveis àqueles que participam dos ternos e conhecem o lugar da congada. Isso ajuda a entender o que afirma Claval (2001): “Afimal, os homens e os grupos não vivem os lugares da mesma

maneira nem os percebem do mesmo modo, nem alimentam os mesmos desejos e os mesmos sonhos acerca da cidade e do lugar onde vivem” (CLAVAL, 2001, p. 40).

Claval (2007) lembra que há momentos em que se espera muito dos jovens e que estes devem cuidar de si mesmos e não serem mais dirigidos pelos adultos. É hora de colocar em prática o código de conduta que aprenderam ao longo dos anos ensinados. E deve servir para nortear as escolhas frente aos desafios enfrentados. “O adolescente prepara-se para a ação”, afirma Claval (2007, p. 22).

São os enfrentamentos vivenciados pelos jovens na cidade que se pretende entender no ponto seguinte.

2.4 A juventude como categoria para entender a realidade do espaço urbano

Na dinâmica do espaço urbano, os adultos muitas vezes sofrem os impactos da vida urbana e de uma ideia de sociedade que se decompõe. Por outro lado, o jovem cresce nessa dinâmica de viver num mundo que se reinventa a todo minuto, “cujas formas de inteligibilidade ele ajuda a construir” (SPOSITO, 2007, p. 44). Buscar esse mundo novo, possivelmente, contribui na compreensão dos jovens e dessa sociedade em plena mutação. A cidade no seu espaço urbano é um ambiente privilegiado no desenvolvimento dessas mudanças.

As trajetórias percorridas e desenhadas pelos jovens no seu circular pela cidade não ocorrem aleatoriamente, são certamente resultado das várias escolhas feitas durante seu dia, de acordo com suas estratégias, seu pertencimento.

Os jovens na cidade percorrem caminhos em grande parte determinados por sua origem social, pelos modelos de gênero que herdaram, pelos valores familiares e por suas origens étnicas e raciais. Não são passivos, desenvolvem estratégias, recusam, inventam e tentam superar alguns limites. Reconhecer e trabalhar teoricamente essa diversidade constituem, sem dúvida, desafios (SPOSITO, 2002, apud GUIMARÃES, 2007, p. 9).

Carrano (2003) também menciona a importância do caráter relacional da constituição do jovem e a sua circularidade: suas relações intergeracionais (ambiente familiar), entre os seus pares (jovens de mesma idade) e na própria cidade ajudam na composição de “uma” identidade flutuante. O espaço que é experienciado por esses

jovens é vivido, no caso da cidade, por meio de uma relação dinâmica, seja por apropriação, interpretação ou ainda por intervenção.

Apropriação da cidade pelos jovens ocorre como uma forma de uso dos espaços ou dos equipamentos disponíveis utilizados de acordo com as necessidades seguindo os percursos traçados, estabelecendo ali situações de trocas ou de conflitos (MAGNANI, 2007).

A ideia de intervenção está mais ligada às práticas artísticas públicas ou ambientais, inscritas nos muros e paredes dos grandes centros urbanos, que implicam uma ação de requalificação ou reabilitação dos espaços, seja de forma funcional ou simbólica, como os grafites, desenhos, estênceis, entre outros. Assim, esses lugares são um misto ou um ponto de encontro entre o indivíduo e o mundo; no caso da cidade, a mobilidade e os encontros são virtudes.

Desse modo, a relação do jovem com a cidade é repleta de possibilidades que também podem apontar para territorialidades fluidas, que ele aprende a traçar por meio da própria cidade, sendo que os dois, jovem e cidade, são “sujeitos” de conhecimento e de ação.

Trata-se de interrogar os homens sobre a experiência que tem daquilo que os envolve, sobre o sentido que dão à sua vida e sobre maneira pela qual modelam os ambientes e desenham as paisagens para neles afirmar sua personalidade, suas convicções e suas esperanças (CLAVAL, 2001, p. 34).

Os jovens possuem sua própria forma de apropriação e de interpretação dos espaços. Um dos fatores fundamentais da cultura juvenil é o lugar, que implica questões de classe, de etnia e de gênero. É possível, em alguns casos, o território ser mais marcante que os aspectos acima citados. Às vezes os bairros apresentam moradores de várias classes sociais ou sua população pertence a diversas etnias. A socialização que esses jovens podem imprimir durante a sua “circularidade” acompanha e segue um movimento eminentemente urbano. Muitas vezes a cultura desses jovens ultrapassa as fronteiras do rural/urbano. Como aponta Feixa:

Isso significa que se tem o mesmo tipo de grupo num vilarejo, numa cidade pequena ou numa metrópole. Não que ser Punk signifique a mesma coisa em cada um desses lugares. O importante é, nesse caso, analisar os comportamentos que estabelecem correlações entre o local, o nacional e internacional (FEIXA, 1999, p. 11).

Esse mesmo autor nos sugere que o surgimento da juventude como categoria tem se traduzido em uma redefinição tanto da cidade, como do espaço, assim como do tempo. A memória das práticas dos jovens exalta alguns lugares físicos, como uma esquina ou uma região da cidade. Dessa maneira, a ação dos jovens serve para ressignificar lugares urbanos esquecidos ou marginais³².

A palavra liberdade, sem dúvida, aparecia sempre, povoando assim a mente dos jovens negros, bem como de outras minorias. Livres e orgulhosos para serem o que queriam ser. Livres para se divertirem a sua maneira, na rua, nos bailes. As *festas em praça pública ou em edifícios abandonados* reuniam em torno de 500 pessoas. Em setembro de 76, num local chamado The Audubon, Grandmaster Flash, se organizou um baile para 3 mil pessoas (GARCIA, 2007, p. 66).

Conhecer essa “memória”, e os saberes produzidos pelos jovens, é dotar de sentido, humanizar, ruas e praças, de usos muitas vezes não imagináveis. Ações que muitas vezes são de recuperação de espaços esquecidos ou “invisíveis”, até serem pichados ou grafitados.

Os jovens protagonistas de suas histórias e de suas trajetórias criam territórios próprios, apropriando-se de espaços urbanos nos quais deixam sua marca, seja uma rua, uma casa, uma parede, uma esquina, um cemitério, um baile, um estabelecimento comercial, etc.

Olhar a cidade, passear por ela, perceber seus monumentos, seus símbolos, sua oferta de lazer, ter acesso a ela, frequentar os shoppings, as casas gastronômicas, os cinemas e teatros etc., dependem das condições sociais, enfim, necessita-se que se estabeleça uma constelação de relacionamentos simbólicos com o espaço. E isso depende do lugar social dos indivíduos no lugar espacial da cidade (CHAVEIRO, 2007, p. 59).

Além dos itens trabalho e estudo, o importante dado que pode nos informar sobre como os jovens circulam pela cidade é por meio do lazer.

Os lazeres são vividos pelos jovens como uma oportunidade de afrouxamento ou suspensão das tensões impostas pelos processos de *regulação moral* e da denominada *educação civilizante*. Nos momentos de lazer os jovens podem encontrar a oportunidade de concentração sobre si próprios e de interação não obrigatória com amigos (CARRANO, 2003, p. 140).

³² Temos um exemplo na música popular brasileira, do denominado grupo de jovens músicos que se encontravam na esquina para conversar, cantar e tocar. O que posteriormente ficou conhecido como Clube da Esquina, que nada mais era que uma calçada na esquina em uma rua na qual alguns moravam.

Como afirma ainda Carrano (2003), três são os elementos que fundamentam o lazer: *sociabilidade, mobilidade e imaginação*.

Esses flancos são basilares para o processo de formação da subjetividade e dos valores e dizem respeito a um determinado tempo e lugar. Estamos falando da sociedade contemporânea e especificamente da cidade de Goiânia. Nesse espaço de tempo, os jovens vão formando uma identidade pessoal e também coletiva.

Tentar vislumbrar a cultura do jovem congadeiro da cidade de Goiânia, entender os circuitos e trajetórias, a paisagem, o mapa do ponto de vista cultural (que traduzem práticas socioespaciais) por eles traçados, será o desafio enfrentado no capítulo seguinte.

CAPÍTULO 3

OS JOVENS E A CIDADE: CRESCENDO E APRENDENDO JUNTOS



3. OS JOVENS E A CIDADE: CRESCENDO E APRENDENDO JUNTOS

O cenário é certamente de fundamental importância para o entendimento do que venha a ser a questão dos jovens congadeiros na cidade de Goiânia. Cabe agora ressaltar a centralidade da própria cidade (cenário, atores e ação) onde ocorrem os deslocamentos desses jovens em particular.

Entender a cidade requer compreender que ela faz parte de diferentes contextos, com múltiplas e complexas relações, resultando ao longo de diversas gerações, formas e maneiras que dizem respeito ao entendimento do ritmo acelerado, distanciando-os a cada dia dos espaços e de tempos que afirmem e características interioranas. A cidade é local para se perder e se recriar de uma ou outra maneira, que lhes permita estar mais apto aos mecanismos exigidos e impostos pelo ritmo urbano, nem que para isso muitas vezes seja preciso abrir mão de crenças e até mesmo virtudes que não cabem no ambiente urbano, o que pode provocar certo sentimento de desenraizamento. O lenitivo pode estar na reinvenção do cotidiano.

3.1 Goiânia: uma ideia de cidade

A cidade sempre foi um bom referencial para a poética, uma vez que produz imagens passíveis das mais diversas interpretações; na sua própria transformação, transforma também a perspectiva da compreensão do lugar de pertencimento dos que a vivenciam. Os jovens que também estão em plena transformação são elementos importantes para o entendimento de um “cenário” como a cidade.

Mesmo uma cidade planejada como Goiânia mostra tensão e contradição que são reafirmadas na dinâmica da vida urbana, que forma uma espécie de mosaico, de continuidades e descontinuidades por ela produzidas.

Goiânia como cidade iniciante, debutante, era onde cabiam os sonhos e os desejos dos que cresciam com ela. Aprendiam a ser modernos e urbanos junto com ela, construindo, além da própria cidade, certa cumplicidade nas descobertas, mesmo que o percurso se apresentasse como um árduo caminho.

Já durante a Primeira Guerra Mundial se despertou na intelectualidade brasileira a necessidade de desenvolver e produzir uma literatura que pautasse a consolidação da nacionalidade. A ideia de nação era fortemente buscada e junto a

isso a autonomia intelectual para pensar a realidade nacional. Dessa forma, o nacionalismo se apoderou da cultura brasileira e se tornou um tema de ponta e até mesmo predominante (PEREIRA, 2002).

Desse modo, o surgimento da ideia de construção de Goiânia está estritamente ligada à construção da nação, ao mesmo tempo em que estabelece uma busca e adesão à ordem urbana como modelo de cultura.

O movimento modernista de 1922 estabeleceu como marco nos caminhos a serem trilhados na cultura nacional. No primeiro momento 1917-1924 – aconteceram as novas propostas, tendo como matéria a luta contra o passadismo, representado pelo provincianismo e pelo regional; e a busca da modernidade se dava através da incorporação do país à *ordem urbana* e industrial, tida como centro irradiador de cultura (PEREIRA, 2002, p. 23).

Muitas vezes, essa cidade aprendiz é vista como um momento rico de aprendizagem e, ao mesmo tempo, é vivenciada com certo saudosismo, pois muitas vezes aparecia como a cidade ideal aquela que ficou para trás.

Os signos se alteram: muitas vezes a mudança do campo para a cidade, e muitos daqueles migrantes que sofreram nessa jornada de sair do campo, ou sair de uma cidade pequena para a cidade grande, não se sentem pertencentes ao novo ambiente, tais “desconfortos” se traduzem na sua cotidianidade. Em grande parte, a representação de cidade ideal não é de imediato, quando se chega a uma cidade grande ou a uma metrópole que lhes “jogam para futuro”. A cidade do passado ou das origens fundamenta a busca do pertencimento no novo cenário.

A cidade é obra a ser associada mais com a obra de arte do que com simples produto material. Se há uma produção da cidade, e das relações sociais na cidade, é uma produção e reprodução dos seres humanos por seres humanos, mais que uma produção de objetos. A cidade tem história; ela é a obra de uma história, isto é, de pessoas e de grupos bem determinados que realizam essa obra nas condições históricas disponíveis (LEFEBVRE, 1991, p. 47).

Reação de defesa às constantes mudanças próprias da cidade grande é o não reconhecimento dos lugares que, com o passar do tempo, só ficam na memória dos que os viveram. O desencantamento com o progresso e, conseqüentemente, com a cidade, diz respeito a todo um processo de “crescimento desordenado” pelo qual passam as cidades que de certa maneira segue uma lógica capitalista em meio ao

aparente caos urbano. Por outro lado inspira várias interpretações e leituras acerca da condição urbana.

O imaginário urbano se revela em diversas linguagens artísticas. A cidade, as ruas, as casas, são povoadas também de subjetividades (GUATTARI, 1992). Assim, a cidade é feita dos mais diversos materiais e olhares. No entanto, a arquitetura é fundamental para a composição da imagem que se tem da cidade, enquanto a linguagem do imaginário multiplica-se à medida que se pensa sobre ela. “A oratória carrega afetividade, aos significados se agrega emoção”, dizem Vidal e Souza (2002, p. 98).

Como pode ser visto por meio da escolha do próprio nome da cidade de Goiânia, que foi motivo de discussão e também uma “ação midiática” na medida em que foi realizado um concurso por meio do jornal goiano *O social*, em outubro de 1933 (MELLO, 2006).

Entre os nomes pensados para a nova capital, segundo Márcia Mello (2006) apareceram também Petrônia e Petrolândia, que remetiam ao idealizador da nova capital Pedro Ludovico Teixeira, goiano e médico, interventor de Getúlio depois da Revolução de 1930 e que, como seu mestre, idealizou uma nação que comportasse as novas tendências econômicas e políticas da época. Para tanto era necessário reinventar o lugar do poder no estado. Como médico, fundamentou cientificamente a necessidade de mudança, por meio do discurso médico higienista em vigor há algum tempo na modernização das cidades.

Como citamos o documento que Rodolfo da Paixão, presidente da Assembleia Estadual, enviou ao Ministério da Justiça, relatando o terrível estado insalubre que a capital se encontrava, pautado muito em função de um “determinismo geográfico” também em voga na época:

A capital de Goiás é, sem dúvida, uma daquelas cidades cujo estado sanitário, dia a dia a pior, reclama as mais prontas e enérgicas providências. Situada em meio a uma bacia, conquanto terreno acidentado, cercada em altos montes que a comprimem em um diminuto âmbito, embaraçando-lhes a regular ventilação, *estreitando-lhes demais o horizonte visual* (PAIXÃO, s/d, apud, MONTEIRO, 1938, grifo nosso).

O discurso de que a antiga capital sofria de um “estreitamento visual”, como mencionado, contribuiu para fundamentar a mudança da capital. A ideia do estreitamento começou no sentido geográfico, e irradiou esse entendimento para

algumas lideranças políticas com destaque para Pedro Ludovico, o qual afirmava que o estreitamento também se estendia às ações políticas e econômicas.

A segunda corrente de nomes sugeridos no referido concurso apontava uma tendência que remetia à história e à mineração, com nomes como Buenópolis e Eldorado. E, por fim, a terceira tendência dos nomes para cidade, dizia respeito à herança indígena como Tupirama e Marataira. Sobre o nome Goiânia, pode se fazer uma leitura de que remete aos índios Goiá (MELLO, 2006), extintos em virtude de sua não submissão aos brancos colonizadores.

Visão poética à parte, o fato é que a cidade foi erguida inspirada na estética do totalitarismo de Vargas³³, que inspirou também uma estátua denominada *Monumento às três raças*, assim descrita por Márcia Mello:

Trata-se de uma escultura que mostra três figuras humanas de bronze – o índio, o branco e o negro –, levantando uma espécie de marco vertical de cimento que representa Goiânia: uma homenagem demagógica à miscigenação das raças no Brasil (MELLO, 2006, p. 147).

A harmonia entre as raças ficou estática como a estátua; e só o branco, oficialmente, tomou conta do resto da cidade, com uma particular exaltação ao bandeirantismo, que não se revela nem um pouco tolerante com as demais etnias. Assim, vemos uma cidade que homenageia o bandeirante Anhanguera em uma das suas principais avenidas, no coração de seu centro econômico e financeiro, a Praça Bandeirante (no cruzamento da Avenida Anhanguera e Goiás). Por outro lado, ainda se pode fazer uma leitura de que os índios estão sendo lembrados por meio dos nomes/palavras que são de origem indígena. Mas no que se refere aos negros, há um silêncio e uma invisibilidade do ponto de vista do poder público, que não ocorrem por acaso. Parece que o negro ficou estático segurando o marco da cidade no monumento das três raças, foi o único que ficou “aprisionado à estátua”, erguendo e segurando a promessa de igualdade e de dias melhores.

Para resistir a essa condição de “esquecidos”, alguns desses negros perceberam, ao aqui chegar, que não se pode vir sozinho, por isso vêm com os irmãos, vêm com sua bandeira de igualdade e de solidariedade, vêm com a irmandade, e assim se recria no novo espaço, da cidade nova, das irmandades do Rosário, numa união que vem fortalecer a sua condição no dia a dia.

³³ Estética do totalitarismo, uma vez que a arquitetura com características de *art déco* ficou como marca do governo Vargas.

A arquitetura de Goiânia atendia inicialmente pelo nome de *art déco*. No que se refere à esfera do poder, se caracteriza pelas linhas mais retas nas quais as fachadas parecem limpas e sóbrias, remetendo a uma monumentalidade sem maiores exageros. É uma visão racionalista de monumentalidade, que aproxima a cidade de Goiânia, hoje de maneira desconfortável, da estética dos governos totalitários que datam de 1930 a 1940 (COELHO, 2002, p. 103).

A cidade se projeta na paisagem como signo da vitória do cultural sobre o natural. Num diálogo entre as linhas retas da arquitetura e as árvores tortas do cerrado.

O fato de a cidade já ser construída com essa característica estética mostra o caráter atualizado dos pensadores da cidade, que recorreram ao que havia de mais moderno em termos de arquitetura, como mostra Mello (2006).

Foi na prestigiada feira mundial denominada Exposition des arts Decoratifs et Industriels Modernes, realizada em Paris no ano de 1925, que o estilo, hoje denominado *déco*, ficou conhecido e, a partir daí, difundiu-se para o mundo, alcançando grande sucesso, principalmente nos Estados Unidos (MELLO, 2006, p. 69).

A mesma autora lembra que já na década de 1930 até 1940 o *art déco* estava em plena expansão, e Goiânia não estava fora desse *boom*. Ela aponta como obras desse estilo o Grande Hotel, o Palácio do Governo e a Secretaria Geral, os dois últimos na Praça Cívica, local onde também se encontra o referido *Monumento às três raças*. E afirma: “O art déco era moderno sem ser modernista, era ousado e inovador, sem provocar rupturas” (MELLO, 2006, p. 80).

O que parece uma boa tradução para a nova capital e as perspectivas de mudança, que se confirmaram ao longo dos anos, a de ser uma cidade jovem, porém conservadora em alguns aspectos.

A ideia da relevância de Goiás para a construção da nação tem ressonância também nos setores mais conservadores, como a Igreja, como mostram as palavras de D. Aquino Correia na missa de Ação de Graças (oração transcrita por Pimenta Netto, por volta de 1969) em louvor da nova capital.

Graças rendidas ao Senhor Deus das Nações. (o sermão diz a todos que) Goiás, todavia, *não é hoje apenas o coração geográfico*, senão, também, o coração vivo da pátria, palpitando aqui, no fluido arcano e divino de entusiasmos, que empolga toda nacionalidade [...] É a alma nacional que hoje sobe, e com ela subimos também nós [...] no mais

generoso dos orfeões, todas as vozes do Brasil (VIDAL E SOUZA, 2002, p. 94. Grifo nosso).

Todo lado sagrado tem em sua outra face, o profano. Desse modo, vale destacar o relato de um dos primeiros carnavais na capital, a descrição do primeiro carro alegórico da festa de Carnaval, que já trazia a relação entre a cidade e os jovens. Num relato de Virgínia Pereira Marques.

O construtor confeccionou peças típicas do estado: uma rosa muito grande representando Goiânia, desabrochando suas pétalas para receber todas as pessoas que migravam. Ao lado da rosa, *colocou uma jovem que representava Goiânia crescendo* (MARQUES, 2000, apud LIMA FILHO; MACHADO, 2007, p.184. Grifo nosso).

São os jovens que nos contam acerca da cidade de Goiânia, e esta sobre eles. Para tanto, é preciso entender um pouco mais a própria concepção de cidade. Além das palavras e das intenções da memória e trajetória da cidade, ainda hoje podemos creditar o codinome de Goiânia, uma cidade jovem e dos jovens, como pertinente, se considerarmos o resultado do censo de 2010 no que se refere à idade de seus habitantes.

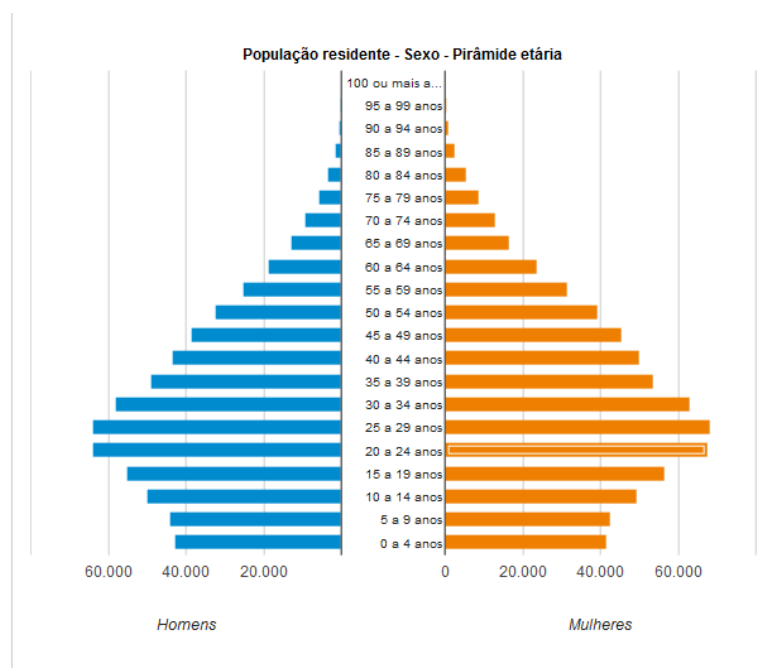


Gráfico 3.1 - População residente em Goiânia por sexo e idade. Fonte: Censo 2010, IBGE.

A faixa mais longa que aparece na imagem piramidal do Gráfico 3.1 corresponde aos jovens da cidade de Goiânia, divididos e expostos em faixas etárias

conforme os números expostos a seguir. Tais dado reafirmam a condição de cidade jovem, pois, de acordo com o censo de 2010, os jovens, tanto do gênero masculino quanto do feminino, aparecem em maior número.

Idade	Homens	Mulheres	Jovens
15-19	55.171	56.556	111.727
20-24	64.221	67.610	131.831
15-24	119.392	124.166	243.556

Quadro 3.1 - Quantitativo de jovens na cidade de Goiânia. Fonte: Censo 2010, IBGE.

Será aos jovens goianienses que nos ateremos agora, focando aos poucos naqueles que fizeram da congada uma opção e a cidade de Goiânia um lugar para viver.

3.2 O jovem e a cidade jovem: itinerários educativos

Pensar a cidade é um desafio que se impõe ao conhecimento acadêmico, sobretudo nas disciplinas das ciências humanas. A Geografia, que também tenta responder aos desafios, pois pretende apreender (entre tantas outras) as múltiplas possibilidades dos significados que a cidade tem para cada grupo que a vivencia. Com o intuito de desvendar o urbano, a Geografia escolhe escalas para suas análises e para tornar visíveis as ações dos homens³⁴ em seus territórios e lugares, enquanto a História recorre às temporalidades. As duas, em diálogo contínuo, produzem as suas respectivas compreensões da realidade (BITOUN, 1994).

A cidade é o lugar em que o Mundo se move mais; e os homens também. A copresença ensina aos homens a diferença. Por isso, a cidade é o lugar da educação e da reeducação. Quanto maior a cidade, mais numeroso e significativo o movimento, mais vasta e densa a copresença e também maiores os aprendizados (SANTOS, 1998, p. 83).

A cidade está repleta de signos, sendo ela mesma um deles. Desse modo, é possível compreender que a própria cidade é um texto não verbal, que pode ser interpretado de diversas maneiras. Para descobrir a cidade como linguagem, é necessário acompanhar como ela é usada, ou seja, o estudo das mudanças no urbano é um estudo da memória de como a cidade, ao longo da sua história, fez uso dos seus

³⁴

Homens significando humanidade ou gênero humano, sentido que irá ser usada ao longo do texto.

signos. E hoje é possível entender que cada lugar estudado exerce um diálogo constante entre passado e presente (FERRARA, 1998).

A cidade pode ser como um produto complexo que se apresenta por meio do físico, político e cultural, com grande concentração populacional, com atividades que dizem respeito ao social e ao funcional, como a capacidade de autogoverno, um forte âmbito de identificação simbólica e de participação cívica. Cidade como lugar de encontro e de trocas. Cidade de lugares, repleta de espaços com sentido, e não apenas de fluxos.

Não há como falar da cidade sem pensar na problemática do urbano. Por meio dessa problemática é possível desvendar os sentidos da cidade e, para tanto, Lefebvre nos aponta caminhos que nos fazem pensar sobre o direito à cidade, como lugar possível de morar e viver o cotidiano, como forma de se contrapor à organização dominante da sociedade atual que tende à homogeneização dos seus espaços (CAVALCANTI, 2002, p. 49).

Vários estudiosos, como Lefebvre (1999), Borja (2003), Carlos (1994) e Cavalcanti (2005), entre outros, afirmam que a cidade abarca a aglomeração, o cotidiano e a produção social. Assim, para entender como as questões aparecem no estudo específico da experiência urbana, é preciso entender que a forma (cidade) também é movimento (urbano) (CARLOS, 1994).

No estudo do urbano, numa perspectiva intraurbana, também se faz necessário o diálogo entre as diversas disciplinas do conhecimento, pois se trata de um objeto interdisciplinar, na medida em que se deve considerar as relações sociais, socioespaciais em seu próprio movimento, que dizem respeito à própria dimensão da vida, do modo de vida, das ideias, das lutas e das diversas relações que possam ocorrer, levando sempre em consideração espacialidades como morar, deslocar, encontrar.

Uma cidade educadora, possibilita àquele que nela habita a condição de cidadão, condição aprendida e mantida no cotidiano. Desse modo, o cidadão é consciente das propostas, projetos e ações mais significativas da e para a cidade. Ao acompanhar ou protagonizar mudanças ou permanências, projetam reações e atitudes que vão demarcando a cidade e seus serviços, que ensinam novos valores, conhecimentos e também habilidades em vários âmbitos: sanitário, cultural, social, econômico, urbanístico e vias e mobilidade. A eficiência desses serviços e papéis

implicam o compromisso de ter a educação como meio para se chegar a uma cidade mais viável, mais solidária e feliz (ALDEROQUI; PENCHANSKY, 2002).

Por agora, em Goiânia os serviços não funcionam em sua plenitude. Mesmo assim, é possível compreender as formas de viver a cidade na sua circunstância atual por meio dos congadeiros. Um dos jovens relata sua forma de viver na cidade, e de como essa condição se faz mais viável por ser uma cidade, mas que mesmo assim, ou por isso mesmo, precisa melhorar.

Goiânia é uma cidade que precisa muito melhorar ultimamente, está muito difícil viver nela. O que gosto na cidade é o meio de vida, é fácil arranjar emprego e uns lazer que tem por aí. O lazer que mais gosto é festa automotiva, liga o som dos carros e fica lá ouvindo (Alessandro da Silva, caixeiro, Terno Rosa e Branco, 25 anos, Campinas, 2009).

Mesmo destacando alguns benefícios próprios da cidade, o lazer em Goiânia é precário, uma vez que o jovem Alessandro aponta como o que mais gosta de fazer diz respeito a um hábito que tem crescido entre os jovens urbanos, que apesar de se constituir em algo proibido em muitos estabelecimentos, tem grande adesão tanto entre as classes populares quanto entre as mais abastadas. Cabe ressaltar que essa prática não está necessariamente vinculada a possíveis lazeres e equipamentos que podem ser oferecidos por uma cidade.

Contudo, essa prática de “ouvir som” não é uma prática isolada, tem adesão e força entre alguns goianienses, possivelmente jovens, como pode ser visto na rede mundial de computadores, a internet, pela presença da comunidade dos interessados em som automotivo em Goiânia. Em uma comunidade existente no Orkut, por exemplo, que possui 10.411 membros, pode-se ver a seguinte manifestação:

Aê, essa é a comunidade feita pra quem curte som automotivo em GOIÂNIA! *Pq aki não existe só mato nem roça...* como alguns por ae ainda pensam (comunidade do Orkut acessada em 1º. setembro de 2011, grifo nosso).

Diante da manifestação, é possível perceber a relação estabelecida da prática de quem “curte” o som automotivo e sua autovinculação com a modernidade ou mesmo com o progresso, como uma tentativa de se distanciar da “vocação” agrária e da ideia do vazio (só mato) que chega até a cidade. Essa “curtição” pode refletir a ausência de maiores oportunidades de lazer. E do ponto de vista da urbanidade, é um problema, uma vez que esse “ouvir música” implica geralmente altos decibéis, socializando (ou impondo) as preferências individuais.

Vivenciar a cidade é poder entender e também utilizar suas diferentes escalas, próximo e longe, parte e todo, centro e periferia. Na cidade se revelam verdadeiros itinerários identitários em diferentes dimensões, como os bairros onde ocorrem as congadas e os outros lugares da cidade.

Para melhor entender a cidade em que se vive, não é necessário ir até o Interior ou andar por suas ruas antigas cidades para perceber que nomes como Rua do Curtume ou Rua dos Tamoios estão diretamente relacionados a atividades laborais de pessoas que possivelmente ocupavam aquele local. Cada ação tem um fundo espacial onde se esboçam grupos sociais e econômicos. Mesmo nas cidades ou nos bairros é possível distinguir, por ocupação dos que ali vivem ou pelo poder aquisitivo, quem preferencialmente ocupa aquele lugar. Desse modo, é possível perceber nuances das condições objetivas, ou seja, não há nenhuma paisagem urbana na qual essa ou aquela classe social, que pode também ser tomada apenas como um grupo, não tenha deixado sua marca (HALBWACHS, 2006).

No que se refere a Goiânia, ao longo de sua trajetória histórica, a conquista da condição urbana passou por um importante processo de conhecimento geográfico para ocupação dos “espaços vazios”. Em nome da consolidação da nação e da necessidade de modernização, era o controle político seguido da extensão da brasilidade pela expansão física do governo federal, com a união dos estados. A nova capital capitaneava a ideia de que seria construída totalmente baseada num planejamento técnico. Para tanto, o “conhecimento geográfico” era de fundamental importância, como nos sugere o texto a seguir:

A proeminência do saber geográfico como linguagem do poder nesse período é confirmada pela profusão de encontros, palestras e exposições de informações sobre o espaço brasileiro durante as festividades do batismo cultural de Goiânia [...] *Dominar a geografia nacional é missão que define a nacionalidade* (VIDAL E SOUZA, 2002, p. 96. Grifo nosso).

Goiânia realmente aparecia como promessa até mesmo para um especialista em Geografia. Em Márcia Mello (2006) podemos ver os comentários do secretário-geral do Conselho Nacional e diretor do Serviço de Geografia e Estatística Fisiográfica, Cristóvão Leite de Castro, em palestra no Rio de Janeiro, no ano de 1942:

A mim coube a ventura maior, a de ver Goiânia. Acabo de visitá-la, podendo, pois, vos prestar um depoimento vivo. *Goiânia surpreende e educa*. Goiânia é uma afirmação e uma lição. Viaja-se por meio de

extensa vegetação [...] só de verdes, encontra-se um núcleo urbano, moderno, planejado, cheio de habitações, de movimento e de vida, em que *se respira a ânsia do progresso* (LEITE DE CASTRO, 1942, apud MELLO, 2006, p. 82. Grifo nosso).

Na cidade de Goiânia as ruas são identificadas por números. Quando isso não ocorre, a identificação é feita com a natureza. Duas de suas principais avenidas têm o nome dos principais rios (Tocantins e Araguaia). Uma exceção é feita para o grande alçoz das populações indígenas, o bandeirante Anhangüera, que dá nome a uma das principais avenidas da cidade, o que mostra uma clara opção pelo vencedor, ou pelo desenvolvimento a qualquer custo.

A opção pela identificação das ruas com números e não com nomes de pessoas ilustres denota uma adesão à racionalidade técnica e que implicou o seu distanciamento de tradições e a criação de uma nova cultura.

Mas essa prática é mais encontrada no Centro da cidade, na parte planejada, do que nos bairros da periferia, quase nunca planejados.





Associação de Moradores do Residencial Itamaracá

Figura 3.1 - Localização da congada - Residencial Itamaracá. Fonte: LAGENTE, 2010. Elaboração: COSTA, K.

Na Vila Mutirão, setor que quase se funde com o Bairro Jardim Liberdade, onde está situada a Irmandade 13 de maio, a principal via de acesso ao bairro é denominada Avenida do Povo e, como em muitos outros bairros da periferia, as demais ruas são “nomeadas” por letras: Rua VM -A, VM- J, VM –P, e assim por diante. A família responsável por um dos ternos se instalou nesse bairro da região Noroeste da cidade por volta de 1993. Com integrantes residindo em casas alugadas, outros em áreas de ocupação, o grupo, por muito tempo, tentou manter a festa do Rosário e a congada nos setores Santa Helena e Campinas. Em 2008 realizou pela primeira vez a festa entre o Jardim Liberdade e a Vila Mutirão. Em 2009 a celebração foi realizada no Setor Residencial Itamaracá, possivelmente pelas condições da sede da Associação dos Moradores, mais ampla e melhor estruturada, sendo o local da festa até o presente momento.



Igreja da Vila João Vaz



Terreno da Irmandade

Figura 3.2 -Localização da congada Vila João Vaz. Fonte: LAGENTE, 2010. Elaboração: COSTA, K.

No caso da Vila João Vaz³⁵, onde se encontram localizados dois dos ternos de congo, o Verde e Preto e o Catupé Marinheiro, as ruas têm nomes de estados e de

³⁵ A Vila João Vaz está localizada na região Noroeste de Goiânia, desde a década de 1960, momento de expansão urbana da capital, no bojo da construção de Brasília. Desde o início da formação do bairro, já havia ali dançadores de congada. O bairro tem pouco mais 7 mil habitantes, sendo mais de 60% afrodescendentes, é o que nos informa documento do Projeto Tecendo a Vida da Comunidade de Nossa Senhora do Rosário. Esse projeto é uma iniciativa

suas capitais: Amapá, Cuiabá, Florianópolis, Manaus, Aracaju, Recife entre outros; o que pode ser entendido como uma homenagem aos demais estados, ou como um espaço de integração entre os estados, alguns dos com filhos moradores no bairro. As celebrações em homenagem à santa ocorrem em espacialidades próprias, como a Igreja Nossa Senhora do Rosário, e no terreno da irmandade.

Para exemplificar, segue uma breve descrição de um dos trajetos da congada pela Vila João Vaz:

O terno “girou” na encruzilhada da esquina entre as ruas Vitória e Curitiba. Entramos na rua Amapá e contornamos a igreja, passando pela Avenida Perimetral ao som do terno e dos caminhões. (RATTS, 2011, p. s/n).

Também é possível encontrar nos logradouros alguns nomes próprios, como Avenida Raposo Tavares (“o Velho”, bandeirante), Rua Lino Coutinho (líder de oposição ao Imperador no período do I Reinado), personagens ilustres da “classe dominante”.

Nos ensaios, como nos dias de festa, o roteiro de visitas realizadas nas casas dos moradores do bairro feito pelos ternos de congo atende sempre à demanda dos fiéis, que querem agradecer algum pedido alcançado ou louvar a santa.

Em escala global, a sociedade moderna tem se apresentado cada vez mais complexa, individualizada, mas também multicultural. As cidades têm sob sua responsabilidade a maior parte da população mundial, com grupos presentes nos espaços urbanos que se definem e funcionam cada vez mais sob critérios múltiplos, com os quais a ideia de autonomia também se apresenta multiplicada. O comportamento urbano tem se diversificado e as demandas também.

O processo de sua metropolização alicerçou-se nas seguintes condições: cidade terciária, fonte catalisadora de um processo migratório interno ao Estado de Goiás, dada a pujança social da modernização da agricultura nas suas áreas de cerrado e fonte de atração migratória de sujeitos expropriados das regiões norte e nordeste, num contexto de mudança da economia nacional e mundial, a cidade apresenta – de 80 até os nossos dias – passos comprobatórios de uma travessia: o seu espaço apresenta, hoje, mudança. Goiânia não é mais uma metrópole de um Estado e de uma região agrários, mas a expressão urbana de um estado e de uma região urbanizados (CHAVEIRO, 2007, p. 17).

No entanto, há um modelo de cidade que é muito difícil de fugir, que é a cidade possível diante do modelo econômico hegemônico do qual fazemos parte.

Esquemáticamente, poderíamos sintetizar como uma cidade tendencialmente *dualizada*: ocupação econômica e financeira do centro e densidade social e cultural das periferias! Ainda num registro um tanto cínico, poderíamos admitir que a cidade havia se deslocado para seu exterior..., mas basta um olhar de relance para essas mesmas situações periféricas ..., para nos certificarmos que *a cidade não mora ali!* (FERREIRA, 2000, p. 66. Grifo nosso).

Embora a cidade concentre grandes bolsões de pobreza é nela que estão as diversas possibilidades que a vida moderna pode oferecer de transformação, maiores oportunidades de trabalho e melhores condições de vida. Com isso, boa parte da população imprime seu ritmo de mudança em busca de melhores *oportunidades*, de emprego ou educação, o que aumentam significativamente as possibilidades de redes sociais, de troca de informações de diferentes visões de mundo e, ainda, de intersecção de culturas.

Em busca de promessas, há um verdadeiro êxodo rural que acaba desequilibrando o desempenho e o desenvolvimento da vida daqueles que trocam o interior pela capital, mas essas pessoas buscam a cidade como possibilidade, mesmo sendo Goiás um estado com uma economia fortemente agrícola, ou melhor, agropecuária. Como Santos (1997) já se àquele que deixa o campo pela cidade, “esse homem vai reaprender o que nunca lhe foi ensinado, e pouco a pouco vai substituindo a sua ignorância do entorno por um conhecimento ainda que fragmentado” (SANTOS, 1997, p. 265).

As várias interpretações acerca da cidade de Goiânia apontam para seu compromisso com o moderno, com o novo (CHAUL, 1998). Talvez esse tenha sido um dos motivos para a vinda dos fundadores e participantes da congada para a cidade, ou seja, a promessa de bem-estar e a forte carga de aproximação entre a definição de progresso e a de desenvolvimento. A crença na possibilidade de uma cidade nova, nova pela idade, nova como mais um porto de esperança para aqueles que chegam em busca de melhores condições de vida, e de escapar de situações de desconforto nas quais vivia. Esse pensamento nos remete ao sentimento de não pertencimento dos negros, como foi detectado por Carlos Rodrigues Brandão (1977) em seu trabalho sobre a cidade de Goiás, trabalho e identidade étnica. Isso pode ter impulsionado muitos goianos do Interior, entre eles alguns negros, a se sentirem

atraídos pelo clima de pioneirismo e inovação, tão decantados (ao longo dos anos) pelo discurso de criação de uma nova capital, um local de muitas oportunidades.

As categorias de tempo e suas combinações são indispensáveis para explicar a sociedade atual. Para definir o seu próprio modo de vida dentro dela, o trabalhador negro emprega um discurso em que se alteram a permanência em lugares onde provisoriamente “se vive e trabalha” e entre um e outro desses lugares... Entre os trabalhadores negros nascidos na região ou migrados para ela, as falas de apego e permanência são substituídas pelos opostos: desapego e deslocamento (BRANDÃO, 1977, p. 116).

Esse “desapego” pode dizer respeito às dificuldades encontradas e à sensação de não se sentir aceito, acolhido, numa cidade já estabelecida, como é o caso da cidade de Goiás. Já em Goiânia, pode haver a sensação de se estar crescendo com ela, o conforto no compartilhado título de pioneiro, que ajudam a constituir a própria imagem frente à realidade atual.

A condição urbana é um fato evidente em todo o estado de Goiás, na medida em que há uma crescente procura pelas cidades, em virtude do desenvolvimento econômico. Uma vez que uma das consequências da transformação socioespacial é o intenso fluxo migratório.

Comunidades caracteristicamente rurais chegam trazendo seus modos de vida, seus hábitos, tradições e crenças para a cidade, movimentos de mudanças e de trocas, onde acordos são firmados tacitamente, resultado do confronto diário entre local e global.

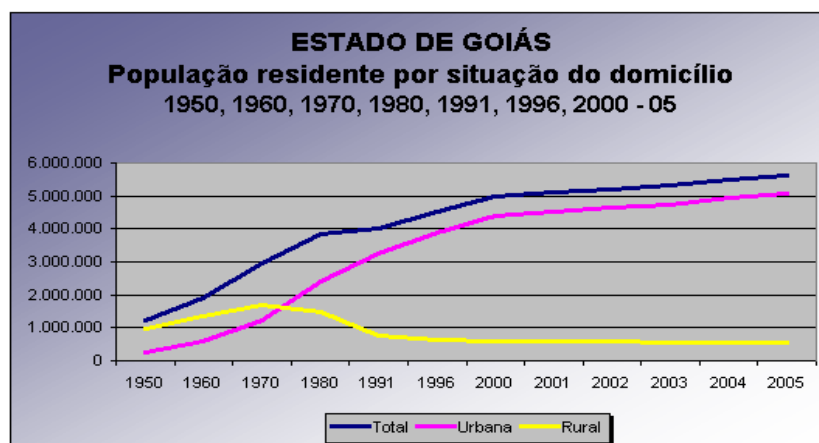


Gráfico 3.2 - População residente por situação do domicílio. Fonte: Seplan/GO, 2011.

Entre o desejo e a realidade se produzem alguns desencontros, que podem ser percebidos em práticas que a modernidade geralmente despreza, o que faz com que algumas pessoas expressem seu sentimento de humanidade nas situações que dizem respeito à sua forma de vida e ao que é vivido (ALMEIDA, 2008).

A cidade grande é um enorme espaço banal, o mais significativo dos lugares. Todos os capitais, todos os trabalhos, todas as técnicas e formas de organização podem aí se instalar, conviver, prosperar. *Nos tempos de hoje, a cidade grande é o espaço onde os fracos podem subsistir* (SANTOS, 1997, p. 256).

Esses migrantes que saíram ou foram expulsos do campo, embora vários grupos possivelmente desejassem permanecer nas suas comunidades rurais, acabam por reproduzir, sobretudo nas periferias da cidade, uma série de práticas culturais trazidas de seus lugares de origem. Desse modo, é na “orla urbana” (DAVIS, 2006) ou na periferia que esses cidadãos se instalam e recebem serviços de segunda classe. No caso de Goiânia, são nesses lugares que navegam (na orla) os mais diversos ternos de congo, a cantar: *“meu irmão, vamos embora, vamos no navio de Nossa Senhora”*.

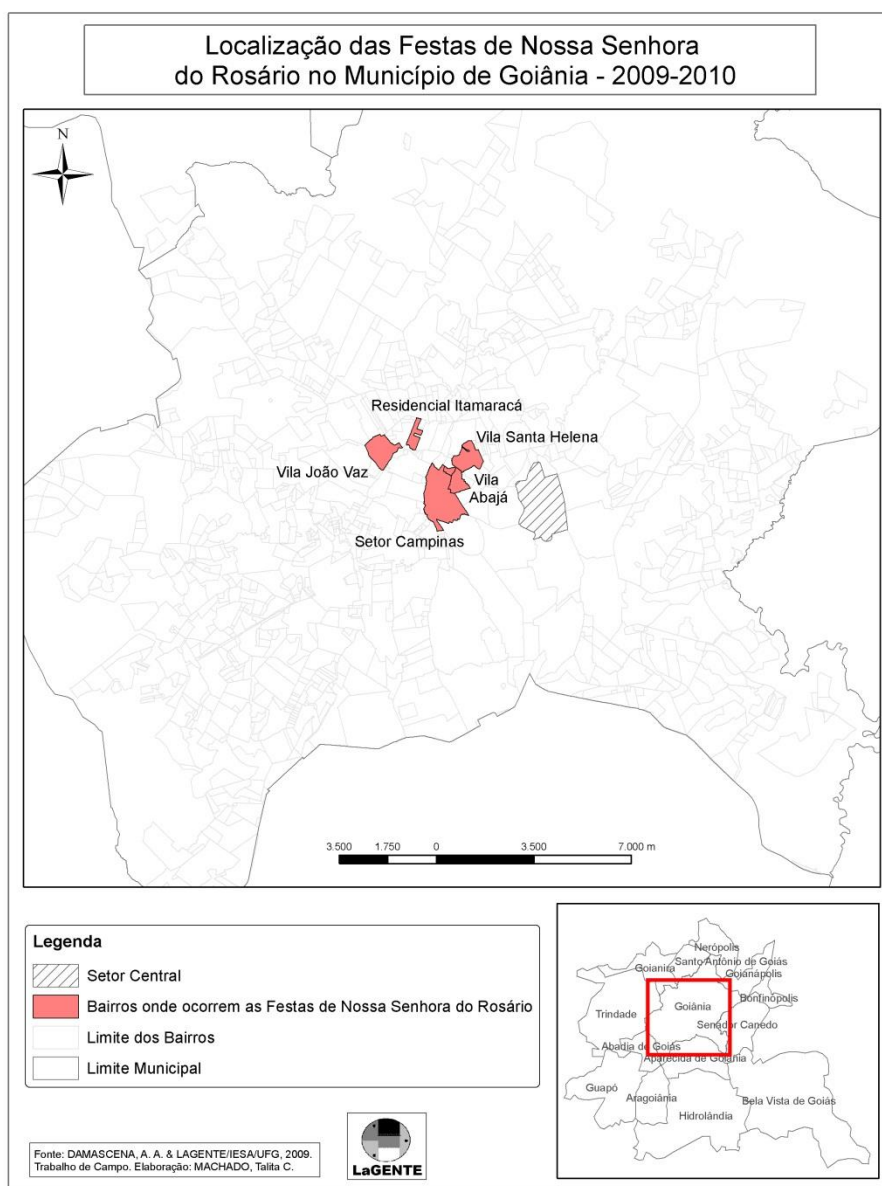
A experiência da migração faz parte da trajetória familiar dos jovens congadeiros, uma vez que estes, na sua maioria, são goianienses.

Relatos de um dos fundadores da congada, em Goiânia, mostram sua circulação entre campo e cidade, o que, conseqüentemente, ajudou a consolidar a própria cidade e a congada.

Eu vim direto de Três Ranchos para Goiânia. Aqui que nós começou se firmar foi aqui. Aí eles formaram um terno aqui, aí nós dançou nesse terno, e eu já como um soldado mesmo, um dançador mesmo, eu entrei como capitão, e aí passou uns dois anos o terno. Aí eles brigaram. Os donos do terno brigaram, aí eles separou, o terno acabou. E aí nós ficamos uns dois anos sem terno de congo. Aí insistiram para formar esse terno que tem hoje, eu mesmo não queria nem ouvir falar em ser capitão. Nossa, morria de medo! Achava que não dava conta... Aí meu pai ele precisava de alguém pra ajudar a ele, e se não fosse eu, os outros irmãos capitão ninguém queria mesmo. Aí eu aceitei. Aí já foi em 73, que foi o ano que nós formamos o terno. Aí eu aceitei, né?, o cargo e comecei a lutar a trabalhar com esse terno, aí... (Senhor Osório Alves, capitão do Terno Verde e Preto, 74 anos, Vila João Vaz, 2010).³⁶

Diversos são os bairros/setores de Goiânia com uma rota que abriga os ternos de congo, reveladores de uma Goiânia cheia de brilhos dos cetins e dos paetês que reluzem ao sol do cerrado urbanizado, mas pouco conhecida, desconhecida ou ainda não reconhecida, que apresenta diferentes atores a construir o espaço com traços de um passado vivido e de uma urbanidade também vivida de forma muito particular que, em certa medida, revelam uma das descontinuidades produzidas pela cidade e pela vida urbana.

Os bairros onde estão localizados os ternos e onde são realizadas as festas de Nossa Senhora do Rosário e as congadas são, em sua grande maioria, habitados pelas classes populares. Parece que, em quase todos, expressões populares como folias de reis, o futebol, o pagode e outras têm espaço garantido.



Mapa 3.1 - Localização das festas de Nossa Senhora do Rosário na cidade de Goiânia.

A capital goiana, hoje no alto dos seus 1,3 milhão de habitantes (segundo o censo de 2010), passa por processos de “metropolização” e “periferização” que tomam para si a região metropolitana que, em virtude da valorização dos bairros, vai se distanciando cada vez mais do Centro, distribuindo desigualdades, segregando e reafirmando a dicotomia espacial entre centro e periferia.

Diferenças que também se revelam nos valores do solo.

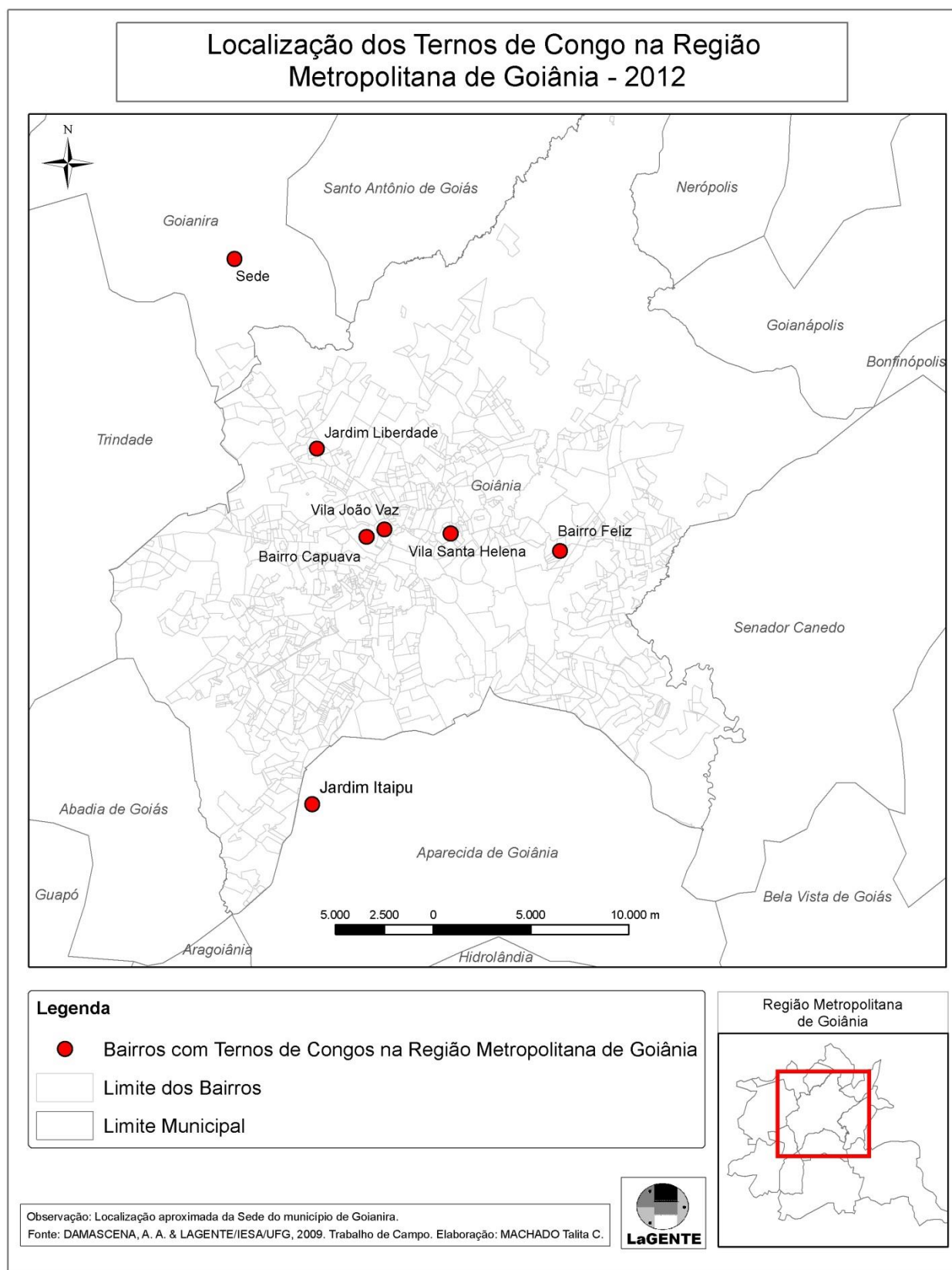
Goiânia, que possui num raio aproximado de 40 km áreas com o absurdo valor de R\$ 5 mil por metro quadrado – em bairros como o Bueno, Marista e o Jardim Goiás – e outras com o módico valor de

aproximadamente R\$ 3 mil para um lote de cerca de 350 m2 (Jornal Diário da Manhã, maio de 2009).

Em função do valor dos lotes e terrenos, e pela condição de migrante pobre, muitos dos congadeiros conseguiram constituir seu patrimônio naqueles bairros mais afastados do Centro da cidade, onde o valor era mais acessível.

Terno	Bairro	Cidade
Verde e Preto	Vila João Vaz	Goiânia
Catupé Marinheiro	Vila João Vaz	Goiânia
Vinho e Branco	Jardim Itaipu	Ap. de Goiânia
Verde Amarelo	Sede	Goianira
Rosa e Branco	Jardim Sta. Helena	Goiânia
Moçambique N. S. do Rosário	Capuava	Goiânia
Moçambique São Benedito	Bairro Feliz	Goiânia
13 de Maio	Jardim Liberdade	Goiânia

Quadro 3.2 – Localização dos ternos na Região Metropolitana de Goiânia. Fonte: DAMASCENA, A.; LAGENTE, 2010. Trabalho de campo.



Mapa 3.2 - Localização dos ternos de congo na região metropolitana de Goiânia

Como pode ser visto, a congada está presente em muitos bairros pela cidade, o que sugere uma circularidade entre as localidades onde ocorre a congada. Também aumentam as chances de se encontrarem cenas e ações que remetam a uma importante junção presente nos centros urbanos, o posicionamento de alguns jovens da periferia exercendo uma prática mais cidadã, com cooperação, etnicidade, espírito de comunidade e amizade que, em certa medida, alicerçam relações do ponto de vista político e do ponto de vista econômico e por vezes têm a congada como pano de fundo para algumas ações.

3.3 O jovem, a cidade e a periferia: luta pela cidadania

Mesmo com a crescente produção cultural que emerge da periferia de Goiânia, que, no caso da congada, exalta a nobreza (com reinado presente no cortejo), a riqueza (traduzida por meio dos brilhos e cetins das vestimentas e nos acessórios) e, ainda, a sacralização de espaços urbanos do cotidiano durante a festa, Davis (2006) nos chama a atenção para os riscos de uma crescente favelização dos espaços urbanos decorrentes da pobreza urbana. Aqui, será utilizada a denominação “periferia”, proposta por Lana Cavalcanti (2008, p. 38), para quem a escolha do termo se deve por ele ser mais abrangente e usual e por ela entender que se “trata de uma periferia social e não apenas espacial”. Também é dela o trecho a seguir:

Sabendo que, apesar da terrível pobreza material à qual as pessoas da periferia são submetidas, que implica moradias informais, consumos informais, que fazem parte de uma economia informal, há, mesmo assim, formas de resistência e superação que devem ser observadas e reconhecidas como soluções possíveis aos graves problemas que ali são enfrentados e que traduzem em novas e possíveis formas de viver nas cidades (CAVALCANTI, 2008, p. 40).

Por vezes no “bairro a solidariedade é outra, a ética é outra. Reporta-se muito ao lugar que ficou para trás” (MARTINS, 2001, p. 29). Possivelmente, a cultura que dali emerge apresenta elementos da memória que se fazem presentes, mesmo no espaço urbano, e carregam as especificidades que ali se apresentam.

Nos bairros populares das metrópoles capitalistas são os moradores os verdadeiros agentes de transformação do espaço. Eles articulam-se em “rede”, de acordo com o tema em foco. Temos que diferenciar, por exemplo, os tópicos específicos dos jovens, das mulheres

casadas, dos homens... etc, em cada lugar concreto, e também diferenciar os tópicos das etnias, nas diversas formas em que podem se apresentar suas culturas e subculturas (VILLASANTE, 2001, apud SERPA, 2007, p. 85).

O que pode ser percebido nas próprias trajetórias dos jovens congadeiros é a constituição de lugares que dizem respeito a uma territorialidade em Goiânia. Pensando o território como o espaço apropriado por “um ator sintagmático” (ator que realiza um programa) em diferentes níveis, ou seja, por grupos, etnias, religiões, nações, que não se reduz à terra ocupada e abrange o espaço apropriado pelo grupo (RATTS, 1996). Muitas vezes uma apropriação sentimental, como pode ser observada no depoimento de uma jovem congadeira quando indagado sobre a cidade de Goiânia:

Goiânia para mim é parte de minha vida, é uma cidade onde criei várias histórias e ainda crio, é um lugar onde tem várias culturas e eu me vejo dentro delas e eu até participo. Goiânia é muito importante para mim (Alessandra Walesca dos Santos Oliveira, Terno 13 de Maio, Vila João Vaz, 2010).

Olhar a cidade como um problema e como um objeto de reflexão nos ajuda a pensar como os negros que chegaram em Goiânia se reterritorializaram e reconstruíram as práticas culturais que por eles foram trazidas. Pode ser visto na tabela a seguir o número de pessoas que habitavam em Goiânia, ao longo dos anos e que declararam seu pertencimento racial.

Ano	1940	1950	1980	1991	2000	2010
Brancos	86,43	60,4	53,05	55,19	57,26	48,0
Pretos	9,78	5,81	3,31	2,39	3,77	5,7
Pardos	3,34	33,35	43,04	42,07	37,66	44,5
Amarelos	0,04	0,36	0,23	0,17	0,31	1,7
Indígenas				0,03	0,26	
Não declarados	0,4	0,08	0,38	0,15	0,72	

Quadro 3.3: Censos Demográficos (1940-2010) - Goiânia – Item: Cor; Fonte: Censos demográficos, IBGE³⁷

Pelos dados apresentados, é possível perceber um pequeno e contínuo aumento da população de pretos e pardos, quando a junção dos dois segmentos da

³⁷ Nas décadas de 1960 e 1970, não foi inserido o item cor nos censos referidos.

população supera a população declarada como branca na cidade de Goiânia. Essa maioria certamente produz e compreende a cidade de acordo com suas experiências e vivências. Certamente, a congada faz parte delas.

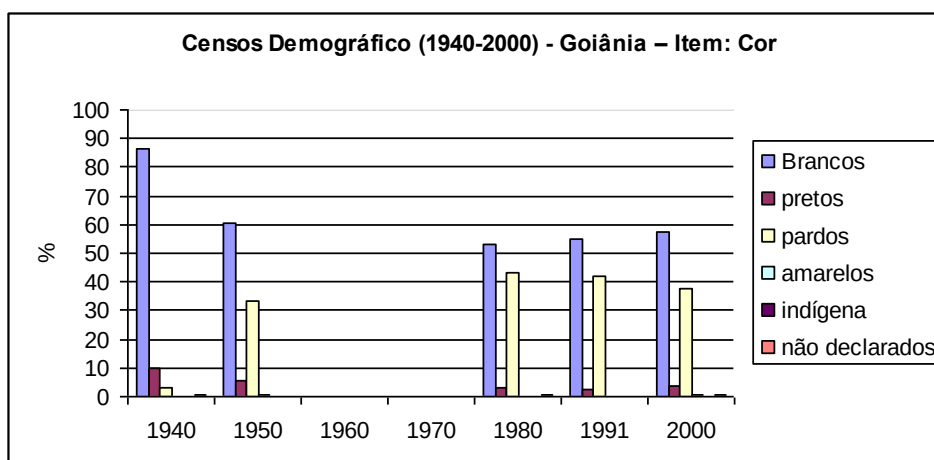


Gráfico 3.3 – Censos demográficos (1940/2000) Item: cor
Fonte: Censos demográficos, IBGE.

O fato de poucos se declararem como pretos diz respeito, ou pode remeter, ao reconhecimento sobre o pertencimento racial, que se concentra na sua maioria em pardos, uma escolha que os distingue dos pretos, mas não os coloca entre os brancos. Pardos são miscigenados, numa unificação de cafuzos, crioulos, mulatos e outros, que são resultado da mistura que de certa forma fundamenta a teoria da democracia racial e esvazia uma maior identificação com as demandas dos negros, que diz respeito a sua condição, a seu universo, ou ao lugar onde vive, às pessoas com quem mais convive e com quem realiza ações práticas.

E assim construíram o seu lugar. O bairro é o lugar das vivências e, muitas vezes, da sobrevivência.

A concentração territorial das camadas populares recém-transferidas do campo propiciava o desenvolvimento de uma economia moral e ações coletivas de reivindicações de bem-estar social. Em outras palavras, o bairro popular, com sua vida fortemente comunitária, constituía um *hinterland* capaz de compensar os efeitos da instabilidade do assalariamento incompleto e da ausência de direitos sociais (RIBEIRO, 2005, p. 53).

O estudo das expressões culturais que estão nas periferias, particularmente o da congada, poderá nos fazer ver elementos sutis que apontem sinais para o reconhecimento de identidades e localidades (negras). Possivelmente são essas

manifestações culturais que nos contam, através de suas músicas, ritos, mitos, danças, uma prática e ainda uma memória forjada entre presente e a história da população negra, que se apresenta cheia de sincretismos, mestiçagens e fidelidades silenciadas.

Quanto à presença de negros na periferia, Raquel Rolnik faz um estudo relacionado às periferias das cidades de São Paulo e Rio de Janeiro, mas que pode ajudar a pensar a da cidade de Goiânia: “O escurecimento da cidade foi acompanhado por demarcações territoriais mais claras. Como a questão racial ‘não existe’, os conflitos aparecem mais como tensões territoriais que raciais” (ROLNIK, 2007, p. 87).

No diálogo que é estabelecido entre espaço e cultura, revelam-se modos de pensar, sentir e de acreditar que, além de ser um importante fator geográfico, é também a base das práticas socioespaciais, ou seja, a “cultura não é apenas socialmente construída e geograficamente expressa, mas também espacialmente constituída” (SEEMANN, 2003, p. 266). Assim, as festas aparecem como o próprio espaço de expressão e também de identidades em formação. Dessa forma, as congadas podem ser vistas como uma possível mediação de referências identitárias dos seus participantes e praticantes.

Não importa o quão deformadas, cooptadas e inautênticas sejam as formas como os negros e as tradições e comunidades negras pareçam ou sejam representadas na cultura popular, nós continuamos a ver essas figuras e repertórios, aos quais a cultura popular recorre, as experiências que estão por trás delas (HALL, 2003, p. 342).

Sob toda a pressão imposta pelo sistema capitalista, muitas vezes as práticas populares não resistem e desaparecem. Em outras, elas podem ser cooptadas e adequadas à lógica mercadológica e transformadas em bens consumíveis; Ainda assim, tais práticas têm um sentido carregado de subjetividade para os que as praticam.

Hoje a produção cultural da periferia surge como a experiência mais importante de resposta aos problemas de exclusão e da desigualdade social. Além de ter-se tornado um dos mais importantes fatores de conscientização do conjunto da sociedade em relação a sua responsabilidade social (HOLLANDA; CARDIA, 2005).

Esse senso de responsabilidade é algo que faz parte do agir dos jovens congadeiros, em função da constante preocupação com a permanência da congada,

de seu compromisso com essa continuidade e de trazer para si a responsabilidade de alimentar a aproximação entre cultura e cidadania.

O futuro da congada estão na gente, a partir da hora que os jovens comecem a “descrençar” da congada, não quiser mais ir, continuar, aí não vai dar certo, mas se deixar só nas mãos dos mais velhos aí não dá, a gente é a continuação. A gente precisa se incentivar, ser incentivado e incentivar os pequenos a continuar também (Plínio Carvalho, congadeiro, 20 anos, Vila João Vaz, 2009).

Os bairros populares, além de lugares carregados de pertencimento e locais de práticas como a da congada, são também lugares da violência. Violência que produz um efeito fortemente desagregador quando vem associada ao tráfico ou uso de drogas, o que diminui a eficácia dos padrões propícios às relações de solidariedade, efeito que atinge especialmente os jovens. Entre os efeitos nefastos causados por essa violência, há uma verdadeira destruição das estruturas familiares, *locus* fundamental para a constituição do indivíduo e reprodução cultural.

Iniciam-se, assim, uma disputa entre família e tráfico/consumo de drogas, sendo a primeira minada no seu potencial formador, e o consequente enfraquecimento da chamada lealdade comunitária, com esta circunstancialmente trocada por um vínculo com o grupo das drogas ou criminoso, o que causa dor e angústia nos antigos irmãos no rosário que se sentem sem a autoridade conferida pelo terno. Trava-se, desse modo, um constante esforço do general e do capitão para não perder seus soldados na luta contra as drogas.

A preocupação com a situação do avanço das drogas entre os jovens congadeiros e a esperança de uma solução foram alguns dos elementos que sinalizaram para uma maior aceitação por parte de alguns líderes comunitários da presença do grupo de pesquisadores que começa a se aproximar da congada e registrar a manifestação.

A acolhida por parte desses líderes alertava para o problema das drogas nos bairros e a ameaça que era tanto para os participantes mais jovens quanto para o próprio grupo, atemorizado em sua harmonia e continuidade. Esse alerta foi feito como um apelo pelos líderes dos ternos, para que as pesquisas (e pesquisadores) se comprometessem a olhar com carinho e atenção o iminente perigo que rondava e ronda os jovens de uma maneira geral, especialmente aqueles em situação mais vulnerável. Os jovens congadeiros, infelizmente, não estão imunes a esse perigo.

Hoje estamos vivendo uma vida muito triste, ultimamente a droga tá nos destruindo, os jovens. Hoje estamos lutando, buscando mais para dentro os jovens para salvar a congada. De uns anos pra cá a droga tira os jovens de dentro da congada (Senhor Osório Alves, Capitão do Terno Verde e Preto, 74 anos, Vila João Vaz, 2010).

A preocupação dos líderes da congada com seus jovens faz sentido, tendo em vista o constante aumento do consumo de drogas na cidade. Não temos dados que nos apontem que tipo de droga tem chegado a assombrar os jovens da periferia de uma maneira geral, do mesmo modo que não há elementos que sinalizem a que droga o Senhor Osório está se referindo na entrevista. No entanto, o relato aponta para mais uma das muitas dificuldades enfrentadas pelos ternos de congo para levar adiante a sua tradição, que fundamentalmente depende dos jovens para sua manutenção e continuidade.

Quando se refere a drogas e periferia, se remete de imediato à maconha, em virtude de seu baixo custo e por se apresentar como uma droga mais “fraca”, muitas vezes também considerada porta de entrada para outras, assim como o álcool. No entanto, foi matéria do jornal *O Popular* (17 setembro de 2009) que Goiânia já era apontada como “uma cidade dominada pela pedra”, uma vez que o *crack* é a droga mais consumida “hoje” em Goiânia, informação confirmada por policiais e médicos que apontam a existência de quase 50 mil usuários de *crack* ou pasta base em Goiânia, ou seja, 4% da população. Segundo esses profissionais, a cada dez prisões efetuadas na cidade por tráfico de entorpecentes, sete estão ligadas ao *crack*. Anteriormente essa era uma droga era considerada da periferia, em função do seu baixo preço, mas agora ela está se expandindo para todos os setores da cidade. É forte a relação entre a droga e os adolescentes: “Nos últimos dois anos, o *crack* passou a ser a droga da moda entre os adolescentes” afirma a delegada Nadir Cordeiro ao referido jornal.

Apesar das políticas públicas e das campanhas de combate ao uso de drogas e particularmente do *crack*, entre os líderes dos ternos de congo não há um reconhecimento da eficiência das ações governamentais. Por outro lado, na congada o espírito de união e o afeto têm sido ora um lenitivo, ora um antídoto para a situação de risco de consumo, ou mesmo vigilância em situações de afastamento dos jovens congadeiros de suas atribuições e responsabilidades nos ternos de congo.

Infelizmente, as autoridades estão tentando e não vêm conseguindo. Já a congada é através do amor, da compreensão, da união e do carinho. Essa semana consegui três jovens para vir hoje pra cá, através de uma conversa com eles, eles chegaram e disseram – eu

quero dançar. Eu consegui roupa pra eles e tão aí hoje, pra mim já é uma bênção alcançada. (Senhor Osório Alves, Capitão do Terno Verde e Preto, Vila João Vaz, 2010).

A falta de política pública em alguns bairros da periferia (que na sua maioria concentra população negra), que se revela também pela ausência de serviços, não é um problema só de Goiânia.

Note-se que as pesquisas promovidas pela UNESCO e outras, além de corroborar as tendências já referidas sobre a ausência de equipamentos coletivos culturais, esportivos e de lazer em comunidades da população de baixa renda, indicam que existem reivindicação manifesta por tais equipamentos, por parte dos jovens, além de constatar a relação destacada entre ser sujeito produtor e consumidor de cultura e sentir-se pessoa, com responsabilidades sociais e gratificada consigo (CASTRO, 2001, p. 22).

Na ausência da ação do Estado de maneira satisfatória, a população cria seus próprios mecanismos de superação das adversidades. É um misto de fé e de ação política e social que é realidade nas irmandades e nos ternos de congo. É um acreditar sempre na redenção e na superação das dificuldades e intempéries.

Como relata o Senhor Wilson, presidente da Irmandade Nossa Senhora do Rosário, sobre o papel da irmandade na comunidade:

Funciona em três dimensões. Religiosa, cultural e social, muito pra poder resgatar a cultura dos antepassados: no caso o folclore, no caso a dança, e as músicas. É o que a gente busca, e o que a gente busca resgatar as pessoas perdidas, as pessoas que se envolvem em drogas, em outras coisas, no alcoolismo, quer dizer a gente resgata pra poder fazer a cultura e praticar a religião e pra poder sair fora daqueles maus caminhos, né? (Senhor Wilson, presidente da Irmandade Nossa Senhora do Rosário, 49 anos, Vila João Vaz, 2010).

A temática das drogas não chegou a ser tratada com os jovens congadeiros. Entre os adultos é uma preocupação permanente, no entanto vimos ao longo desses anos que alguns jovens deixaram a congada por não conseguirem conciliar duas atividades tão distintas.

Milton Santos (1996) destaca que o poder do Estado, quando deveria aparecer como provedor e minimizar as carências dos seus cidadãos, aparece como *criador privilegiado da escassez*, empurrando a população para bairros distantes e com serviços precários. Essa ausência de responsabilidade, e as condições muitas vezes precárias, acaba colocando os moradores de bairros distantes em situação de vulnerabilidade.

Se pobres, homens comuns, os homens lentos acabam por ser mais velozes na descoberta do mundo, seu comércio com o prático-inerte, não é pacífico, não pode sê-lo, inseridos que estão num processo intelectual contraditório e criativo (SANTOS, 1996, p. 85).

Em meio a esse ambiente urbano, Eguimar Chaveiro (2007) alerta para uma característica que se apresenta no cenário da periferia de Goiânia, que pode ajudar na compreensão do relato acima citado.

A origem camponesa dessas populações resultantes da expropriação do campo, ali, faz contrastar dois ethos de geração e de valores: enquanto os pais têm uma origem rural e possuem códigos culturais da ruralidade, os filhos são educados pela cultura metropolitana. É comum, por isso, pais manterem gestos culturais camponeses ou mesmo se filiarem a um tipo de trabalho ruralizado, como fretador de carretas, os filhos pertencem a grupos de funk, hip-hop, usam maconha etc. (CHAVEIRO, 2007, p. 34).

Sendo ou não esses casos específicos acima mencionados, certamente esse sentimento de tensão entre as gerações se faz presente e, por vezes, se reverte em situações de conflitos intergeracionais que produzem um cotidiano com sinais de desentendimento e, por que não dizer?, de violência.

Mesmo sabendo dessa condição de alerta acerca das drogas, não há dados que apontem a inserção desse perigo no que se refere aos jovens congadeiros. Para agora, não há como indicar um quadro acerca das possíveis drogas consumidas por esses jovens, sejam elas quais forem, lícitas ou ilícitas.

Também não há dados acerca do consumo de drogas nos bairros de Goiânia e particularmente naqueles em que as congadas atuam, nem registros de como tem sido o “cerco” aos jovens congadeiros. Aqui cabe por ora a menção à preocupação acerca dessa temática nos bairros e também entre os congadeiros.

Já o álcool é um componente presente na sociabilidade de muitos jovens de uma maneira geral, tanto no que se refere à zona rural quanto à área urbana.

Durante as festas de rua, de uma maneira geral, o álcool é regularmente acessado entre os brincantes como mais um elemento para ser compartilhado, e certamente essa prática também chega aos jovens.

A relação dos jovens com o álcool é bastante estimulada pela indústria produtora, afinal eles são o seu principal alvo, partindo-se do princípio de que ela concentrará sua energia naquele que será seu público por mais tempo, e que pode potencialmente aumentar o consumo (CARLINI-MARLATT, 2008).

Embora a grande maioria dos jovens que bebem exageradamente tenda a parar de beber ou a beber em doses moderadas quando se tornam adultos, uma pequena proporção continua a usar álcool crônica e pesadamente (CARLINI-MARLATT, 2008, p. 307).

Essa é possivelmente a parte mais sombria do cenário pelo qual o jovem circula. Mas há outras nas quais ele transita com toda sua dinâmica, suas multiplicidades e especificidades.

Deve-se compreender que moradores de espaços denominados de periferia, bairros populares, têm uma compreensão do seu lugar, para além dos perigos, para além das *ausências mais visíveis*. Tal postura se faz necessária na medida em que esses moradores também desenvolvem formas ativas e contrastantes que lhes permitem enfrentar as dificuldades cotidianas, de acordo com suas próprias trajetórias, sejam elas pessoais ou coletivas, constituindo e constitutivas das características socioculturais e socioespaciais de sua localidade (SOUZA E SILVA, 2007).

Jailson Souza e Silva (2007) lembra que muitas das ações realizadas nas periferias podem servir como exemplo, pois têm com finalidade melhorar a qualidade de vida cotidiana, independentemente dos valores ou juízos que se possam ter sobre algumas. “Afim”, diz o autor, “as pessoas inventam múltiplos mecanismos para terem uma vida cotidiana mais feliz e intensa, em um quadro de dificuldades que não é ignorado, mas enfrentado de forma criativa e, sem dúvida, muitas vezes sofridas” (SOUZA E SILVA, 2007, p. 34).

As soluções e saídas experienciadas pelos jovens e seu cotidiano, que majoritariamente se desenvolvem nas periferias da cidade, serão observadas no item seguinte.

3.4 Caminhos da cidade: Goiânia vivenciada pelos jovens congadeiros

Sabemos que os mecanismos de sobrevivência de muitos jovens são vivenciados e experienciados em diferentes lugares, como: na casa, na escola, nos bairros. Mas antes de esboçar qualquer tentativa mínima de compreensão dessa problemática, será importante tentar mais uma vez esboçar o que estamos chamando de jovens.

É evidente que muitas são as compreensões possíveis de entendimento do que venha a ser o jovem, que vive e cresce num dinâmico e complexo processo de transformação da sociedade moderna, que de certa maneira chega onde ele vive e das quais ele participa.

Mesmo sabendo que estudar os jovens é entendê-los nas suas dimensões biopsicossociais, que contemplam suas constituições cognitivas e biofisiológicas, características da chamada fase de mudança, pelas quais os jovens e adolescentes passam, aqui serão abordadas apenas as questões que dizem respeito às dimensões socioespaciais e culturais.

Assim, jovens são: “[...] sujeitos sociais constituídos e constituintes da realidade histórica e social na qual estão inseridos, capazes, portanto, de compreender a realidade que vivem e de contribuir para sua transformação” (MOURA MARTINS, 2007, p. 207).

O uso do termo “jovem” deve ser evitado de maneira generalizada, uma vez que não há uma homogeneidade nessa categoria, e sim uma grande heterogeneidade, produzida pelas diferenças entre eles, muitas delas pautadas pelas desigualdades, que “acabam por ser um dos principais elementos de diferenciação entre eles já que de acordo com seu estado social a juventude tem destinos diferentes” (MOURA MARTINS, 2007, p. 207).

Para além da questão social, é necessário olhar os jovens da periferia de Goiânia também com um recorte racial, pois não fazê-lo seria abrir mão de uma potente categoria de análise, fundamental para entender um jovem que é praticante de uma manifestação cultural da população negra, como é a congada, e que se apresenta como um relevante aspecto quando o assunto é o jovem e seu entendimento quanto à própria corporeidade.

Milton Santos (2000) defende o uso desse critério para o entendimento da cidadania, pois há inserções sociais que dizem respeito à corporeidade que:

[...] se impõe como marca visível e é frequente privilegiar a aparência como condição primeira de objetivação e de julgamento, criando uma linha demarcatória, que identifica e separa, a despeito das pretensões de individualidade e de cidadania (SANTOS, 2000, p. 5).

Os jovens com os quais conversamos são jovens da periferia e que na sua maioria se autodeclararam negros. É oportuno mostrar que esse é um importante

dado, na medida em que historicamente nem sempre foi assim, como pode-se observar no trecho a seguir:

A população brasileira não sabe a sua cor. A pressão sofrida pela população negra, devido ao processo de desvalorização da raça, levou muitas/os afrodescendentes à alienação e à negação da sua identidade racial. Falar de direitos humanos das mulheres e das crianças e homens negros é falar de uma mudança de imagem e de autoimagem (RUFINO, 2003, p. 31).

Assim, é fundamental ficar atento ao reconhecimento e afirmação de uma condição que é pertencimento racial entre os jovens congadeiros, que em sua maioria se afirmam negros, e em se tratando de Goiânia, que nunca é reconhecidamente um espaço que diga respeito a práticas culturais mais voltadas à população negra.

A existência dessas práticas é real, e a que nos interessa é a congada.

Os ternos são ligados às irmandades, que remetem às tradicionais irmandades dos pretos e pardos do período colonial, sempre mencionadas pelos congadeiros. São comuns os vínculos e atividades paralelas com o movimento negro, e o racismo é um tema tratado em algumas atividades.

É possível perceber também que a distribuição espacial, de uma maneira geral, e particularmente da população negra, é a materialização das mais diversas desigualdades.

Existe alguém que desconhece a perseguição policial aos negros, a maior mortalidade dos jovens negros das cidades, cuja intensidade foi capaz de alterar a curva de crescimento da população brasileira? Isso depois de anos de intensa campanha da esterilização de mulheres negras. Existe alguém que desconhece onde se localizam os maiores índices de mortalidade materna, principalmente naqueles casos onde a insuficiência no atendimento no serviço de saúde é o fator determinante? (WERNECK, 2003, p. 43).

Conhecemos a cor, o pertencimento racial por trás dos números da desigualdade. O que faz com que hoje seja imprescindível a necessidade de apresentar esse índice, ou dado.

O lamento, o grito, o canto, dizem sobre uma história diaspórica, que também é dos negros congadeiros, e vêm acompanhando os ternos de congo em suas músicas, quando canta dizendo sobre sua identidade e condição: “Meus irmãos, vamos embora. /Vamos no navio de Nossa Senhora” (versos cantados pelos ternos de Goiânia).

De autoria declarada pelo congadeiro Aparecido, capitão do Terno 13 de maio, já falecido, esses versos são cantados por diversos ternos de congo da cidade de Goiânia,. Algumas canções das congadas falam do deslocamento na busca de acolhimento. No caso da congada, Nossa Senhora do Rosário é uma importante imagem de acolhimento e uma das principais “condutoras” de expectativas e de esperanças sempre renovadas quando necessário pelos congadeiros.

Diante do exposto, pode-se afirmar que o racismo é importante na produção de desigualdades e muitas vezes também da segregação. Desigualdade no que se refere à ocupação espacial na cidade, numa espécie de guetização à qual os jovens também são submetidos, como afirma Wacquant (2004):

Um gueto não é simplesmente um conglomerado de famílias pobres ou um acúmulo espacial de condições sociais indesejáveis (privação de renda, habitação precária, crime endêmico e outros comportamentos disruptivos), mas uma forma institucional, um instrumento de enclausuramento étnico-racial e poder através do qual uma população urbana tida como desonrosa e perigosa é ao mesmo tempo isolada e controlada (WACQUANT, 2004, p. 221).

Mesmo sendo significativa a presença de negros nos bairros onde há ternos de congo, os jovens congadeiros não chegam a mencionar algo que os enquadraria na definição de gueto. Do mesmo modo que não há um discurso sobre esses bairros como “lugares negros”.

É interessante perceber que, desde a década de 1990, tem havido uma afirmação do pertencimento racial e espacial, sobretudo do lugar de onde se vem ou onde se está. Essa afirmação pode ser feita pela possibilidade de observação de camisetas com frases do tipo “100% Cohab”, “100% periferia” e, nessa esteira da autoafirmação, “100% Negro” e “100% nordestino”. Trata-se de movimento de aceitação e reconhecimento de que aquele lugar tem algo de bom e de que dele se deve ter orgulho. Há também a literatura chamada de periférica ou marginal com a criação de saraus e rodas de leitura. Cavalcanti (2005) fala do direito de o cidadão “viver na cidade, circular por ela e por seus lugares, de consumir lugares e de consumir nos lugares, de usufruir desses lugar”. Ainda segundo ela:

Ao viver em uma cidade, o cidadão circula por seus lugares e constrói uma relação com eles, uma relação cotidiana ativa e interativa. Nessa relação constrói os próprios lugares e é por eles construído [...] Seja como for, essa relação com os lugares está sempre ocorrendo, e sua apreensão mais ampla e a compreensão da própria cidade permitem

que ele lute mais e melhor pelos lugares e consumi-los (CAVALCANTI, 2005, p. 60).

Muitos jovens buscam relações horizontais fora da família, por isso formam grupos ou turmas com os que lhes parecem semelhantes, formando seus próprios espaços de resistências, que são fortalecidos pelos seus “manos”, seus “brothers”, ou seus “chegados”.

Assim, desse movimento de reinvenção de seu espaço, há o exemplo das práticas culturais referentes aos jovens da periferia, como é o caso da cultura hip-hop, que, com um discurso que aponta uma estética potente e inovadora, vem formando uma legião de irmãos que exerce uma forte influência em milhares de jovens adolescentes de muitas periferias do Brasil. Essa função fraterna é que nos chama atenção, e as possíveis relações entre a fraternidade das tradicionais irmandades religiosas negras e a jovem e potente fraternidade, descoberta e (re)inventada pelos jovens “manos”, que possuem roupas, posturas, imagens que compõem uma linguagem simbólica daquilo que se chama *atitude*, que traduz uma estética e uma ética (KEHL, 2004).



Fotos 3.1a e 3.1b -Jovem do Terno Vinho e Branco, na festividade e no ensaio. Damascena A. Vila
João Vaz, 2004/2009

Há caminhos diversos de redes culturais, até mesmo pela experiência fraterna, que podem levar ao mesmo destino, que é a busca por cidadania. Exercer a cidadania é a busca dos direitos, que muitas vezes pode levar até a sua ampliação, tanto do ponto de vista formal, quanto do ponto de vista real (CAVALCANTI, 2002). Saber o que a cidade nos revela e o que nos obriga a esquecer, entender como as congadas conseguem se traduzir no espaço urbano e ainda encantar os jovens, são

elementos fundamentais para entendermos Goiânia para além da simples ideia de cidade moderna.

Um dos principais emblemas da cidade é a sua relação com o tempo, o tempo rápido e os espaços para fluidez do tempo rápido que se materializa no automóvel. Le Corbusier fala de um tipo de modernismo que cria um novo tipo de homem, o homem no carro. Esse novo ser rodante definirá os novos paradigmas e os *designs* dos centros urbanos do século XX, pois esse novo homem precisará de um novo tipo de rua, de preferência sem pedestres para não lhe atrapalhar o fluxo. Nós sabemos que, esse futuro, já chegou.

Naquele 1º de outubro de 1924, eu assistia ao titânico renascimento de um novo fenômeno, o tráfego. Carros, carros, rápidos, rápidos! Uns disparam, repletos de entusiasmo e alegria [...] a alegria do poder. O simples e ingênuo prazer de se encontrar em meio ao poder, à força. Outros participam disso. Outros fazem parte dessa sociedade, que está apenas despertando. Outros confiam nessa sociedade: encontrarão a magnífica expressão do seu poder (LE CORBUSIER, 1989, apud, BERMAN, 1996, p. 43).

Já na década de 1920, os carros se apresentavam como elemento representativo do espaço urbano. Hoje é o principal, o indutor ou o condutor de uma nova estrutura espacial, que sofreu diversas modificações resultantes do uso dele. As distâncias se modificam e com isso se alteram também os hábitos dos homens. *O automóvel aproximou os espaços e separou os homens*; ele implicou modificações no plano da cidade, pois fez com que desaparecessem ruas e imóveis para novas vias de trânsito (CARLOS, 1994). São os próprios homens que constroem espaços, na medida da sua circulação com os automóveis, e que, ao mesmo tempo, se afastam de “outros homens”.

No seu traçado moderno, Goiânia foi pensada para o uso de carros, mas nada parecido com o que se tornou a cidade hoje, que ainda sofre uma série de modificações para atender o contínuo fluxo urbano do trânsito, com destaque para os eixos norte e sul leste/oeste de transporte urbano.

Goiânia ficou nacionalmente conhecida em virtude da quantidade de carros particulares rodando em suas ruas. O censo de 2010 demonstrou o quadro preocupante no que se refere à oferta de transporte coletivo frente à presença de carros, o que compromete a qualidade de vida de todos os habitantes da cidade e a necessidade iminente de tornar a cidade transitável.

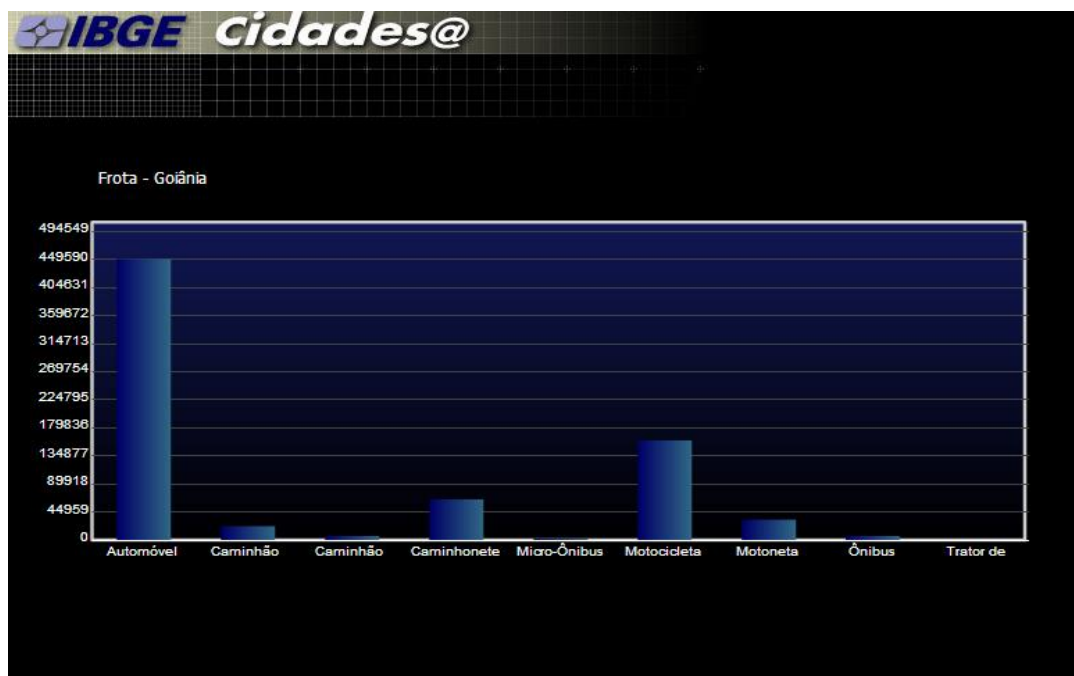


Gráfico 3.4 - Quantitativo de veículos na cidade de Goiânia.
Fonte: Censo de 2010

Esses dados revelam falta de planejamento estratégico no que se refere às condições de locomoção na cidade e uma perversa inversão de oferta de transporte coletivo, que é utilizado pela maioria da população. Os jovens congadeiros são usuários desse transporte. O ônibus é seu principal meio de locomoção, é o veículo de sua trajetória, quando ele quer se locomover pela cidade e visitar os lugares que mais gosta, como pode se concluir pelos depoimentos que se seguem:

Gosto do Bosque Buriti, e moro no Garavelo, e pra chegar no Bosque *tenho que pegar 3 a 4 ônibus* (Poliana, Terno Canarinho, 2009).

Gosto de Campinas, Fama, lugares bons. Porque lá eu conheço pessoas legais, já ajuda também. Eu moro lá no Residencial Taipu. Vou de ônibus, *pego quatro ônibus pra ir pra Fama* (Diego, Terno Vinho e Branco, 2009).

Gosto da Festa de Trindade e da Festa do Canarinho Verde e Amarelo. *Ando de ônibus, quando eu vou pra Trindade vou de ônibus* (Poliana, Canarinho, 2009).

O deslocamento que os jovens relatam fazer revela uma circularidade pela grande Goiânia bastante dinâmica e diz respeito principalmente ao lazer, ao prazer, às relações afetivas e festivas. Contudo, nessas trajetórias esses jovens congadeiros nem sempre encontram um serviço seguro ou de qualidade.

A mobilidade é o que faz a cidade ser mais democrática, mas é a centralidade para todos que faz haver cidadãos. Esta dialética entre a centralidade e a mobilidade é o que garante, ser cidade de forma ampliada (BORJA, 2001, p. 85).

Um dos arquitetos responsáveis pela construção de Brasília reafirma sua crença na possibilidade conciliatória entre o automóvel e os homens. Uma visão que parece estar mais ligada às classes médias e se propaga como moderna.

Não se deve esquecer que o automóvel, hoje em dia, deixou de ser o inimigo inconciliável do homem, domesticou-se, já faz, por assim dizer, parte da família. Ele só se desumaniza vis à vis do pedestre feição ameaçadora e hostil quando incorporado à massa anônima do tráfego. Há então que separá-los, mas sem perder de vista que em determinadas condições e para a comodidade recíproca, a coexistência se impõe (COSTA, 1991, p. 22).

Por enquanto, a tensão na relação entre homens e trânsito continua, sobretudo quando estão nas ruas de Goiânia os cortejos das congadas. A mais desconfortável situação, entre a marcante presença dos carros na cidade e a realização do trajeto da congada, ocorre no dia da festa de busca da coroa. Para os jovens líderes dessa manifestação cultural, este é um dos principais problemas (mas não o único) encontrados pelos congadeiros ao se apresentar pela cidade.

Goiânia pra mim é a congada. Goiânia está ficando difícil, o pessoal não anda aceitando mais a gente andar na rua com a congada, trânsito demais, está se tornando difícil por Goiânia ser uma cidade grande. Mas a gente tá lutando para não deixar acabar essa cultura aqui. *A maior dificuldade aqui em Goiânia é com relação ao trânsito mesmo*, a gente sai com os grupos, não tem escolta para ficar parando o trânsito, para a gente está passando, tá se tornando muito perigoso da gente dançar congada em Goiânia (Tiago C. Melo, capitão do Terno Catupé Marinheiro, 23 anos, Vila João Vaz, 2009).

São, na verdade, usos diferenciados da rua, que ainda hoje se apresenta como um importante cenário para demonstrações populares, sejam de caráter político ou de tom festivo. A rua certamente é um *locus* privilegiado para essa exposição de ideias e talentos. No entanto, hoje é prioritária e constantemente tomada por carros, inclusive nos finais de semana, quando saem as congadas. Cabe ressaltar que grande parte das congadas se apresenta nos bairros distantes do centro da cidade.



Foto 3.2 – A congada e o trânsito na cidade de Goiânia
 Fonte: Perfil do Orkut do jovem congadeiro Plínio Carvalho, da Vila João Vaz 2010.

Na relação da congada com o trânsito, vê-se ali produzir subjetividades e sociabilidades, ora de conflito ora de solidariedade, que apontam para a questão da cidadania, uma vez que esta se estabelece no cotidiano, resultado de uma prática coletiva e pública. Como afirma Cavalcanti:

O cidadão é aquele que exerce seu direito de ter direitos, ativa e democraticamente, o que significa exercer seu direito de, inclusive, criar novos direitos e ampliar outros. É no exercício pleno da cidadania que é possível, então, transformar direitos formais em direitos reais (CAVALCANTI, 2005, p. 51).

Por ter a trajetória dos jovens como um dos principais eixos deste trabalho, se faz necessário também ficar atento à trajetória da *jovem cidade de Goiânia*. Essa denominação já se fazia presente no discurso do idealizador e fundador da cidade, Pedro Ludovico Teixeira, quando disse “Dirijo-me ao Brasil, ao anseio da passagem do maior acontecimento já registrado no meu Estado - Inaugura-se hoje a Jovem Goiânia, Capital de Goiás”. (trecho do texto publicado na revista *Oeste* em 1942) (apud PEREIRA, 2002, p. 53).

A inauguração da cidade instaura a própria pretensão de condição de relevância histórica do estado no cenário nacional, no trecho que descreve a grandeza do momento do “maior acontecimento já registrado no meu Estado”, é um momento de projeção sem precedente do ponto de vista do seu criador, Pedro Ludovico, que costuma vincular a criação da cidade e a inserção definitiva do estado numa agenda

nacional à sua (da cidade) vocação para o progresso e seu compromisso com o moderno.

Toma conta do ambiente, naquele momento, um sentimento conhecido como “ideologia do progresso”, que justifica qualquer ação como feita em nome do progresso, numa aparente promessa de salvação da população do atraso que emperrava o desenvolvimento do estado. O progresso permitiria o desenvolvimento econômico e uma maior vinculação com a ordem econômica e o mercado nacional. Cabe ressaltar que a compreensão de progresso é um conceito mais burguês, que pode ser entendido como progresso econômico material, científico e também técnico, embalado na crença de sua irreversibilidade e de seu caráter unicamente benéfico e salvacionista (CARVALHO, 2002).

Segundo o historiador Eugenio Resende de Carvalho (2002), o tamanho da expectativa em torno da construção da nova capital, Goiânia, colocava nesse cenário a confiança de que o progresso permitiria ir além da ordem econômica, mas que era necessário avançar no que diz respeito às mudanças de hábitos e de práticas políticas, ao mesmo tempo em que possibilitava o fim dos elementos identificados com o passado que tanto se queria esquecer, e a abertura para as mudanças simultâneas, tanto na política quanto nos costumes. “Goiânia extrapola assim”, observa Carvalho (2002, p. 161), “a significação de apenas uma simples cidade a ser edificada. Passava a representar a materialização concreta de uma aspiração de uma esperança de um ‘novo tempo’”.

Goiânia, uma jovem cidade que nasceu sensível e com o compromisso com a inserção de jovens talentosos que pudessem contribuir para seu crescimento, como visto no texto em que Mendonça Teles comenta na revista *Oeste* o batismo cultural de Goiânia.

Quando Pedro Ludovico idealizou o projeto Goiânia, ele sabia, como intelectual, que uma cidade não se levanta somente com bases materiais: mais do que nunca, as raízes culturais devem ser fincadas como alicerce seguro e protetor das tradições que irão moldar o comportamento das gerações futuras. E, por isso, ele *convocou os jovens, moços idealistas, [...] Assim, cercado de jovens talentosos, de tradição humanista, foi possível erigir a nova capital sob o signo da educação e cultura* (TELES, 1942, apud PEREIRA, 2002, p. 50).

Desde o início da cidade são fortes o vínculo e a expectativa da atuação dos jovens diante desse novo espaço/cidade, terreno fértil para conquistas e inovações. Assim, desde o início, estão cruzadas as trajetórias dos jovens com a própria trajetória

da cidade, que foi planejada e construída, mas que carrega sua significação nos eixos: social, cultural, político e econômico, traçando e constituindo sua própria experiência.

Ninguém ficava de fora quando o assunto era torcer pelo sucesso da cidade:

No início da década de 40, quando Goiânia começava a abandonar seus trôpegos passos de vila ambiciosa para se tornar cidade planejada e socialmente significativa, havia em todos os cérebros um vibrante latejar de grandeza também espiritual que contaminava gerações. *Velhos, moços, homens, mulheres, até adolescentes – todos vibravam com a perspectiva de uma capital de Estado* que, indubitavelmente, seria em poucos anos uma das maiores e mais admiráveis de nosso país (trecho da revista Oeste, 1942, apud PEREIRA, 2002, p. 51).

O entusiasmo pela cidade de Goiânia toma conta de alguns jovens. Até os dias de hoje, a cidade é vista com o olhar de pertencimento e cumplicidade.

Eu adoro Goiânia, é a minha cidade, é uma cidade que a gente está investindo muito na cultura, crescendo mais a cultura dentro de Goiânia, e Goiânia está ficando maravilhosa, mais maravilhosa do que já é (Plínio Carvalho, Terno Vinho e Branco, 20 anos, Goiânia, 2009).

Goiânia é o meu berço, eu nasci aqui, fui criado aqui, conheci a congada aqui, a paixão da minha vida é Goiânia (Tiago, Terno Catupé Marinheiro, 23 anos, Goiânia, 2009).

O amor pelas cidades, o orgulho pelo urbano é feito de uma imbricação que vai da cidade real até a cidade imaginada, sonhada, seja por seus habitantes de uma maneira geral ou por aqueles (políticos ou artistas) que as pensam como objeto de realizações (LE GOFF, 1988). Mesmo para quem mora numa cidade campo de desigualdades, pode haver a visão de que o seu lugar é o melhor, como pode ser visto nas falas dos jovens, mencionadas anteriormente. Esses depoimentos têm certo tom mistificador e podem remeter à ideia de que Goiânia é uma cidade sem desigualdades.

Diferentes grupos vão construindo a Goiânia de sua vida e por vezes de seus sonhos. Mas a cidade que está ao alcance, no dia a dia, vai de certa maneira instituindo uma cidade que se revela por meio da mobilidade social e espacial, que é fluida e ajuda a entender a estrutura do urbano e do que é estranho ou diferente. É na sociabilidade junto com o prazer de estar ao lado do outro que se estabelece a diferença urbana, ou seja, própria urbanidade.

A operação mais inovadora das cidades, seria sua função cultural, que engloba as escolas, as artes, o urbanismo e “é na cidade e da cidade que eles irradiam” (LE GOFF, 1988, p.125).

É com esse ânimo que os jovens se vinculam com a cidade, motivados pela paixão juvenil e por sentimentos de quem cresce com a cidade numa parceria que cria afinidades e expectativas, resultado de práticas socioespaciais educadoras³⁸.

Quando inserido num local, um grupo o molda à sua imagem, ao mesmo tempo em que se dobra e se adapta às coisas materiais que a ela resistem. O grupo se fecha no contexto que construiu. A imagem do meio exterior e das relações estáveis que mantêm com este passa primeiro pelo plano da ideia que o grupo tem de si mesmo. Essa imagem penetra em todos os elementos de sua consciência, deixa mais lenta e regula a evolução. Não é o indivíduo enquanto membro do grupo, é o grupo em si que, dessa maneira, permanece sujeito à influência da natureza material e participa de seu equilíbrio (HALBWACHS, 2006, p. 159).

As imagens espaciais desempenham um importante papel na memória do grupo. [...] o local recebe a marca do grupo, e vice-versa. Todas as ações do grupo podem ser traduzidas em termos espaciais, o lugar por ele ocupado não é apenas destinado à reunião de termos. Cada aspecto, cada detalhe desse lugar, tem um sentido que só é inteligível para os membros do grupo. Porque todas as partes do espaço que ele ocupou correspondem a outros tantos aspectos diferentes da estrutura e da vida de sua sociedade, pelo menos o que nela havia de mais estável (HALBWACHS, 2006, p. 160).

Um pequeno local que normalmente serve para guardar carro ou para colocar cadeiras para sentar, em dias de festa se torna um lugar sagrado para aqueles que ali estão para louvar a santa e festejar a sua fé.

³⁸ Os jovens parecem crescer acreditando na cidade, mas têm dificuldade no acesso a determinados bens culturais. Pode ser destacado o item da escolaridade: poucos são os que chegam ao ensino superior. Essa exclusão pode reafirmar na possível ausência de mobilidade social entre os congadeiros.



Foto 3.3 - Casa do festeiro com o altar em louvor aos “santos pretos”, Irmandade 13 de maio já realizando a festa na Vila Mutirão, Jardim Liberdade. Damascena, A., 2008.

Um acontecimento realmente grave sempre traz consigo uma mudança nas relações do grupo com o lugar – seja porque esse modifica todo o grupo, por exemplo, uma morte ou um casamento, seja porque o grupo modifica o lugar: a família enriquece ou empobrece, o pai da família é chamado para outro posto ou passa a uma outra ocupação. A partir desse momento, este não será mais o mesmo grupo, nem a mesma memória coletiva e, ao mesmo tempo, o ambiente material também não será o mesmo (HALBWACHS, 2006, p. 160).

Algumas mudanças de localização e percurso da congada em Goiânia acompanham as dificuldades encontradas pelos grupos e pelas famílias responsáveis por sua manutenção.

Muitas vezes, famílias de congadeiros vivenciam trajetórias bastante dinâmicas pois mudam de endereço porque vivem em imóvel alugado, por vezes mudam para um bairro mais distante, onde o aluguel é um pouco mais barato. Isso ocorre quando o local/setor passa por mudanças para ter uma maior infraestrutura, e uma valorização do local em virtude das benfeitorias. O desenvolvimento e o crescimento urbano estão diretamente relacionados ao aumento de deslocamento que eles precisam fazer de casa para o trabalho, ou ainda o crescente distanciamento do centro da cidade.

Quando era próximo, o trajeto até a Igreja de Campinas era feito a pé por todos os ternos de Congo, que iam da Vila Isaura até Campinas.



Foto 3.4 - Salão alugado para realização da festa da Irmandade 13 de Maio (visão externa e interna). Goiânia. Damascena, A., 2007.

Foi preciso sair da proximidade do bairro de Campinas e ir para a Vila Mutirão, em virtude do processo de ocupação que visa a um melhor aproveitamento da região mais centralizada, para fins comerciais, ou ainda especulação imobiliária. Os antigos moradores que não podiam mais pagar aluguel tiveram que se deslocar para um bairro mais barato que tinha sido pensado para abrigar uma população desfavorecida do ponto de vista econômico, como é o caso da Vila Mutirão.

O nome do bairro já revela uma particularidade e uma identificação. A sua construção foi uma realização dentro de um governo populista (década de 1960) que se vangloria de ter contribuído para uma das mais fortes experiências coletivas já registradas na história da cidade, no que se refere à ocupação comunitária de um espaço destinado à moradia. Os pobres se irmanam no momento da construção e na conquista e desbravamento de lugares vazios.

Hoje, há toda uma melhoria no bairro, produzida ao longo dos anos, mas há muito que fazer ainda. De qualquer forma, é preciso não perder de vista a atuação dos grupos que ocuparam os bairros para exigir as ações governamentais que melhorassem as condições de vida ali.

Na região Noroeste, destaca-se a ação governamental criando a Vila Mutirão e intervindo nas invasões que aconteceram como o Jardim Nova Esperança ainda em 1979 (tipicamente uma invasão coletiva e a Vila Finsocial em 1982) (CAMPOS; BERNARDES, 1991, p. 20).

Cabe ainda chamar a atenção para a possibilidade da conquista da casa própria por parte de um bom número de moradores do bairro que, afinal, foi construído

por eles. Certamente, os jovens que aqui estudados não devem ter noção da história do local que suas famílias escolheram para viver; mas sabem por que saíram de onde estavam.

Quando um grupo humano vive por muito tempo em local adaptado aos seus hábitos, não apenas a seus movimentos, mas também seus pensamentos se regulam pela sucessão das imagens materiais que os objetos exteriores representam para ele. Elimine agora, elimine parcialmente ou modifique sua direção, sua orientação, sua forma, sua aparência, essas casas, essas ruas, esses becos – ou mude apenas o lugar que eles ocupam um em relação ao outro. As pedras e os materiais não oferecerão resistência. Os grupos resistirão e, neles, você irá deparar com a resistência, se não das pedras, pelo menos de seus arranjos antigos (HALBWACHS, 2006, p. 163).

A trajetória da congada na cidade de Goiânia, a constituição de novos espaços, lugares, sujeitos, e as formas de socialização que são tipicamente urbanas, vão contando sobre a inserção e a permanência da festa pela cidade.

O bairro da Campinas é um dos locais que mais preservou e manteve a realização da congada na cidade de Goiânia, particularmente no mês de maio, quando dois ternos fazem festas que se encontram na matriz local e de lá saem em cortejo para a casa da filha do antigo rei do congo, rei Osório, conhecida como “Dona Pretinha”.

O Terno Rosa e Branco realiza sua festa ao lado do Campo do Campinas Futebol Clube, na rua Benjamin Constant, na Vila Abajá. Geralmente o cortejo tem um trajeto que atravessa os bairros de Santa Helena e Abajá, uma área composta por casas populares e também por algumas chácaras.



Figura 3.3 - Local de realização das celebrações da congada no mês de maio, nos setores Campinas e Vila Abajá / Vila Santa Helena. Fonte: LAGENTE, 2010. Elaboração: COSTA, K. G.

3.5 Os jovens e a produção do espaço urbano

A relação entre os lugares vividos e experienciados através da socialização é efetivada pelos trajetos que as pessoas utilizam em seus deslocamentos ou itinerários. Fazer escolhas e traçar os caminhos levam em consideração os significados que seus habitantes têm de seu espaço. Ou seja, essas escolhas não são aleatórias, mesmo que sejam inconscientes.

As trajetórias traçadas pelos sujeitos que observam e vivenciam a cidade criam uma imagem sobre ela.

A trajetória à qual fazemos referência não se trata apenas de um deslocamento geométrico, mas diz respeito também a acontecimentos biográficos. Cabe também considerar deslocamentos de ordem profissional, religiosa e daí por diante, marcando uma relação de sentido e valor nas posições ocupadas e no espaço orientado (RATTS, 2009).

Os lugares são percorridos por meio dos laços de sociabilidade, pois propiciam muitas vezes o encontro de amigos que param nos bares ou mercearias.

Desse modo, o jovem vai redesenhando o mapa da cidade, no qual a centralidade está na periferia, com a efervescência da cultura local. A quantidade de jovens que produzem a própria cultura é bastante significativa, o que fortalece não só o sentimento de pertencimento, mas também o de identidade e o de luta. Isso pode colocar a periferia no centro e o centro na periferia, como pode ser visto na foto abaixo que mostra a visita de um dos ternos a São Paulo, onde de fato a periferia invade o centro.



Foto 3.5- Visita do Terno 13 de maio à cidade de São Paulo
 Fonte: Site da Irmandade 13 de Maio: <http://congadairmandade13demaio.blogspot.com>
 Acessado em outubro de 2011

Os ritmos e as letras de música da periferia fazem sua própria crônica da sociedade, o que a colocam numa nova dimensão, uma vez que produzem uma

discussão sobre qual, ou onde, é o “lugar do pobre”, quando o assunto é produção de conhecimento, produção cultural e intelectual.

Ser congadeiro, primeiramente, você tem que entrar sem medo de ter vergonha de mostrar a sua cultura. Porque lá na frente você vai ver uma discriminação. Você, mesmo sendo falho, pode correr, pode estar andando. Um pode te elogiar outro pode te criticar. “Ah, não quero amizade com você. Você é um macumbeiro”. Outro não. De 10 anos para cá não estamos tendo mais este problema. Goianienses, dos setores da região Noroeste, pessoas mais simples, eles já estão abraçando mais a nossa história da congada. Quando veem um dançador na televisão, mesmo sem farda, eles já observam e dizem: “*Olha, te vi na televisão, você estava dançando com tal terno assim, assim. Aquela cor é bonita*”. Então hoje, nós temos até este privilégio de ser elogiado (Valéria Santos, coordenadora do Terno 13 de Maio, Goiânia, 2003).

O lugar de referência de acolhimento no relato é a região Noroeste que é geralmente apontada como uma das áreas mais violentas na cidade e aqui aparece como um local em que os congadeiros são menos discriminados depois de um longo percurso de luta, de dança e de fé. Um importante aliado nessa aceitação é também o processo de registro e publicação na mídia, sobretudo por meio da TV, em função do seu alcance e audiência. Afinal, quando faz a cobertura da festa de Nossa Senhora do Rosário, a mídia permite que o bairro apareça sem ter a violência como tema. Pelo contrário, é o registro da festa e da alegria de uma parte da população de alguns bairros que possuem seu terno de congo, muitas vezes totalmente desconhecidos por grande parte da população.

A geografia, que é real, pode, ao mesmo tempo, ser virtual. Mundos não visíveis, como as cidades de Calvino que, muitas vezes, estão sobrepostas umas às outras.

Os significantes podem deslizar uns sobre os outros, trocando de significado conforme o contexto. A metrópole é mesmo uma selva, mas não somente de pedra. O que é pedra – por mais precisas que sejam as medidas de suas coordenadas geográficas (e coordenadas geográficas também são símbolos) – pode ser muitas coisas para muitos de seus habitantes, ou menos, para muitos outros (VIANNA, 2007, p. 33).

Assim, no caminhar pelo mundo, é possível encontrar e se encontrar num lugar específico e, ao caminhar pelo espaço, tornar este lugar moradia ou, ainda, território, e daí nomeá-lo.

As categorias lugares e itinerários são formas de uso e apropriação do espaço que constituem chaves para a leitura, entendimento e orientação na cidade. Ao se inscreverem pontos socialmente reconhecidos com relevantes na dinâmica social, aponta-se como referência as práticas que compõem o cotidiano (GONÇALVES, 2003, p. 30).

Nas práticas cotidianas que dizem respeito ao lazer dos jovens, podem ser observadas preferências.

Quando se pergunta ao jovem o que ele mais faz no seu tempo livre, ele afirma como resposta: jogar futebol, jogar vôlei, namorar, ou ainda, dormir [...]. Numa cidade que faz propaganda da sua qualidade de vida, os lazes mais apontados pelos jovens congadeiros não requerem maiores equipamentos urbanos, nem maiores deslocamentos.

Jovens das periferias muitas vezes dispõem de poucos lugares de lazer nos seus bairros, desse modo frequentemente estabelecem uma relação de sociabilidade na rua, nas esquinas, nos bares ou ainda nas igrejas do local onde moram. Constituindo dessa maneira redes de socialização ou socioespaciais enraizadas naquele ambiente de rua. Tais experiências são denominadas de *cultura de rua*, possibilitando ali redes que tanto agregam quanto distanciam diferentes participantes (GONÇALVES, 2003, p. 29).

Em virtude de a formação dos ternos de congo ser majoritariamente masculina, quando se perguntou ao jovem congadeiro o que ele mais fazia em seu tempo livre, o item que mais apareceu não estava na lista do questionário, ou melhor, se incluía no item “outros”. Dentro desse “outros”, foram citadas atividades como jogar futebol, voleibol, ir à igreja e namorar, nessa ordem. Assim, entre os “outros” (27,52%), o mais apontado foi *jogar futebol*, escolha que se relaciona com uma questão de gênero, mas não se pode esquecer que se trata de atividade que não implica despesa e pode ser praticada em “qualquer lugar”, ou seja, em qualquer terreno baldio em condições mínimas, e que tornou tal prática uma referência e uma tradição na Vila João Vaz.

Os jogadores de futebol, ou peladeiros, como são popularmente conhecidos os atletas amadores, exercem um poder transformador nos espaços urbanos, na medida em que se apropriam de espaços de uso efêmero para fins futebolísticos, ou seja, lugares como jardins, calçadas, ruas ou espaços vazios. Futebol e metrópole compõem muitas vezes uma conflituosa relação na medida em que requerem espaços e essa disputa se acentua fortemente na periferia (SILVA, 2010, p. 5).

Na ausência de outros lazeres, o futebol se mantém como uma das poucas possibilidades. Com a redução desse esporte na sua forma mais organizada e aglutinadora, o que fica é a saudade.

[...] pra você ver, a única coisa que tem nesse setor é a festa do Rosário, tem mais nada não, até o campinho ali que tinha campeonato de futebol “intertia” ali à noite, agora tá tudo acabado. (Senhor Osório, capitão do Terno Verde e Preto, 74 anos, Vila João Vaz, 2010).

E entre os congadeiros, o futebol faz parte inclusive das lembranças da consolidação do bairro, como também relata o Senhor Osório, ao lembrar de sua chegada ao bairro por volta da década de 1960.

Aqui começou, sempre foi um bairro que gosto muito. Porque *sempre tinha um campinho pra gente jogar futebol e minha alegria era jogar futebol*, sempre foi um bairro de casas muito simplesinhas e foi crescendo devagarzinho, os mais velhos foram mudando tudo daqui, outros morreu. Sempre muito humilde, agora que melhorou mais um pouco, melhorou mais o setor, mas sempre eu gosto daqui (Senhor Osório, capitão do Terno Verde e Preto, 74 anos, Vila João Vaz, 2010).

O futebol faz parte do cotidiano da maioria dos brasileiros, é um forte emblema de sua cultura e de sua identidade e constitui a sua própria dimensão espacial materializada em linhas, barras e esfera. Por meio do futebol, os jovens também estabelecem redes de sociabilidades. Como afirma Toledo (2000) sobre o esporte: “É uma manifestação cultural que revela nosso jeito, nossa malícia, alegria ou ginga, o futebol protagonizou os contornos de um processo de identificação construindo e engendrando por diferentes agentes sociais de interação” (TOLEDO, 2000, p. 8).

Desse modo, o futebol aparece em todos os recantos do país, e em Goiânia não é diferente: em muitos bairros, com locais autorizados ou não, sempre é possível jogar uma bolinha.

Na região metropolitana de Goiânia, a tendência seria do desaparecimento das peladas em espaços como ruas, calçadas, lotes vazios. Contudo, a paisagem que observamos ao transitar pela metrópole, principalmente na periferia e ao cair da tarde, é repleto de futebol de pelada. Ou seja, mesmo com todos esses cenários pouco propícios, os territórios das peladas acenam como uma espécie de resistência/persistência (SILVA, 2010, p. 7).

Cabe ainda destacar que mesmo Goiânia tendo praças em praticamente todos os bairros, nem sempre elas estão equipadas. Mas, de qualquer maneira, existe

o local para lazer, quando este é uma pelada entre os amigos. Desse modo, pode-se entender que há os nexos de resistências encontrados entre os jovens congadeiros que também são peladeiros, mesmo que bem amplos, ou seja, a própria construção da alegria e do lazer tem, ali também, um quê de resistência.

A segunda atividade mais mencionada dentro do item “o que mais faz no tempo livre”, está *sair para dançar* (13.76%), que se encontra empatado com *ouvir música* (13.76%). Escolhas indicadas tanto por jovens do gênero masculino quanto do feminino, o que pode denotar que ninguém gosta de ficar parado e nem sozinho.

Dançar e ouvir música, atividades apontadas como favoritas de lazer entre os jovens congadeiros, reúnem habilidades presentes também na prática das congadas, o que pode, de certa maneira, atrair os jovens para a congada, uma vez que esta produz música e dança em abundância.

O fenômeno da interação musical da juventude é fenômeno que acompanha a emergência de novas culturas, novas formas de sensibilidade. Conteúdos subjetivos que não conseguem outra forma de expressão transitam pela música, como se esta fosse a única forma em que se expressa a juventude (GONÇALVES, 2003, p. 296).

Mas, na entrevista, os ritmos que mais apareceram entre os preferidos para dançar, os que mais foram mencionados foram o pagode, o sertanejo e, ainda, o forró. Mas se for elencar todos os ritmos, apareceram também, evangélico, *rap*, *house* e outras.

Muitos deles não querem ficar limitados e vaticinam:

Pra falar a verdade, eu gosto de todas. Sou eclético, gosto de samba, rock... (Paulo Alves, príncipe, Terno Verde e Preto, 2010).

Acredito que essa diversidade musical representa uma multiplicidade no que se refere aos jovens que estão dentro dos ternos de congo, que são muitos, diferentes e, também, iguais. Ao mesmo tempo, como os jovens estão abertos a novas experiências e como não é limitada a oferta musical que lhes chega, é possível ouvir “de tudo” um pouco.

Há ainda aqueles que preferem afirmar sua identidade e seu pertencimento com determinada música.

Forró, *rap*. Eu gosto muito de música *black*, da parte negra, falou que é cultura seja *rap*, seja *hip-hop*, seja *funk*, tudo da cultura africana por causa da congada (Plínio Carvalho, Congadeiro, 20 anos, 2009).

O resgate da história, a manutenção da memória e criação de uma nova identidade, de uma filosofia de vida, que grita por direitos, é feito por meio de críticas ao momento histórico e ao quadro social, e lembra seu pertencimento racial que é assumido.

O item de maior adesão quando apresentados os dados sem juntar com outros itens, é usar o tempo livre para *ficar vendo TV*, que computou, sozinho, 16,51%. Mesmo como a marca da heterogeneidade, o quesito *ver tv* pode ser um importante canal de integração entre os jovens. Assistir programas especiais e específicos para diferentes faixas etárias, cria entre os jovens um repertório vocabular e de conhecimento que estabelece canal de comunicação.

Sabe-se que a mídia televisiva é a mais potente de todas. Mas as tecnologias em geral, como afirma Martín-Barbero (1995), causam certo distanciamento entre os jovens e os adultos.

Assistimos a um processo de separação que tem várias causas, como, por exemplo, as novas sensibilidades, os novos modos de relações da juventude com a tecnologia eletrônica diferentemente dos mais velhos, nos quais a tecnologia produz um certo susto e um certo medo. Eu próprio não poderia evitar essa sensação. *A tecnologia é para os jovens o que o lápis e caneta foram para mim* (MARTÍN-BARBERO, 1995, p. 46, grifo nosso).

A forma de apropriação dos jovens acerca das mídias e particularmente da TV requer o olhar para o que se chama “recepção”. Afinal, como compreendê-los sem pensar na sua interação com os meios de comunicação que, assim como eles, estão em contínuo processo de mutação? Também não se pode esquecer do teor de sedução da TV, que emite a linguagem do desejo e vende a “realização dos sonhos” de consumo que, por vezes, são individualizados e seduzem os jovens. O apelo hedonista veiculado pela TV e decantado no mundo moderno, é um impedimento na manutenção da memória coletiva, local e espacialmente definida, o que pode significar (os novos valores emitidos pela TV) uma ameaça constante ao sentimento de comunidade.

Individação significa a desintegração das certezas da sociedade industrial, assim como a compulsão para encontrar e inventar novas certezas para si e para os outros que não a possuem. Mas também significa novas interdependências, até mesmo globais. A individualização e a globalização são, na verdade, dois lados de um mesmo processo de modernização reflexiva (GIDDENS, 199, p. 36).

Sabemos da grande dificuldade pelas quais os ternos de congo passam para se vestir e cantar sua música, que não deixa de ser urbana da periferia. São verdadeiras palavras de ordem e de resistência, e mostram um forte desejo de reconhecimento e permanência.

São Benedito é preto, mamãe,
 Eu também sou preto, mamãe (oh Senhora do Rosário)
 Eu sou filho de preto, mamãe (oh Senhora do Rosário)
 ...
 Eu quero ver, eu quero olhar, o Verde e Amarelo balancear
 Verde e Amarelo é isso aí, segura morena para não cair.
 ...
 Eu não sou daqui, eu sou lá de fora,
 quem me trouxe aqui foi Nossa Senhora.
 ...
 Oi, que negro é esse, que dança bonito,
 dança a noite inteira prá São Benedito³⁹?

Os caminhos percorridos por esses ternos e os mecanismos de manutenção e inovação nos conhecimentos acerca da congada é o que será abordado no capítulo seguinte.

³⁹ Trechos de músicas de diferentes ternos: Verde e Amarelo (Canarinho), Verde e Preto, 13 de Maio, etc.

CAPÍTULO 4

CONGADA: ESPACIALIDADES E TEMPORALIDADES



4 CONGADA: ESPACIALIDADES E TEMPORALIDADES

O entrecruzamento do tempo e do espaço tem aqui o intuito de dar lastro à experiência socioespacial dos jovens congadeiros e das congadas. Os vínculos culturais e interpessoais que indicam um roteiro que inclui as mais longínquas irmandades e as mais difíceis trajetórias que traçaram caminhos de superação e esperança.

4.1 Trajetória dos negros, patrimônio cultural, reconhecimento e preservação

O desejo mais forte de um povo que foi escravizado certamente é a liberdade. Para a legião de negros que foram capturados e escravizados desde o período colonial e até o império (ao longo de quatro séculos), começa a ser engendrada a noção de liberdade desde a travessia nos navios negreiros.

Por muito tempo era comum relacionar a cultura negra com lamentos, que diziam respeito à saudade (banzo) e ao processo diaspórico (HALL, 2003), próprio dessa população que veio para o Brasil de forma compulsória e marcada por extrema violência. Como forma de sobreviver, era preciso não se esquecer de onde veio, como uma maneira de não perder sua humanidade, uma vez que a condição no Brasil era a de ser escravo, uma peça na perversa engrenagem do colonialismo escravista.

Para a população negra, a história se revela bastante antagônica, pois ora se nega sua condição de negro africano, tentando minimizar o sofrimento; ora se considera que uma das formas de sobrevivência dessa população é justamente recorrer às lembranças dos personagens míticos, e alguns movimentos de apoio às rebeliões. Enfim, dentro do possível, se mostrar resistente.

Há uma espécie de oposição que aponta para a recriação da própria vida, por isso era preciso estabelecer uma negociação que é constituída, no cotidiano, nas muitas formas de resistências. Essas formas de resistências podem ser vistas tanto através da preguiça, da fuga, do aborto, do suicídio e também nas práticas religiosas,

como também nos acordos para trabalhar a terra, vender produtos e na redução das punições, se utilizando muitas vezes do apadrinhamento. Essas são algumas das formas de negociações que constituíam caminhos para a “liberdade”.⁴⁰

Não se pode perder de vista que uma das mais significativas representações quando o assunto é desejo de liberdade são os quilombos.

Entre os possíveis caminhos para a liberdade pode-se apontar a adesão às irmandades negras que, além de proteger e socorrer, também funcionavam como espaço onde se engendravam estratégias de sobrevivência e projetos de liberdade, que em alguns casos específicos era conseguida através da própria compra de alforria, podendo-se ver ali, de maneira bem incipiente, uma forma de organização de vias emancipatórias, na quais a liberdade ainda transitava na esfera do privilégio (SOARES, 2000).

Persistir nas adversidades é uma qualidade que marcou boa parte do percurso dos negros em muitos locais no período da escravidão. José Honório Rodrigues aponta Artur Ramos (1935) e Edison Carneiro (1948) para falar das diversas facetas africanas no Brasil:

O negro escondeu suas crenças nos terreiros das macumbas e dos candomblés e aproveitou-se das festas populares, da música, da dança, e do carnaval para extravasar seus inconscientes [...] Para ele (Carneiro), a grande contribuição folclórica do negro está nos folguedos que nos legou [...] Notamos a sua presença nas congadas e nos maracatus – e essas duas diversões incluem de um modo ou de outro, o cortejo do rei do congo. Haveria ainda a contar os moçambiques muito semelhantes às congadas (RODRIGUES, 1982, p. 75 e 76).

O autor acima referido menciona entre os primeiros estudiosos, antes até de Ramos e Carneiro, há Nina Rodrigues e Manoel Querino, que se debruçaram sobre o contato entre Brasil e África e a tradução dessa relação para a cultura nacional. Ele mostra a estreita vinculação que se faz do negro com folclores e folguedos, práticas que eram vistas como diversão, tanto que boa parte dos folcloristas⁴¹ costuma chamar os praticantes dessas manifestações de “brincantes”. Não deixou de falar das congadas, dos moçambiques e da aproximação destes últimos com o próprio cortejo

⁴⁰ As ideias aqui expostas podem ser encontradas desenvolvidas em diversos autores que apresentaram questões candentes sobre os caminhos da liberdade são: Kátia Mattoso, Flávio Gomes, João José Reis e Eurípedes Funes.

⁴¹ Folcloristas são estudiosos que pesquisam ou colecionam material colhido nas tradições, nos usos e nas artes populares. Luís da Câmara Cascudo foi o mais célebre de todos os estudiosos em função de seu vasto acervo e dos livros publicados sobre a temática deixando um importante legado para as ciências sociais.

do rei do congo. O autor não menciona a localização dessas manifestações, mas se sabe que elas estão presentes em muitos estados brasileiros.

Segundo Cascudo:

Chamamos *Congo* ou *Congada* às danças com representações sucessivas de episódios, apresentados exclusivamente por negros. Há em todo o nordeste, e no meio-norte, Alagoas, Sergipe, Bahia, São Paulo, Minas Gerais, Mato Grosso, Goiás, com condições locais, no sentido da música, dos bailados e do próprio enredo. Há uma ampla documentação dos dois grandes motivos sociais para essas danças que são, pela extensão e articulamento cênico, autos: a) – coroamento dos reis de congo, honorários, cerimônia nas igrejas, cortejo, visitas protocolares às pessoas importantes. b) – sincretismo de danças guerreiras africanas, reminiscências históricas, mais vivas nas regiões de onde os escravos bantus foram arrancados, Congo, Angola, fundidas num só ato recordador, tornado possivelmente “nacional” (CASCUDO, 1978, p. 432).

Com o que pode parecer uma análise bastante corriqueira, a obra de Cascudo é uma das primeiras a tratar o negro e seu legado, chamando atenção para a congada como importante elemento na literatura oral e na própria formação de muitas comunidades negras espalhadas pelo Brasil.

Na busca da sobrevivência e no uso da persistência, a população negra se ritualizava, se manifestava, se reinventava:

Os ritos populares, a música e a imaginária sacra produzidas nos tempos coloniais nos dão signos ou acenos dessa condição anelada. Em algumas de suas manifestações é possível não só reconhecer o lastro do passado como entrever as esperanças no futuro que agem por entre os *anéis* de uma cadeia cerrada (BOSI, 2003, p. 30).

Esperanças, memórias e lembranças eram a força que fazia muitos dos negros suportar seu cotidiano, e delas dizerem de onde vinham e quem eram, apesar de toda a violência a que eram submetidos. Certamente foi uma difícil reconstrução, mas que permitia o surgimento de diversas práticas culturais que remetem ao que foi vivido no passado, mas sobretudo ao que se vivia no presente. É nessa condição dialógica que a população negra se via recriando e se reinventando, construindo sua identidade diaspórica e sua vivência cotidiana.

O escravismo brasileiro foi eminentemente banto, como prova a presença afro-originada principalmente na música, nas danças dramáticas, na língua, na farmacologia, nas técnicas de trabalho e até mesmo *nas estratégias de resistência* aqui desenvolvidas, como nos casos exemplares dos quilombos e das *irmandades católicas* (LOPES, 2006, p. 9).

São formas de resistência rurais e urbanas. Nesse momento nos interessa mais especificamente as irmandades religiosas negras e a ritualização da coroação do rei e rainha do congo.

E quando se quer falar de rei “negro”, nas manifestações bantas recriadas em terras brasileiras, fala-se principalmente em rei do congo, projeção simbólica dos grandes muene kongo, manicongos com quem os portugueses trocaram credenciais diplomáticas e presentes, de igual para igual, em suas primeiras expedições à África Negra (LOPES, 2006, p.190).

A presença do rei e da rainha nas congadas de Goiás, segundo Brandão (2004), atua como espécie de “figurante”, fadada a um total vazio de poder. O reinado funciona como a guarda da coroa, é ela o que importa. O rei e a rainha têm uma atuação mais simbólica.

As irmandades eram as mais diversas possíveis, e inúmeras as explicações acerca do reinado do congo que apareciam à vista de todos nos principais eventos públicos da cidade. Os cortejos eram festivos ou fúnebres, e grande parte deles era organizada pelas irmandades. A diversidade se apresentava na disposição espacial das irmandades ou agremiações religiosas leigas que poderiam ser de africanos (também chamados de “pretos-novos”, “boçais” ou “infiéis” e “recém-chegados”), crioulos, pretos, pardos, que quase sempre ficavam nas últimas alas das procissões, o que revela uma condição hierárquica. Mesmo assim, estar presente em uma fileira de qualquer irmandade conferia uma distinção e também proteção (SOARES, 2000).

[...] uma justificativa para a criação das irmandades de pretos vem frequentemente associada ao fato de os escravos serem abandonados pelos seus senhores depois de velhos e doentes, tendo seus cadáveres jogados nas praias e nas portas das igrejas (SOARES, 2000, p.145).

Hoje, o que fica é o legado das solidariedades e das resistências, incentivado pela fé em Nossa Senhora do Rosário e São Benedito.



Fotos 4.1a e 4.1b - Imagens de congo, sem descrição de origem.
 Fonte: spiritosanto.wordpress.com/ Acessado em maio de 2010

O mito de criação das irmandades, ou da criação da própria congada, é bastante diverso, não aparecendo um marco cronológico bem definido. É mito e história, registrada pelas várias interpretações quanto à origem da manifestação por parte dos próprios congadeiros. Mesmo não tendo uma definição mais precisa acerca do surgimento tanto da manifestação (a congada), quanto da origem das irmandades, o que se vê entre os congadeiros mais velhos ou mais novos é uma firmeza na manutenção da congada, independente da fidelidade desta ou daquela narrativa de origem. O que vale é a reedição de laços fraternos, por um irmão de emoção, de opção e de devoção, por práticas socioespaciais que possibilitavam uma ação coletiva, uma fraternidade ideal, pautada na fé, como contas de um rosário.

De qualquer maneira, quando perguntado a um dos líderes da congada em Goiânia o que ele sabia sobre a origem da manifestação, ele respondeu com as lembranças que tem transmite para os jovens que os escutam.

A história mais antiga que eu conheço é a história do Chico Rei por volta de 1800 mais ou menos, que os escravos já faziam essa congada e muitas das vezes eles *fugiam pra poder dançar a congada*. Em outro canto, é os patrões que ficavam eufóricos com eles, mas quando eles saíam e faziam a congada em outros locais fora, eles sempre voltavam e ficavam, lá mesmo, bem calmos, *trabalhavam bem e produziam bem*. E aí um caso influenciou a história do festeiro, os próprios patrões financiavam as próprias festas para os escravos não fugirem (Senhor Wilson, presidente da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, 49 anos, Goiânia, 2010).

Há uma junção de compreensão da congada como ato de resistência com a história de Chico Rei. Ao mesmo tempo, a congada é vista como uma manifestação aceita por todos, com uma função de ordenamento dentro da sociedade escravista:

acalmar os escravizados. Desse modo, é possível numa mesma fala observar duas versões sobre a origem e função da congada nos seus primórdios.

O mito ou a lenda de origem fundamenta e até estrutura os rituais da congada, uma vez que ela é contada e recontada a todo momento, por meio de cantos, que evocam, além dos santos Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, os momentos de sofrimentos.

Em outro momento é reafirmado o caráter de resistência que serve para se alinhar ao discurso do descaso dos órgãos públicos com a sociedade civil e organização em grupo como um ato político. São nexos estabelecidos pelos próprios participantes entre o passado e o presente.

Quando o pessoal sempre fala que a dança da congada é uma dança da resistência da escravidão, que eles dançavam por resistência, faziam a dança do negro. O que eu vejo é o seguinte, com essas organizações o povo negro, a raça negra, a congada pegou esse momento porque o poder público não olha para a gente assim: Se for uma pessoa, uma entidade formal ou uma entidade informal, quer dizer, eles olham mais pra entidade formal, do que pela informal (Senhor Wilson, presidente da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, 49 anos, Goiânia, 2010).

Apesar das irmandades terem inicialmente um caráter religioso, eram fundamentalmente espaços em que a comunidade negra exercia ações de dimensões sociais e até política em função da rede de comunicação que existia entre as diversas agremiações.

Há atualmente em Goiânia duas irmandades: a Irmandade 13 de Maio, da qual fazem parte o Terno 13 maio, o Terno Rosa e Branco e o Terno Catupé Nossa Senhora das Mercês, recém-criado, e a Irmandade Nossa Senhora do Rosário da Vila João Vaz, que tem boa parte dos outros ternos a ela associados.

O fato de as antigas irmandades serem na origem agremiações mutualistas, onde os membros se ajudavam mutuamente, fazia que dentro delas houvesse ações de solidariedade econômica, social e cultural. O que possibilitava construir um saber escravo de como desenvolver habilidade de sobreviver na condição de escravo e os possíveis caminhos para a liberdade (QUINTÃO, 2002).

A relação da irmandade de hoje e do passado pode ser entendida pelo depoimento a seguir:

A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário é uma entidade sem fins lucrativos, criada aqui na Vila João Vaz. As *irmandades antigamente*

eram tipo umas confrarias, formavam as irmandades pra poder ter tipo uma ONG pra poder ter uma igreja, uma igreja antigamente e se dizia uma irmandade, agora se diz centros religiosos, é como a nossa irmandade, aquelas antigamente, sabe? Do tempo da escravidão existiam só irmandades (Senhor Wilson, presidente da Irmandade Nossa Senhora do Rosário, 49 anos, Vila João Vaz, 2010).

É possível perceber que há uma compreensão por parte dos congadeiros sobre as antigas irmandades que as aproxima das atuais, além de serem irmandades negras, se assemelham possivelmente por seu caráter participativo e representativo.

Castells (2001) chama atenção para a capacidade de as comunidades construírem seus próprios Estados de Bem-Estar Social na ausência de políticas governamentais voltadas para isso. As comunidades funcionam como redes de solidariedade e de reciprocidade, ligadas ora a igrejas, ora a ONGs (organizações não governamentais), como é possível ver abaixo:

Essas comunidades locais organizadas tem desempenhado um papel fundamental na sobrevivência diária de uma parcela significativa da população urbana mundial que se encontra no limiar da fome e da doença [...] as pessoas que se organizam em torno de comunidades locais de baixa renda têm a oportunidade de se sentirem revitalizadas e reconhecidas como seres humanos, mediante a salvação conquistada por meio da religião (CASTELLS, 2001, p. 82).

Ninguém tem dúvida de que o Estado é laico, mas muitas das ações sociais que chegam a algumas comunidades são eminentemente religiosas, ocupando espaços deixados por ele.

Guardando as devidas diferenças, é possível ver vestígios do discurso e da necessidade de solidariedade também nas irmandades da atualidade. São laços que mantêm compromissos étnicos, sociais e religiosos, marcados por sentimentos, devoções e emoções, entendidos pelos jovens congadeiros:

Fazer parte da irmandade é estar por dentro, é tá antenado com o que tá acontecendo, dos eventos. A gente tá correndo atrás de patrocínio, da cultura, estar dentro da irmandade é poder estar ajudando, estar dentro e estar por dentro das coisas que está acontecendo (Plínio Carvalho, jovem congadeiro, 20 anos, Goiânia, 2009).

A ajuda mútua nos dias de hoje no que se refere à congada é uma ação conjunta necessária para a própria realização da manifestação, que é praticamente uma iniciativa da comunidade para formar os ternos e colocá-los na rua. Esse espírito de colaboração vem sendo incorporado pelos jovens a suas atividades dentro do terno e à própria convivência em grupo. Serve de valor moral e ético.

Muitas são as manifestações culturais presentes nas comunidades mais pobres, que as realizam com grandes dificuldades, mas conseguindo mantê-las vivas, na forma de festas religiosas, na produção de material como artesanatos, em cantos diversos e danças.

Essas manifestações requerem uma imensa criatividade, na medida em que são ações que sobreviveram ao tempo e ao contato com outras culturas não tradicionais ou ainda de massa.

A função das manifestações, que realizam de modo bem específico sua relação com a fé e com a realidade, implica a produção de ritos e até mesmo espetáculos que apresentam um tom e um olhar bem particular a cada realidade. Como afirma Bakhtin (2010) sobre as festas da Idade Média:

Ofereciam uma visão do mundo, do homem e das relações humanas totalmente diferente, deliberadamente não oficial, exterior à Igreja e ao Estado; pareciam ter construído, ao lado do mundo oficial, *um segundo mundo e uma segunda vida* (BAKHTIN, 2010, p. 5).

É como se tivesse revestido de uma segunda pele, que muitos dos congadeiros passam todo o período de comemorações vivendo e revivendo emoções e práticas na constituição de sua condição de congadeiro.

O desvelamento da cultura pelas manifestações materializadas nas festas, danças, cantos e formas musicais, nos remete à herança e à memória coletiva que é produzida por meio da congada, que, como elemento identitário, deve ser reconhecido como patrimônio. Essa memória é latente e está presente na cidade de Goiânia, onde o passado e suas tradições fazem parte da bagagem trazida e recriada pelos seus habitantes⁴².

A possibilidade de enraizar no passado a experiência atual de um grupo se faz pelas experiências simbólicas. É o gesto, o canto, a dança, o rito, a oração, a fala que evoca, a fala que invoca. No mundo do arcaico, tudo isso é fundamentalmente religião, vínculo com o presente com o outrora-tornado-agora, laço da comunidade com as forças que a criam em outro tempo e que surtem sua identidade (BOSI, 2003, p. 15).

Na congada de Goiânia, a relação com a Igreja é bastante controversa, pois boa parte dos ternos costuma falar de sua autonomia frente à instituição. Assim,

⁴² Goiânia foi planejada de forma moderna, e alguns de seus moradores chegam a ser mais velhos que a própria cidade, pois vieram de outras localidades.

parece haver uma total independência da congada em relação à Igreja, ainda que um de seus templos seja o receptor da coroa. A festividade capitaneada pela Irmandade 13 de maio, que realiza sua entrega da coroa na Igreja Matriz de Campinas, no segundo domingo de maio, ocorre apenas no dia dessa tradicional cerimônia. Já a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário mostra uma relação mais próxima, na medida em que a igreja católica do bairro (Vila João Vaz) é uma conquista da comunidade e tem como padroeira Nossa Senhora do Rosário. Alguns eventos significativos da congada são realizados nesse terreno. Com destaque para as reuniões, ensaios, novenas, o levantamento do mastro e a própria entrega da coroa.

Boa parte dos congadeiros se autodeclaram como católicos, mas alguns manifestam o pertencimento às religiões de matriz africana. Nesse caso são mais momentos de negociação e por vezes de tensão. Os congadeiros acham que a missa tem de se adaptar à congada, pelo menos naquele dia, mas, ao que segundo contam seus representantes instituídos, o padre insiste em que a congada deva se adaptar à liturgia da Igreja Católica e costuma fazer uma preleção mais longa, aproveitando a presença daquele público diferenciado que pouco frequenta igreja. Essa diferença de compasso faz com que haja uma espécie de rodízio dentro da igreja na hora da missa, alguns congadeiros assistem enquanto outros preferem ficar do lado de fora, conversando com os membros dos ternos visitantes que não veem com frequência, lanchando, tomando algo para se refrescar ou mesmo dando entrevistas a jornalistas e pesquisadores. As pessoas com cargos hierarquicamente mais altos são as que mais tempo ficam na igreja e mantêm seu respeito pela liturgia. Quando saem, é para beber algo ou dar orientações ou entrevistas. Os jovens têm um comportamento variado nesse momento, muitos saem e muitos ficam na hora da missa.

São muitas as particularidades da congada que interessam enquanto patrimônio cultural dos negros goianienses. O percurso é fundamental para perceber que esse patrimônio se faz na alteridade, elaborado por vínculos entre o universal e o particular.

É preciso procurar, através da reedição da congada, a tradição como afirmação de um patrimônio que nos é trazido e entregue pelos membros da festa.

Isso se dá apesar da pouca visibilidade que tal manifestação tem no cenário goianiense⁴³.

Nos estudos culturais, a história é substituída pelo passado, pela memória e então trazida para sua íntima conexão com o presente e o futuro. *A memória e o desejo constituem a temporalidade através da qual os lugares emergem como fenômenos vividos e significativos.* Uma série de estudos recentes, tanto da geografia cultural quanto da história, revelou o grau em que a memória é social tanto quanto individual. As relações sociais da memória são a memória das relações sociais (COSGROVE, 1999, p. 24, grifo nosso).

Reviver a congada é reviver a memória social dos negros e dos devotos dos santos celebrados pela festa. Essa memória é “trazida” até o presente momento e apresentada como legado às novas gerações, para não esquecerem quem são, de onde vieram e o que devem saber para continuar a ser quem são. A reedição de cada canto, de cada dança e de toda a liturgia permite aos congadeiros a sua perpetuação. Assim, como dos conhecimentos relativos aos fazeres da manifestação.

Meu pai como que ele (o avô Pedro Cassimiro) viveu na Congada, dançou a congada muitos anos. Ele transmite. Ele fala das histórias, fala da importância, fala como começou. Fala tudo pra incentivar mesmo a gente a continuar (Jackeline, 18 anos, Vila João Vaz, 2009).

É inspiração mútua para continuar:

Tanto a influência dos mais velhos, quanto a gente que é jovem, quanto os pequenos também, que incentivam a gente. A gente vê um pequeninho dançar, incentiva mais a gente a continuar (Plínio Carvalho, 20 anos, Goiânia, 2009).

São elos estabelecidos tanto com o passado como com o futuro, que fazem com que a congada permaneça acontecendo tanto na cidade de Goiânia, quanto em outros lugares. A família, nesse momento, é fundamental como coletividade no âmbito da qual se concentra a herança cultural e socioespacial, por ajudar na manutenção dos costumes de sair pelas ruas, de fazer soar as caixas, de vestir-se de gala e de conquistar a atenção por onde passam, alcançando espaços e lugares da cidade.

⁴³ A afirmativa se fundamenta pelo pouco acesso dessa manifestação cultural aos meios de comunicação, ficando mais restrita aos bairros onde ocorre e desconhecida do grande público.



Fotos 4.2a e 4.2b - A rua em dia de congada, preparada para o café da manhã no domingo, e foto de terno chegando para o café da manhã. Damascena, A. Jardim Liberdade, 2008

Para os mais velhos, os jovens são fundamentais para a manutenção da congada:

Eles estão aqui para nos representar futuramente. Eles são o futuro de nossa irmandade, da nossa congada. Eles daqui a alguns anos, quando um se for, eles vão estar nos representando, então tem que começar, desde agora, a aprender a hierarquia da congada, o que é a congada. Hoje não são muitos que nasceu dessa cultura. Hoje são convidados para participar, porque gostou, estão aqui dançando conosco. Eles vêm compartilhar, aprender e futuramente eles vão nos representar (Valéria Eurípedes, coordenadora do Terno 13 de Maio, Goiânia, 2010).

A congada nos mostra pela sua dinâmica, seu movimento, ela nos faz olhar e perceber que há uma circularidade entre o passado e o presente, uma vez que se insere no espaço atual da cidade de Goiânia e ao mesmo tempo nos leva a pensar em tempos remotos.

Acompanhando a congada ficou claro que, para entendê-la, não se deve reduzi-la apenas aos dias de festa. Isso requer uma ação cultural que diga respeito à reatualização do passado das cidades de origem dos congadeiros, dos familiares que se foram, à necessidade de se abrir mão de uma condição individual para aderir à dimensão social, ter uma postura mais coletiva, às vezes até político-religiosa. Essa opção implica relações de parentesco, fidelidades firmadas entre moradores que são estabelecidas levando-se em consideração a formação de consciência de grupo, que vai sendo continuamente atualizada com base na reciprocidade que, no caso da congada, é ritualizada. O lugar de moradia muitas vezes vira lugar de encontro comunitário. São essas interpretações do sentimento de comunidade que dão sentido ao seu lugar no mundo e na cidade.

Com toda essa carga de responsabilidade e tão longa trajetória de continuidade e de descontinuidade, a congada permite ver situações que revelam uma tensão com a vida moderna, como pode se perceber pelo depoimento que descreve sua programação:

No sábado, nós já começamos de tardezinha. Nós trazemos a bandeirinha pra cá, levanta, reza a novena. Aí já tem leilão na barraca. Mas no domingo é o melhor espaço. É mais evoluído de gente, é mais alegre, porque tem a missa de manhã, depois tem o almoço [...]. Na segunda-feira é importante também, porque é a entrega da coroa. *Mas infelizmente os ternos que vêm nos visitar nenhum deles pode ficar para a segunda-feira por que todos são empregados e não podem faltar na firma.* Então fica só a gente (João Norato, general do Terno Verde e Preto, Vila João Vaz, 2003).

O perfil do congadeiro trabalhador, muitas vezes, faz com que a entrega da coroa não tenha o cortejo necessário para o momento, uma vez que isso se dá geralmente na segunda-feira, dia de trabalho. A congada, assim como outras manifestações populares, diz respeito a uma cultura própria, diferente dos valores burgueses, o que revela uma dicotomia entre tempo de trabalho e tempo livre; as atividades da congada muitas vezes se concentram no espaço do bairro, diferente do lugar onde se trabalha. Nesse caso, a ausência certamente é efeito da vida moderna sobre a manifestação, mesmo sabendo-se da importância do momento litúrgico, como deixa claro o depoimento a seguir:

O dia mais importante para mim é segunda-feira, dia da entrega da coroa. É o sentimento de dever cumprido, é o mais sentimental pra mim. Aquela coroa é benta, uma coroa santa, com muita fé na santa (Onofre Santos, capitão do Terno 13 de Maio, Jardim Liberdade, 2003).

É quando se entrega a coroa para o próximo festeiro, selando o compromisso de continuidade com a realização da congada no próximo ano.

Nesse contexto, é um constante reinventar-se para poder permanecer, revelar e assegurar seu conhecimento, seu patrimônio.

Levando em consideração a importância da manifestação para a cidade, há uma demanda para o reconhecimento como patrimônio, principalmente por parte dos seus praticantes.

Para atender a essa demanda, é preciso entender que o reconhecimento do que seja patrimônio vai além dos monumentos (além da pedra e cal). Para tanto, devem-se considerar os cantos, as lendas, músicas, provérbios e outras expressões

“populares”, que se pautam numa compreensão mais complexa de patrimônio, como saberes, celebrações, formas de expressão, e também os lugares.

Um patrimônio cultural é constituído de bens fundamentais e inalienáveis, materiais ou não... um patrimônio abriga objetos, sítios, hábitos, costumes, textos orais e escritos, canções, rituais, jogos, folguedos, mitos e outras histórias, filosofias que guardam significados, entre outros, de ordem religiosa, tecnológica, laboral, pedagógica, e que se encontram preservados em estilos de vida, rituais religiosos, habilidades artísticas, soluções técnicas, procedimentos intelectuais (SILVA, P., 2003, p. 184).

Há várias formas de pensar o patrimônio, uma vez que não se trata de uma categoria estanque, mas que sofre modificações, tanto do ponto de vista do tempo (o ontem e o hoje em diálogo contínuo), como de escala, considerando que diferentes sociedades humanas apontam para diferentes formas de pensar o que seja patrimônio.

Portanto, a emergência da qualificação do chamado “patrimônio imaterial”, que vem se opor à tradicional visão de “pedra e cal”, que não comportava os hábitos ligados à vida social e cultural das populações, nos interessa.

O fortalecimento de uma concepção mais ampla de patrimônio, segundo Fonseca (2003), se baseia na crítica da visão eurocêntrica sobre o que se considera como patrimônio histórico e cultural; tal reação veio de grupos de países de tradição não europeia, que se viam aliados do reconhecimento de sua cultura e de sua tradição como patrimônio cultural da humanidade.

A desconsideração da importância da contribuição das diversas culturas resulta, em muitos casos, em perda de saberes e manifestações culturais que foram, e em alguns casos ainda são, fundamentais para a identidade de povos de várias localidades. A destruição desse patrimônio, muitas vezes, pode ser irreversível. Se faz mister afirmar que as políticas e a legislação referentes ao patrimônio e ao tombamento privilegiaram, por muito tempo, a classe dominante e os grupos sociais de tradição europeia, reafirmando uma política eurocêntrica, elitista, etnocêntrica e racista.

Valorizando a constituição patrimonial das diversas populações no mundo, a Unesco criou a Proclamação das Obras-Primas do Patrimônio Oral e Intangível da Humanidade, que seleciona espaços e expressões de excepcional importância em diversos países. Iniciativas como essa fundamentam formas mais eficazes de

preservar o que há de intangível e de garantir que os portadores deles possam continuar produzindo e transmitindo seus saberes e conhecimentos. Assim, a referida organização criou um programa de Tesouros Humanos Vivos, que estimula os países a criarem um sistema permanente de identificação de pessoas (artistas, artesãos etc.) que encarnam, com destaque, as habilidades e técnicas necessárias para a manifestação de certos aspectos da vida cultural de um povo e a manutenção de seu patrimônio cultural material e imaterial (IPHAN, 2006).

A mudança da concepção de patrimônio no Brasil se traduz no Decreto-Lei 3.551/2000, que institui o inventário e o registro do que se chama de “patrimônio cultural imaterial ou intangível”, que vem consolidar históricas reivindicações de movimentos sociais particularistas de negros, de índios, e de mulheres, todos buscando a defesa de seus direitos que se encontravam fora do que antes se chamava de patrimônio.

Para proteger, opinar e normatizar, há no Brasil o Iphan (Instituto do Patrimônio Histórico Artístico Nacional) que, visando à preservação e ao reconhecimento de vários “acervos” espalhados pelo Brasil, instituiu o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial, por meio dos livros de tombamento que contemplam várias áreas dentro do que chamamos hoje de patrimônio, numa perspectiva mais alargada e que derivam de *espaços insurgentes de cidadania*.

Os livros se apresentam num total de quatro, são eles: *Livro dos saberes*: conhecimentos, técnicas, processos e modos de saber e fazer, presentes no cotidiano das comunidades. Exemplos: tecnologias tradicionais de produção artesanal. O *Livro das celebrações*: rituais e festas que marcam a vivência coletiva do trabalho, da religiosidade, de brincadeiras e de outras práticas da vida social. Exemplos: festas, procissões. O *Livro das formas de expressão*: manifestações literárias, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas. Exemplos: literatura oral, folguedos, ritmos, linguagens. E, por fim, o *Livro dos lugares*: espaços onde se concentram e reproduzem práticas culturais coletivas. Exemplos: feiras, santuários, mercados, praças (IPHAN, 2006).

No que se refere ao *Livro dos saberes*, ou ainda ao *Livro das celebrações*, não é difícil remeter aos processos e técnicas encontradas, tanto na preparação, quanto na própria congada.

Mostra-se, assim, uma multiplicidade de possíveis formas de expressões humanas. Desse modo, a congada pode ser considerada como um dos principais

exemplos de patrimônio cultural da população negra do estado de Goiás, tendo em vista que essa população é bastante representativa no estado.

As congadas de Niquelândia, Catalão e de Goiânia, no ano de 2008 e 2009, passaram pelo processo de Inventário Nacional de Referências Culturais, responsabilidade do Departamento de Identificação e Documentação do IPHAN com o intuito de salvaguardar bens culturais mais expressivos da diversidade cultural nacional e local reconhecidos como patrimônio⁴⁴.

Apreender as referências culturais mais significativas da congada necessitou considerar que se produzem, também, diferentes leituras do saber ali produzido. A metodologia utilizada nesse inventário recorreu à descrição densa de Geertz (1978). O trabalho de salvaguarda implicou o processo de pesquisa, documentação e registro.

A Congada abrange toda a festa religiosa de que participam os diversos ternos, ligados à irmandade e ao reinado. O reinado implica uma participação nos ritos simbólicos mais complexos como a instauração do reino e os respectivos atos litúrgicos e cerimoniais. Os ternos de congo, apesar de acompanhar o cortejo do reinado em suas funções de busca e entrega da coroa, não participam diretamente da coroação, papel que tradicionalmente é designado ao terno de moçambique (RIOS; RATTS, 2008).

Saber olhar e ver os objetos presentes na festa amplia a possibilidade de compreensão do ritual, pois o objeto criado, e depois usado, tem uma intenção, seja ela utilitarista, artística, simbólica, ou todas ao mesmo tempo. Ou seja, o objeto também é portador de sentidos e significados, que podem estar inscritos e descritos na sua forma e no seu conteúdo, levando em consideração o material do qual é feito, suas texturas e cores, assim como a maneira pela qual e por quem foi produzido, e também quem vai usá-lo.

⁴⁴ Tal registro foi coordenado pelos pesquisadores Sebastião Rios (UFG) e Alex Ratts (UFG) e suas respectivas equipes. Material disponível para consulta no Iphan como parte do Inventário Nacional de Referências Culturais.



Fotos 4.3a e 4.3b - Instrumentos do Terno Vinho e Branco (2008), Jardim Liberdade, e do moçambique, Vila João Vaz, no momento do almoço. Damascena, A., 2006

Há um grande repertório de fazeres e objetos produzidos e utilizados na celebração da congada, sendo possível destacar os diversos tipos de tambores e instrumentos de percussão. Nos ternos em Goiânia se destaca a caixa, instrumento que, além de produzido pelos próprios praticantes, principalmente os mais velhos, em função do domínio do conhecimento e da técnica, é tocado de forma singular por cada grupo. A concepção dos instrumentos, as formas como são confeccionados, afinados, distribuídos e tocados implicam uma importante articulação que constitui uma singular paisagem de um “lugar” africano, particularmente banto, como aponta Leda Martins: “Esses festejos reatualizam todo saber banto, para quem a força vital se recria no movimento que mantém ligados o presente e o passado, os descendentes e seus antepassados, num gesto sagrado que funda a própria existência da comunidade” (MARTINS, 1997, p. 36).

Os rituais encontrados na congada têm como principais expressões o ritmo e a sonoridade que distinguem cada grupo e os remetem à herança e à interpretação da condição de negro e congadeiro. Lucas (2002) aponta a importância da expressão musical nessa manifestação:

A expressão musical vivenciada mantém igualmente, como “realidade viva”, muito das concepções e procedimentos musicais africanos. A importância e significado ritual da música, suas funções, o comportamento musical dos integrantes, além de alguns elementos do código musical são, de fato, índices da presença africana no congado [...]. A música traduz essa cosmovisão, evocando o passado e, ao mesmo tempo, participando do processo de transformação (p. 51).



Foto 4.4 - Caixas do Terno Verde e Amarelo, maio de 2008. Ratts, A., 2008

Outro objeto bastante significativo na festa certamente é a bandeira, muito parecida com um estandarte. Cada terno possui a sua, composta com suas cores, seus símbolos e seus ricos e complexos bordados. As bandeiras são feitas geralmente de cetim, contornadas por bicos, fitas de rendas e também por fitas, bordadas com bastante brilho e pedrarias. Cada terno tem uma bandeira que carrega toda simbologia de seu grupo, reverenciando seus santos e santas de devoção. No centro das bandeiras estão as imagens de santos e/ou de santas, sendo que muitas delas são imagens consagradas ou oficias daquelas que são vendidas nas lojas especializadas. No entanto, o uso que se faz dessa imagem na congada é bastante particular, pois ela sofre uma releitura: é bordada e ainda recebe saudações do tipo “Salve Nossa Senhora do Rosário”, “Salve Nossa Senhora do Rosário e São Benedito” ou, ainda, “Louvemos o 13 de Maio”.



Fotos 4.5a e 4.5b - Bandeiras diversas; no detalhe a bandeira do Terno 13 de Maio. Ratts, A., 2009 e Silva, D., 2008

Além das bandeiras dos ternos e louvor à santa, há também a bandeirinha que será levantada no mastro da congada, que é também uma bandeira que segue as regras estéticas das fitas, imagens e papéis mencionados.



Fotos 4.6a e 4.6b - Dois exemplos de bandeiras do mastro: a primeira do Terno Rosa de Branco (2009), e a segunda do Terno 13 de Maio (2004). Vila Isaura e Campinas. Damascena, A.,

A congada e tantas outras manifestações da população negra podem, na perspectiva da noção ampliada de patrimônio, ser entendidas como elementos que contribuem para a formação da sociedade brasileira, pautada na diversidade que a fundamenta.

Nesse reconhecimento, há uma aproximação entre a congada e a própria Goiânia, que, no alto de seus mais de setenta anos, é uma cidade muito jovem, inclusive para se afirmar como patrimônio histórico e cultural representativo da população goiana.

4.2 A ideia de cultura popular e de cultura

A cultura popular é uma categoria erudita (CHARTIER, 1995). Com isso, o autor nos fala da separação entre culturas que, em certa medida, são apontadas de forma hierarquizada, com a cultura popular se contrapondo à erudita. A denominação “popular”, na maior parte das vezes, não é designada pelos atores como pertencentes

ou produtores da dita cultura popular. O que define se uma peça ou objeto, música, pintura, é popular?

Sobre essa categorização carregada de tensão, Chartier diz que:

É portanto inútil querer identificar o popular a partir da distribuição supostamente específica de certos objetos ou modelos culturais. O que importa, de fato, tanto quanto repartição, sempre mais complexa do que parece, é a sua apropriação pelos grupos ou indivíduos. Não se pode mais aceitar acriticamente uma sociologia da distribuição que supõe implicitamente que a hierarquia das classes ou grupos corresponde uma hierarquia paralela das produções e dos modelos compartilhados são tão ou mais geradoras de distinção que as práticas próprias de cada grupo social (CHARTIER, 1995, p. 6).

Essa distinção, ou discriminação mostrada pelo autor, merece ainda a incorporação da dimensão racial e também espacial. São elementos fundamentais para o entendimento dessa divisão, que segue desigualdades econômicas e se estendem à produção artística ou cultural. Sudeste e nordeste, brancos e índios ou negros, diferenças que são acompanhadas muitas vezes de leituras hierarquizadas.

Desse modo, o popular não é só o que se pode elencar e repertoriar. É também um tipo de relação humana, um modo de utilizar objetos ou normas que circulam na sociedade, mas que muitas vezes são recebidos, compreendidos e até manipulados de muitas maneiras. O que faz com seja preciso entender que o popular é mais que um conjunto cultural dado como tal, mas atentar para as modalidades pelas quais ele é apropriado (CHARTIER, 1995, p. 6).

A apropriação como a entendemos visa à elaboração de uma história social dos usos e das interpretações, relacionados às suas determinações fundamentais e inscritos nas práticas específicas que os constroem. Prestar, assim, atenção às condições e aos processos que muito concretamente são portadores das operações de produção de sentido, significa reconhecer, em oposição à antiga história intelectual, que nem as ideias nem as interpretações são desencarnadas, e que, contrariamente ao que colocam os pensadores universalizantes, as categorias dadas como invariantes, sejam elas fenomenológicas ou filosóficas, devem ser pensadas em função da descontinuidade das trajetórias históricas (CHARTIER, 1995, p. 7).

Cultura de classe ou a cultura popular só fazem sentido quando confrontadas com a cultura dominante. Como se dá a relação entre as duas é fundamental para entender o próprio século XX.

O que se chama de popular tem uma infinidade de significados. No senso comum, o popular está ligado ao consumo e próximo ao consumo de massa. O

popular é o que as classes populares escutam, é uma definição de mercado, se aproxima da ideia de aviltamento da cultura do povo (HALL, 2003).

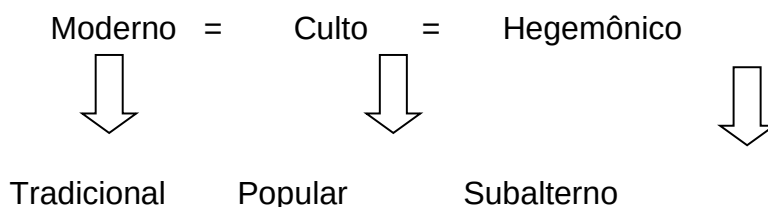
Mais aceitável parece aproximar a ideia de cultura popular à tradição e que, em certa medida, estaria relacionada a outra espacialidade e a outra temporalidade, ligando-as a formas mais tradicionais de viver a vida, e também relacionado à ideia de resistência, o que dificultaria a sua inserção no mundo moderno.

Em nossa sociedade depende, em primeira instância, dessa delimitação, sempre em cada época num local diferente, entre aquilo que deve ser incorporado à “grande tradição” e o que não deve. As instituições culturais e educacionais, junto com as coisas positivas que fazem, também ajudam a disciplinar e policiar nossa fronteira (HALL, 2003, p. 259).

A ciência tem uma importante contribuição para esse momento de adaptação de inserção no mundo urbano e moderno, é a superioridade do homem sobre a natureza, da racionalidade sobre a irracionalidade ligada ao mito, à religião. Era preciso ir em direção à universalidade racional e em direção à cultura burguesa moderna (ORTIZ, 1985; HARVEY, 1992), sobretudo na cidade, campo privilegiado às relações impessoais. A reedição da congada na cidade de Goiânia enfrentava todo esse ambiente, parecia não caber o exercício expressamente identificável com a cultura popular, ou de caráter folclórico ou, ainda, “coisa de preto”.

Essas manifestações folclóricas que [...] encontravam-se presentes principalmente no meio rural, estariam ameaçadas pelo processo de modernização em que o Brasil estava inserido. Acreditava-se nesse sentido na incompatibilidade entre as manifestações folclóricas e o progresso, ou seja, *entre os avanços do progresso e a tradição* (CATENACCI, 2001, p. 20).

Ser denominado de folclore tinha uma conexão imediata com o ontem, com o passado, que merecia ser estudado. O saber tradicional e a cultura popular estavam vinculados às classes “subalternas” e, desse modo, se estabelecia uma relação direta e contraditória, baseada na ideia de García Canclini (1989):



Para García Canclini (1989, p. 206), o popular está diretamente relacionado à história dos excluídos, como aqueles que não têm patrimônio e que não veem caminhos que levem à preservação, conservação e ao reconhecimento das suas práticas e manifestações.

Pensar o *folk* é ligá-lo à produção de indígenas, camponeses, que produzem um conhecimento “simples” e que se distingue da cultura hegemônica, sobretudo pelos seus bens culturais, como: objetos, lendas, cantos, músicas, que interessam mais pela repetição que pela transformação. Ali está depositado todo talento e criatividade, fundamentais para certa população.

A aproximação da congada com a ideia de folclore não é integralmente aceita, nem por mestres capitães em Goiânia, nem para os de outros lugares, como no caso dos Arturos em Minas, como mostra o trecho: “Rejeitando, com veemência, a folclorização atual dos ritos e cerimônias dos congados, afirma sempre que o Reinado não é folclore, é religião, tradição, rito sagrado” (MARTINS, 1997, p. 113).

Por outro lado, não se pode esquecer que a ideia de popular também tem outra conotação para a mídia e o mercado, como pode ser visto na compreensão de Ferreti sobre o processo de folclorização ou higienização da cultura negra e das religiões de matriz africana.

Manifestações de cultura negra passam a ser consumidas como cultura de massas e como entretenimento, num processo parecido com a situação indígena denunciada no México, por Néstor Canclini. A religião e outros aspectos da cultura negra passam por esse processo de folclorização e “domestificação”, divulgada pelos meios de massa, transformando-se em espetáculo exótico para consumo turístico (FERRETI, 1997, p. 104).

O popular muitas vezes está ligado ao que vende, ao que balança as multidões, e não necessariamente ao que foi produzido por um grupo específico. O popular está mais direcionado à popularidade. “O que está no gosto do povo”. Desse modo, podemos dizer que o popular tem várias interpretações. Seja vinculado a tradição (se aproxima do folclore), seja com a visão da indústria cultural que o vê como popularidade.

A arte popular sabe dizer da fome e da miséria, sabe ser saudosista quando pensa no futuro, realçar com ironias um fato doloroso. E para fazer essa equação funcionar é necessário entender que o povo tem seu próprio saber, que lhe confere também poder.

Nem a cultura de massa de nosso tempo, nem a cultura imposta pelos antigos poderes foram capazes de reduzir as identidades singulares ou as práticas enraizadas que lhes resistiram. O que mudou, evidentemente, foi a maneira pela qual essas identidades puderam se enunciar e se afirmar, fazendo uso inclusive dos próprios meios destinados a aniquilá-las (CHARTIER, 1995, p. 4).

A internet tem ajudado na manutenção da memória como algo além de lembranças, mais também como possibilidade de permanência de ações individuais e coletivas. O que contribui para a permanência de festa e a sua “integridade” (GIDDENS, 1991), resultado da persistência, mas sobretudo pelo trabalho de interpretação empregado para a continuidade da congada.

Juntamente à trajetória histórica, é importante lembrar os nexos encontrados entre as trajetórias dos arautos e também dos jovens congadeiros para entender que a dinâmica da congada não ocorre sem tensão, ou sem enfrentamentos no tocante à aceitação e própria existência e permanência dessa manifestação cultural.

O soldado não faltava antigamente, ele tem que prestar conta não é comigo. Se ele não vem em um ensaio, é porque ele foi ao futebol, foi beber. – Eu não danço pra mim, danço pra ela (Onofre Santos, fundador do terno 13 de Maio, Goiânia, 2003)⁴⁵.

A cultura de massa implica a convivência entre diversas fronteiras, com a expansão do mercado, e contribui para a valorização do imediatismo e da atualidade. Contrapõe-se ao exercício da experiência, da preservação e da memória, na medida em que desestimula ações coletivas frente ao individualismo, uma das marcas da modernidade, e estimulando atividades muitas vezes estranhas ao que usualmente se vivencia.

Cabe não perder de vista que o principal objetivo dos *mass media* é prioritariamente o mercado e o lucro, portanto não estão muito voltados para a compreensão da produção cultural no sentido social, ao fato que a identidade possa se tornar uma mercadoria rentável. Na busca da solução desse conflito, é uma temática corrente à discussão entre os membros da possibilidade de implementação de iniciativas no sentido de tornar uma manifestação cultural como a congada um produto atraente, em função da ótica do mercado do turismo e de consumidores culturais.

⁴⁵ Os ternos de congo, que também são conhecidos como batalhões, têm seus membros chamados de soldados e a vestimenta usada de fardamento. Há também patentes e hierarquias que remetem aos militares, além da presença majoritária de homens na formação dos grupos.

Não há, entre a maioria dos congadeiros, resistência quanto ao acesso às mídias, uma vez que eles ainda estão em busca de seu reconhecimento e de sua visibilidade. Canais de TV ou outros meios de comunicação são bem-vindos, pesquisadores também.

O próprio calendário das festas de Nossa Senhora do Rosário na cidade de Goiânia leva em consideração a festa da cidade de Catalão, atualmente a maior celebração do estado. As datas são diferentes. As comemorações em Goiânia ocorrem nos meses de maio e de setembro, a de Catalão em outubro, quando se comemora o dia de Nossa Senhora do Rosário. Os congadeiros de Goiânia se programam para essa festa de que só participam ternos convidados. O convite implica o recebimento de uma ajuda de custo, que pouco tempo atrás chegava a ser superior ao que os grupos da capital recebiam para realizar sua própria festa.

Diferentes são os estágios em que se encontram as celebrações em louvor a Nossa Senhora do Rosário. Apesar de a finalidade ser a mesma, a atualização da tradição em louvor aos santos varia de acordo com a localização da festa, em que cidade acontece, o apoio que recebe do governo, a adesão da comunidade e a visibilidade que recebe nas mídias. Mas cada uma delas tem a sua própria trajetória que, em certa medida, explica a sua condição atual. No próximo capítulo veremos um pouco mais da trajetória das congadas de Goiânia para podermos entender do que os jovens falam, pelo o que eles se viram seduzidos e a que eles aderiram.

CAPÍTULO 5

NEGROS, JOVENS E CONGADEIROS: IDENTIDADE, ALTERIDADE E DIFERENÇA



5 NEGROS, JOVENS E CONGADEIROS: IDENTIDADE, ALTERIDADE E DIFERENÇA

São Benedito é preto, papai, [...] eu também sou preto, mamãe. [...] Esta festa é de preto, mamãe, [...] ô, ô. Virgem do Rosário (música cantada pelo Terno 13 de Maio).

Temáticas como congada, raça, jovens são recentes objetos de pesquisa, inclusive para a geografia, projetados muitas vezes pela organização de segmentos da sociedade em busca de cidadania.

Na busca de cidadania, Milton Santos nos chama atenção para as diversas (im)possibilidades de cidadania existentes (subalternizadas, mutiladas) em função das desigualdades. No entanto, também, afirma: “Indivíduo forte é aquele que é fortalecido dentro de si mesmo, a partir da compreensão do que é o todo e do que é cada um diante do mundo, da ciência que o mundo é movimento, é devir, é futuro” (SANTOS, 2000, p. 11). Assim, podemos afirmar que a busca e a constituição da identidade no mundo são, de certa maneira, uma busca e uma conquista da cidadania e do direito.

Portanto, identidade é uma categoria fundamental quando o tema em questão é a cultura e, especificamente, a congada. Essa categoria é fartamente utilizada quando se reporta a um tema cultural. Para compreender os nexos que compõem o que chamamos de identidade, parece-nos fértil uma reflexão junto a outras duas categorias: subjetividade e alteridade.

O termo “identidade” pode ser encontrado em várias áreas de conhecimento, como Biologia, Psicologia, Filosofia e Antropologia, o que a revela altamente volátil e produtora de uma infinidade de conceitos.

Pensando em recortar minimamente parte deste circuito teórico, recorreremos de início a Berger e Luckmann (1999), por nos ajudarem a ver a sociedade como uma realidade objetiva e subjetiva que se compõe de três momentos: exteriorização, objetivação e interiorização. Esses momentos que se fundamentam na socialização, que é a denominação da atividade humana em sociedade. A partir dessa relação com os outros (socialização) é como a história se constitui.

A preocupação com o rigor na pesquisa, segundo Resende (1992), implica a compreensão do objeto, entendendo seus elementos subjetivos como históricos,

considerando sempre que a objetividade e a subjetividade são realidades que não se excluem, e que a exterioridade é a manifestação objetiva da subjetividade. Tal prerrogativa nos permite afirmar que a sociabilidade é um campo fértil para aferir o momento histórico como intercruzamento de visões de mundo, cenário propício à alteridade.

Esse campo, que mediatiza as relações do sujeito com o objeto e da subjetividade com a objetividade, se é o campo da exteriorização e da possibilidade de realização da consciência, é, ao mesmo tempo, o campo onde arriscadamente a consciência pode se perder (RESENDE, 1992, p. 44).

A relação com o outro é fundamental para sabermos e sentirmos quem somos. A identidade certamente é relacional, portanto, é na alteridade que ela se engendra.

Sem a referência do outro que guarda a possibilidade da identificação na igualdade, enquanto universal, e na diferença, enquanto particular, o indivíduo não pode reconhecer-se. O homem só pode reconhecer-se no outro homem, ele não vem ao mundo sozinho, “com um espelho”. Reduzida a mera referência particular, desprendida da universalidade, a subjetividade migra para o único lugar onde definitivamente ela não pode se realizar, isto é, fora da história e em si mesma. Quando a subjetividade é retirada da história, todas as possibilidades de sua realização estão descartadas (RESENDE, 1992, p. 193).

Por muito tempo se recorreu a uma centralidade da história na ajuda da compreensão da identidade em relação à alteridade. No entanto, Soja (1996) e Massey (2008), mesmo em “lugares” diferentes da geografia, nos chamam atenção para a necessidade do reconhecimento da importância, muitas vezes menosprezada, da espacialidade para a compreensão da realidade, assim como das referidas categorias.

Talvez o que se requeira seja incutir uma (noção de) subjetividade que não seja exclusivamente temporal, que não seja projeção de um interior – conceitual, introspectivo, mas, antes uma subjetividade que seja também espacial, olhando abertamente em suas perspectivas e na consciência de sua própria constituição relacional (MASSEY, 2008, p. 124).

O espaço, também, é uma referência básica na formação da identidade ou das identidades, constituindo-se como topofilia. O local é fundamental para qualquer prática social. Assim:

O homem não é um ser abstrato, que vive em levitação, mas se enraíza em espaços determinados, espaços vêm assim a funcionar como suporte de comunicação, de inter-relação de organização de

sentido e, enfim, de fecundidade: terra matriz e motriz. O homem “pertence” a um espaço (BEZERRA DE MENEZES, 1987, p. 185).

A categoria identidade está no bojo de discussões muito mais complexas nas quais não iremos enveredar, mas apenas mencionar de onde estamos falando, do espaço da reflexão e da problematização de tal categoria que, assim como a própria realidade, é dinâmica, multifacetada e de difícil apreensão.

Acompanhando a dinâmica das discussões acerca da categoria identidade, Munanga (2002, p. 67) nos chama a atenção para o perigo de um universalismo massificador e silenciador das diferenças.

À afirmação universalista da identidade intrínseca da humanidade veio se sobrepor uma convicção: existe, é certo, uma identidade humana, mas essa identidade é sempre diversificada, segundo os modos de existência ou de representação, as maneiras de pensar, de julgar, de sentir, próprias às comunidades culturais, de língua e de sexo, às quais pertencem os indivíduos, que são irredutíveis às outras comunidades (MUNANGA, 2002, p. 67).

Uma visão monolítica e naturalizada da universalidade apesar de ainda ser encontrada tanto nas teorias como em algumas práticas sociais, ela certamente pode ser superada ou, como diria Munanga (2002, p. 68), reelaborada:

A essa reelaboração corresponderia, simbolicamente, uma apreensão da humanidade levando em conta as duas exigências: reconhecer a alteridade do outro, concordando, ao mesmo tempo, sem reserva, que ele partilha conosco, inteiramente, essa identidade específica que faz de cada ser humano um eu, isto é, uma subjetividade (MUNANGA, 2002, p. 68).

Os caminhos que norteiam a compreensão de identidade não se fazem sem tensão, sem um campo de luta, uma vez que é através da relação com o outro que se afirma ou se nega a identidade. É na relação dialógica que os indivíduos ou os grupos se formam.

Assim minha descoberta da minha própria identidade não significa que elabore no isolamento, sim a negociação por diálogo, parcialmente interior e parcialmente exterior, com os outros. É a razão pela qual o desenvolvimento de um ideal de identidade, engendrado interiormente, dá uma nova importância ao reconhecimento. Minha própria identidade depende virtualmente de minhas relações dialógicas com os outros (TAYLOR, 2000, apud MUNANGA, 2002, p. 71).

Seguindo a ideia de que a identidade é uma construção fundamentada em elementos históricos e geográficos, pode-se afirmar que a identidade étnica é

adquirida numa situação concreta. A socialização, assim como a própria cultura, traz elementos fundamentais para a compreensão da categoria em questão.

O conceito de identidade encontrado em Castells (2000) carrega uma compreensão dinâmica, uma vez que é vista como um processo de construção de significados com base em um atributo cultural, entendendo por significado a “identificação simbólica da ação praticada” (CASTELLS, 2000, p. 49).

Um ponto fundamental na sua teoria é buscar quais são os elementos constitutivos da identidade; mais importante do que “o que” é a identidade, é saber como ela se constitui. “A construção de identidade vale-se da matéria-prima fornecida pela história, geografia, biologia, instituições produtivas e reprodutivas, pela memória coletiva e por fantasias pessoais, pelos aparatos de poder e revelações de cunho religioso” (CASTELLS, 2000, p. 23).

Afirmativas dessa natureza autorizam a apontar que a realidade a ser estudada de fato é o que fornece os elementos necessários para fundamentar a teoria.

Subjetividade e alteridade, nesse trabalho, são aportes para o entendimento da identidade, pois nos servem na compreensão do objeto. Alteridade implica relações processuais que produzem subjetividades, sendo que estas apontam e referem-se sempre a um tempo e um espaço, acompanhando as mudanças sociais que ocorrem em e através deles. A subjetividade que se refere aqui é a do momento presente, seja ele entendido como modernidade ou contemporaneidade. Quanto ao espaço, este é urbano, da cidade. Assim, como diria Castells (2000), a empiria disciplina a teoria e imprime limites, dando-lhes um sentido.

Acompanhar a categoria identidade é sempre pensá-la constituída pela cultura, esta vista como responsável pela formação da própria identidade e, mais que um jogo de palavras, é um movimento histórico e socioespacial. Identidade aqui é pensada sempre do ponto de vista coletivo e não individual, mesmo quando se faz referência ao indivíduo, carrega-se sempre a compreensão do indivíduo social. Afinal todo aspecto individual é enfeixado de caráter social.

O indivíduo certamente é constituído por várias identidades.

O sujeito assume identidades em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um “eu” coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas (HALL, 1999, p. 13).

E a identidade negra é apenas uma delas, mas neste trabalho, a mais relevante, ao lado das práticas culturais dos jovens congadeiros. Ambas são portadoras de fortes elementos que apontam o movimento geográfico e histórico mostrando uma africanidade⁴⁶ muitas vezes de maneira inconsciente, pois a memória africana presente nas congadas possibilita aos negros um culto à herança de seus antepassados.

Desse modo, é pertinente afirmar que nos grupos identitários buscam seu espaço na cidade e procuram a todo tempo se “territorializar”, num desenho que vai apontando pessoas que pertencem àquele grupo ou a àquele território, apresentando ao mesmo tempo uma forma de relação social e uma forma de representação espacial que, no limite, resultam num certo tipo de territorialidade (COSTA, 2005).

5.1 Ser negro e congadeiro: uma história de diferenças

Nas teorias de etnicidade (HALL, 2003), a identidade étnica racial, seja ela negra ou qualquer outra, é de difícil interpretação, uma vez que o indivíduo carrega várias delas e se identifica com vários grupos. A complexidade de tal indivíduo e da realidade sugere que a história presente nos diz muito sobre o passado, e esse explica muito do presente, pensando sempre que a história está sempre em construção.

A negritude, estampada na pele como marca apresentadora do indivíduo negro à sociedade, torna-se eixo fundamental de sua vida, na qual imbricam-se todos os contextos experienciais. Porém, quando o negro ensaia se ver como sujeito de desejos e possibilidades, quando tenta se reafirmar ou recuperar positivities, inauguram-se dificuldades dos circuitos de identificação (GONÇALVES, 2003, p. 305).

A tentativa de afirmação da condição racial implica lembrar a existência do racismo e apontar que as práticas discriminatórias que habitam no cotidiano das cidades e do campo não são apenas uma herança ou resquício do passado. O racismo ainda está sendo recriado e mantido no dia a dia e ao longo do percurso da condição do negro no Brasil. Na medida em que atentamos para isso, é possível compreender uma série de desigualdades presentes nos dias de hoje e sua relação direta com a

⁴⁶ Para Munanga (1984), africanidade é uma junção de traços culturais comuns a diversas sociedades africanas. O conteúdo dessa africanidade é o resultado da adaptação e também da difusão das culturas africanas. Para muitas dessas populações, a infância e as demais fases são acompanhadas de ritos de iniciação, muitos deles introduzidos pela família. Assim, pode-se dizer que a referência na constituição da identidade não é a nacionalidade, regionalismos ou classes, e sim o grupo de parentesco.

condição racial, juntamente com os quase quatro séculos de escravismo que o país arrastou.

Considerando que a discussão da identidade negra é de interesse vital para esse trabalho, recorremos a Castells (2000), que classifica a categoria de identidade em três tipos: identidade legitimadora, identidade de resistência, a qual se presta a este trabalho, e identidade de projeto, que também nos serve como referência. A identidade de resistência, segundo o autor, é “criada por atores que se encontram em posições/em condições desvalorizadas e/ou estigmatizadas pela lógica da dominação, construindo assim trincheiras de resistência e sobrevivência com base em princípios diferentes dos que permeiam as instituições da sociedade” (CASTELLS, 2000, p. 25). “Resistência” é uma palavra bastante significativa ao tema em questão, uma vez que as relações entre grupos étnicos são relações de força. A solidariedade nos momentos de confrontos ou de diferenças aponta a afirmação de identidade coletiva e dá sentido à recusa de submissão.

Mais uma vez se mostram relevantes e fundamentais as relações encontradas dentro das irmandades religiosas específicas para negros, vistas como espaços de solidariedade. É o que sugere o seguinte trecho:

As irmandades significavam para os negros a possibilidade de resgatarem a sua humanidade e viverem a esperança de dias melhores. Em vista disso, constituíam-se funções essenciais destas associações – proteger, socorrer e prestar auxílio a seus membros nos momentos de dificuldades ou de doenças (QUINTÃO, 2002, p. 33).

Fazer um estudo sobre identidade negra é saber que esse tema carrega conflito. Adesky (2001, p. 55) mostra que, na história dos povos dominados, a noção de coletividade, de grupo, nem sempre aponta para uma valorização do passado histórico, que é fundamental para o fortalecimento de uma história comum positiva, bem como para estabelecer bases sólidas de identificação étnica.

A memória carrega muitas vezes marcas de sofrimento, de discriminação, revelando que o passado histórico nem sempre é um elemento aglutinador para a noção de grupo. Isso pode ser visto quando membros portadores da marca da discriminação preferem a adesão total ao presente. Podemos assim afirmar que o passado tanto agrega como desagrega. É claro que a compreensão do passado está carregada de presente e este só pode ser interpretado considerando os elementos do passado, o que centraliza a importância da história para compreender a noção de

identidade e de raça hoje. Para isso é preciso, como diria Benjamin (1985, p. 223), “*escovar a história a contrapelo*”.

Uma das formas possíveis de atender o procedimento sugerido por Benjamin é repensar o lugar das irmandades negras, de ver sua importância na constituição da identidade de seus integrantes. A insistência na temática das irmandades ou das confrarias decorre do fato de elas terem sido essenciais para o entendimento das manifestações públicas chamadas de reinado e, conseqüentemente, do que se chama hoje de congada.

Funes (2004) indica os três fundamentos básicos para o entendimento da questão da identidade, principal interesse de nosso estudo: a história, a memória e as práticas culturais. Esses elementos dão sentimento de pertencimento a determinadas comunidades, sejam negras ou não. Junto aos interesses referidos acima, sua compreensão se faz mais eficaz com a incorporação do lugar mediando a compreensão da realidade em questão.

A constituição da identidade ocorre na interação com os outros e na nossa vivência; contar a história da comunidade, a nossa história, é afirmar identidades, é dar sentido à origem e estabelecer elos entre o passado e o presente.

A (re)construção imaginária da identidade envolve, portanto, uma escolha, entre múltiplos eventos e lugares do passado, daqueles capazes de fazer sentido na atualidade. Nesta perspectiva, a memória é solicitada e reestruturada sem cessar (BEZERRA, 2007, p. 74).

Lembrar é importante, mas o homem vive o seu tempo. Contudo, esse tempo vivido, assim como o espaço vivido, é múltiplo e relativo, impregnado de tempos e espaços subjetivos e simbólicos. “Um acontecimento vivido é finito, ou pelo menos encerrado na esfera do vivido, ao passo que o acontecimento lembrado é sem limites, porque é apenas uma chave para tudo que veio antes e depois” (BENJAMIN, 1985 p. 37).

A memória é fundamental para compreensão da identidade, individual ou coletiva, que vem sendo buscada cotidianamente. Sobre a memória coletiva e a sua relação com o poder, é Le Goff que fala:

A memória coletiva não é somente uma conquista, é também um instrumento e um objeto de poder. São as sociedades cuja memória social é, sobretudo, oral, ou que estão em vias de constituir uma memória coletiva escrita aquelas que melhor permitem compreender

esta luta pela dominação da tradição, esta manifestação da memória (LE GOFF, 2003, p. 470).

Porem a aprendizagem através da memória não ocorre “palavra por palavra”, numa repetição de maneira limitada. Sobre a origem, há uma série de variantes nas diversas versões. Dessa forma, pode-se afirmar que “o processo da memória no homem se faz intervir não só na ordenação de vestígios, mas também a releitura desses vestígios” (LE GOFF 2003, p. 420).

A congada mesmo ela não tem fundamento ainda. Para dizer assim, eu conheço tudo. Tem muita coisa que a gente não sabe. Eu conheço de 54 anos para cá [...] A origem é muito grande. A origem ninguém sabe como é que ela é, a fundação direitinho. A origem da congada veio mais dos pretos velhos, antes da congada teve o moçambique, foi o moçambique que levou Nossa Senhora para a igreja. A congada acompanhou atrás (Senhor Onofre Santos, fundador do Terno 13 de Maio, Jardim Liberdade, 2010).

Há outras maneiras de relatar o início da congada do ponto de vista da memória daqueles que estão à frente dos ternos e se sentem comprometidos com a permanência da festa.

Eu conto como era a congada pela minha avó. Nós somos índios. Minha avó foi índia pegada no laço, pegaram ela, tiraram da tribo, ela nunca mais viu o pai nem a mãe. Nós nem sabemos desta família nossa hoje. Ela dançava no congo, no cativeiro, escondido do senhor. Eles faziam um buraco no chão e punham o pano encima das pernas e guardavam as caixinhas, os pandeirinhos tudo lá dentro. O dia que o senhor saía, o mucambo que tomava conta falava: “Ô, pessoal, vocês querem dançar a congadinha de vocês, podem dançar. O senhor não vem agora não, podem bater eu vou ficar vigiando.” Aí, eles tiravam e dançavam, só que é diferente de hoje, eram os homens e as mulheres, os cativos e os não cativos, todos dançavam. Quando a princesa liberou os pretos, aí que liberou a congada para dançar à vontade. Ela liberou os pretos, mas fez um discurso. Ela ia liberar os pretos, mas eles tinham obrigação de festejar Nossa Senhora do Rosário, São Benedito, Nossa Senhora das Mercês e Santa Efigênia, que eram os protetores dela. Era para festejar no 13 de maio, dia da libertação dos negros. Só que não pode festejar 13 de maio porque sempre dá no meio de semana. *Hoje, todo mundo é cativo do trabalho*. Então, aqui em Goiânia, nós fazemos duas no Dia das Mães. Uma em Anápolis e outra no Santa Helena. Então, no Dia das Mães nós vamos à Igreja Matriz e o padre celebra a missa da Nossa Senhora do Rosário às oito horas e todos os ternos estão lá. (Senhor Pedro Cassimiro, Patrono das Congadas, Goiânia, 2003)⁴⁷.

⁴⁷ Essa entrevista faz parte do material coletado para pesquisa *Ser negro em Goiás: o caráter formativo da congada*, Damascena (2003). Partes dessas entrevistas permaneciam inéditas.

O depoimento mostra uma junção de mitos de índios, de negros, de escravidão, de abolição, de monarquia. No caso são colocados juntos com o intuito de que é preciso explicar a criação da festa. A sua manutenção, numa clara junção de memórias e lembranças que vão desenhando a trajetória da congada na cidade e na sua própria vivência. Como essa vivência é extensa, é possível perceber a junção de elementos diferenciados e colocados num só contexto. A uniformidade da memória está mais ligada à escrita. Na ausência desta, a memorização se dá através de narrativas e cantos que permitem à memória mais liberdade e mais possibilidades criativas de registros.



Foto 5.1 - Antigo rei da congada de Goiânia, Senhor Osório; todos os anos os ternos vão à casa de sua filha para saldar a memória de antepassado e sua presença se faz “presente” na foto que enfeitada e rodeada de bandeiras dos congos que chegaram. Campinas, 2008. Damascena, A.

Os jovens não se referem muito ao mito de origem, mas elaboram interpretações próprias dessa expressão como negra, como vimos na fala de Plínio Carvalho, que cabe reiterar:

Forró, rap. Eu gosto muito de música *black*, da parte negra, falou que é cultura seja *rap*, seja *hip-hop*, seja *funk*, tudo da cultura africana por causa da congada (Plínio Carvalho, Terno Verde e Preto, 20 anos, Goiânia, 2009).

Mas há hoje uma busca do registro escrito da festa, das pessoas e das práticas ali desenvolvidas. É como se a memória, através do registro, se tornasse

oficial e assim, se tornasse História, e daí a sensação de reconhecimento, pois o documento escrito aparece com um caráter de monumento legado da memória coletiva. Junto ao registro escrito pode vir a imagem, que vale por muitas palavras. Desse modo, ao ver por meio de fotografias, é possível compreender a confirmação da criação da congada já nos primeiros anos da cidade, como pode ser visto na foto encontrada no Museu da Escola de Música da UFRJ, do acervo do pesquisador Luís Heitor, folclorista, disponível no Centro de Pesquisa de Folclórica – Escola de Música da UFRJ e data de 1942. O referido pesquisador viajava com o intuito de registrar as mais diversas manifestações culturais que se aproximassem do que era entendido como folclore ou cultura popular. A foto, na verdade, revela aquilo que já vinha sendo dito pelo congadeiros em Goiânia, que essa expressão cultural chegou junto com os imigrantes fundadores da nova capital.

O primeiro terno de congo que saiu dentro de Goiânia foi em 1942, que foi o terno Cor Rosa do Seu Manuel Vicente, que era apelidado por Neca, Era o nosso General, de todas congadas que tinha aqui, então depois que veio o Cassimiro, esse terno vejo falar que tem na João Vaz, ele foi nascido em Catalão. [...] O terno que eu conheci dentro de Goiânia primeiro foi o Cor Rosa, esse é o fundador de Goiânia, agora eu sou fundador da Irmandade 13 de Maio, Goiânia também tem mais a Irmandade 13 de Maio, agora o seu Neca é o fundador geral (Senhor Onofre Costa dos Santos, capitão do Terno 13 de Maio, Goiânia, 2008).

O relato do capitão é endossado pelo registro de imagem apresentado pelo pesquisador:



Foto 5.2 - Terno de congo na cidade de Goiânia, 1942. Autor: Luis Heitor.
 Fonte: <http://www.musica.ufrj.br/etnomusicologia>.

O recurso da fotografia ajuda na interpretação do que foi registrado e por quem foi registrado. Como fala Peter Burke (2004, p. 37), uma “imagem material ou literal é uma boa evidência da imagem mental ou metafórica do eu ou dos outros”. Os outros, no caso da fotografia anterior, são os congadeiros vistos pelo folclorista como algo diferente, que merece ser registrado, como na missão folclórica de Mário de Andrade na década de 1930, que rodou o país em busca do registro do que vinha a ser genuinamente brasileiro.

Câmara Cascudo em *Literatura oral do Brasil*, credita a Renato Almeida estudos sobre a congada de Goiânia na década de 1940:

A indumentária é desnordeante. Na Congada de Goiânia os soldados (Guias e contraguias do Rei do Congo, O Rei Monarca) usavam colares de plumas, feito caboclinhos. A letra, deturpadíssima, conserva uma ou outra palavra nitidamente africana (CASCUDO, 1978, p. 436).

A descrição acima apresentada conjuntamente com a fotografia de Luís Heitor são importantes elementos da presença da congada na cidade de Goiânia desde seus primórdios. Possivelmente deve ter ficado na memória e deve fazer parte das lembranças de vários habitantes da cidade.

Fazer parte de um grupo desperta sentimento de pertencimento, e a memória, de certa maneira, se faz seletiva e diz respeito àquele determinado grupo, em que é guardada e recriada uma memória comum. Constrói-se aí um importante elemento de identidade, que se confirma através de práticas atuais que mantêm traços fundamentais para que permaneçam como grupo, para cuja consolidação os mais velhos são importantes mediadores.

Ali no João Vaz tinha uma família muito grande que era a família Leandro. Então, os Leandros brincavam lá em Catalão em um terno que se chamava Rodopio. Mas a família dele veio toda para cá. Ele era dançador e formou um terno lá no João Vaz, de calça branquinha como em Catalão. Só da família, depois é que entrou o Osório [...]. Aí eles discutiram lá e abandonou o terno, abandonou a fé. Nem festeiro não tinha para dar comida. Os meninos comiam era de casa em casa. Aí o Leandro falou para o Osório: “Compadre Osório, não pode acabar, vamos tocar o terno para frente”. Eu morava lá no Guanabara, na roça. O Osório falou assim: “Sem meu pai pra me ajudar, eu não toco não, se meu pai for me ajudar eu toco”. Aí ele foi lá atrás de mim e nós estamos tocando até hoje (Senhor Pedro Cassimiro, patrono da congada, Goiânia, 2003).

O fato de ser congadeiro gera interpretações bastante próximas para os dois capitães que foram entrevistados. As respostas são carregadas de elementos identitários, seja com o presente, seja com o passado, mas sempre revelando consciência do importante papel ali desenvolvido. Ser congadeiro se aproxima da continuidade, em um universo em que também houve descontinuidades:

Eu acho que estou ajudando a dar sequência àquilo que os escravos plantaram, que é a congada. A congada não é brasileira, ela veio da África. E estou colaborando para não deixar acabar (Senhor Osório Alves, capitão do Terno Verde Preto, Goiânia, 2003);

Ser congadeiro também é pertencimento:

É minha religião, minha fé, a minha vocação, se é que eu posso falar assim. Porque eu nunca me afastei da congada, me orgulho de está participando desta festa, me orgulho de ser negro, de ser capitão de congo, me orgulho de ver os tambores dançando (Aparecido, capitão do Terno 13 de Maio, Goiânia, 2003).

A congada, como é possível verificar por esses depoimentos, mostra seu poder de mobilização e de construção de identidades socioespaciais costuradas por meio de mitos e ritos que sacralizam e despertam o sentimento de pertencimento e solidariedade irmanado na fé e no orgulho de ser congadeiro.

A dinamicidade festiva da congada pede licença ao ritmo acelerado da cidade e se realiza com uma manifestação ancestral e com formas do passado. É deste sua identidade. Constrói formas de socialização e de coesão que formam uma unidade e uma resignificação, celebrando valores e crenças, inclusive para grupos que historicamente foram subalternizados.

A manutenção de práticas como a da congada implica a utilização de recursos como o da memória social, atualizada na repetição dos ritos, revelando uma unidade e uma identidade social pautada pela prática da particularidade e da diversidade cultural e socioespacial, e pelo interesse dos jovens comprometidos com a permanência da celebração e com a sua atualização.

5.2 A congada como espaço de socialização e aprendizagem

O que eu sei do mundo, é da congada. Leitura eu não tenho, tenho a leitura do gato, para “ler e escrever”: *o olhar*. Cê entendeu? A minha educação eu aprendi na congada [...] A minha educação, o meu professor, foi a congada (Senhor Pedro Cassimiro, Goiânia, 2003).

Aprender a ser moderno é um dos principais desafios no início do século XX, e não poderia deixar de afligir também a nova capital de Goiás, Goiânia. O corpo, os hábitos, o pensar e o agir deveriam ser elementos importantes para a construção de uma nova identidade e de uma nova condição de ser urbano. Hoje, no caso dos jovens congadeiros, ser moderno implica também o desafio de aprender a lidar com tradições familiares como a congada. É um aprender sem esquecer, é constituir-se ao mesmo tempo urbano, moderno e congadeiro; é iniciar-se na arte da conciliação, do equilíbrio, da negociação. Nesse percurso, as dificuldades são muitas, a própria cidade ora aparece como veículo, ora como impedimento, mas o desejo e a confiança de que tudo dará certo quando se fala em jovens, são mais fortes.

No meu terno, não tem tantos jovens quando eu desejaria. Mas eles estão chegando, são muitas as dificuldades, o trânsito, as pessoas não respeitam muito, joga o carro para cima da gente, moto [...] aumenta muito a preocupação. Mas está vindo aos pouquinhos. Os pais, muitos são congadeiros também estão trazendo os seus meninos para a congada (Sandro Rodrigues, capitão do Rosa e Branco, Goiânia, 2010).

Apesar das dificuldades para se colocar a congada nas ruas de uma cidade grande, é a própria cidade que vai mostrando as possibilidades dessa realização. Afinal, a cidade educa, mas os caminhos da congada quem ensina é a prática. Essa lição é vivenciada no cotidiano dos jovens, sobretudo pela família, na comunidade, na vizinhança, nos espaços de socialização de uma cidade, quer sejam eles públicos ou privados.

O conhecimento cotidiano é construído em intercâmbio ou comunicação social, e pauta seu amadurecimento nos grupos, pois é aí que se estabelece a mediação entre indivíduos e costumes, as normas e a ética. O homem apreende nos grupos os elementos da cotidianidade (HELLER, 1992):

A vida cotidiana é a vida com todos os aspectos de sua individualidade, de sua personalidade. Nela, colocam-se “em funcionamento” todos os seus sentidos, todas as suas capacidades intelectuais, suas habilidades manipulativas, seus sentimentos, paixões e ideologias (p. 17).

Em grupos como o da congada, as habilidades vão sendo aprendidas no dia a dia, na prática (BRANDÃO, 2000), na interação com o outro, com o igual, mediada pelo desejo de realização e pela emoção.

Nesse caminho, é preciso que os jovens saibam sobre a história do terno, da congada e das dificuldades encontradas na sua permanência na cidade. Saber sobre a necessidade de continuar, saber da necessidade do compromisso de dar continuidade, e ainda saber que esse trajeto não é fácil.

Mas para mim não é obrigação, porque eu gosto. Minha bisavó era dona de nosso terno, ela faleceu há mais de 22 anos, o nome dela é Santana. Minha avó era dona Ofélia. Aqui em Goiânia, nosso terno foi fundado em 1972/3 e a partir disso houve muita coisa, o pessoal tentou parar, pararam uma vez. Ficaram sete anos parados, o pessoal desanimou porque não tinha ninguém pra ser apoio, num tem união. Infelizmente os dançadores que tem hoje são dançadores de 10 anos atrás. Num é aquele terno que todo mundo quer entrar, os que tão aqui é porque gostam mesmo (Poliana Gonçalves Silva, bandeirinha, Terno Canarinho/Verde e Amarelo, 19 anos, Goiânia, 2009).

O relato acima dá a dimensão das dificuldades enfrentadas pelos ternos para continuar a existir, as objeções e os percalços encontrados tanto do ponto de vista interno, quanto do externo. O nível de cobrança e a eminência da responsabilidade não é leve, é pesada, mas não para todos, como pode ser observado quando a jovem Poliana reforça a sua adesão espontânea: “Mas para mim não é obrigação, porque eu gosto”. É essa consciência da responsabilidade, o espírito de luta e de força que os mais velhos esperam dos mais jovens para haver a continuidade da tradição. É preciso acreditar nos jovens, é preciso acreditar na possibilidade da continuidade. Certamente a família é o campo mais fértil para brotar esse aprendizado, como observamos no trecho abaixo:

Eu aprendi no dia a dia, na convivência, com os meus pais, com os amigos de meu pai, que hoje dançam, outros são falecidos, outros já não têm força para acompanhar. Eu fui aprendendo assim. *Porque nós não temos espaços para reunir, trabalhar a história das congadas.* Então, eu fui observando, vendo as dificuldades e me interessando (Valéria Eurípedes Santos, coordenadora da Irmandade 13 de maio, Goiânia, 2003).

Um dos principais ensinamentos na esfera da congada é acreditar, saber e lutar, lutar pelos direitos, lutar pelo que acredita e lutar para realizar o seu sonho. Que na maioria das vezes não é sonho individual, mas coletivo, construído com arranjos e estratégias de ser e de fazer que não podem nem devem desprezados, pois são conhecimentos construídos ao longo dos anos e que dizem respeito a saberes, realização e conquista de espaços. Conquista coletiva visando à possibilidade de criação e de transformação do é que é verdadeiramente viável.

Paulo Freire não nos deixa esquecer a importância de acreditar nos sonhos e nas lutas:

Ai daqueles e daquelas, entre nós, que pararem com a sua capacidade de sonhar, de inventar a sua coragem de denunciar e anunciar. Sonhar coletivamente é, pois, um desafio que se coloca a todos (as) que lutam pela reinvenção da educação e de outros espaços educativos (FREIRE, 2001, p. 31).

A congada funciona como espaço educativo. Para tanto, é necessário ver a educação como prática social que se expressa nas relações sociais presentes numa determinada sociedade, elaborando assim processos formativos cotidianos de ensino-aprendizagem. Nesse sentido, as relações pedagógicas (ensino-aprendizagem) existem em toda sociedade e em todo indivíduo na sua relação com outros indivíduos.

Os ensinamentos são o mais diversos possível. Olhar para a particularidade e para a diversidade na educação exige, por conseguinte, redimensionar a noção de conhecimento, de ensinar e de aprender. Para isso é preciso problematizar a questão da transmissão e da construção do conhecimento, levando em consideração que os homens produzem esses processos ao longo da história, nas dimensões socioespaciais, culturais, elaborando-os e constituindo-os no cotidiano através da experiência (DAMASCENA, 2004).

Como afirma a coordenadora de uma das congadas:

A congada me ensinou a ter respeito uns com os outros, ensinou o respeito pelas culturas e lutar por uma cultura melhor, principalmente dentro de Goiânia, de não ter vergonha de mostrar o que você é, e do que você gosta. Quando eu era pequena, a gente saía na rua com a congada, as pessoas chamavam a gente de macumbeiro, mandava a gente trabalhar, caçar o que fazer, que parasse com aquele barulho. *Então, eu aprendi muito mesmo. A lutar pelos ideais, não deixar que a nossa cultura fique no impasse de não caminhar. Eu aprendi muito mesmo. Sou orgulhosa de estar nesta luta.* Não tenho vergonha de falar que eu tenho uma religião, eu busco esta religião da congada. Tudo que envolve a história das congadas eu estou no meio. Porque a minha cultura é esta eu não posso ter vergonha (Valéria Eurípedes, Irmandade 13 de Maio, Goiânia, 2003).

É preciso pensar a congada como um possível elemento mediador na educação dos seus praticantes, constituindo nessa relação uma referência identitária cultural e formativa. Uma efetivação da compreensão da congada como elemento mediador e de formação se pauta, de certa maneira, na herança familiar e do grupo em geral, reposta dinamicamente no presente através da memória. Mesmo que esteja

num espaço urbano moderno como a cidade de Goiânia que por vezes se mostra intolerante, pois precisa também aprender com a congada, para saber quem é sua população, de quantas diferenças e particularidades é formada.

A imposição de novas formas espaciais através do processo de urbanização contribui para a desagregação de determinados valores. Todavia, a ruralização presente nas tradicionais festas religiosas e nas reuniões da comunidade pode ser compreendida como uma reação às mudanças impostas e um meio de reconstituição de suas tradições e das formas culturais comunitárias (MENDES, 2008, p. 156).

Certamente o espaço urbano de uma metrópole não é um espaço acolhedor para a realização da congada. No entanto, a visão do congadeiro nessa dinâmica diz respeito ao vivido, aos meios de fazer a família ficar unida como estratégia de fortalecimento e resistência. A organização e a aprendizagem da congada vão se fazendo aos poucos e, dentro do possível, vão sendo tecidas dentro da trama socioespacial referente tanto à cidade de Goiânia quanto à própria congada.

O estranhamento vai diminuindo com o decorrer dos anos, vai se criando o hábito e se conquistando espaços. A confirmação de que os jovens percebem a importância da sua permanência na congada vem do fato que muitos deles não faltam um ano sequer ao cortejo da congada. É o que pode ser visto no resultado da enquete a seguir apresentada. Quando perguntada com que regularidade participa da congada, a grande maioria (94%) respondeu que participa todos os anos, desde que começou a participar. É um compromisso reafirmado ano a ano. Uma vez dentro do terno, é possível perceber uma fidelidade ao grupo, um sentimento de integração por parte dos jovens presentes na congada. A minoria restante poderia responder que sua participação não era regular, mas preferiu simplesmente não responder nada.

A presença contínua dos jovens dentro do terno é um elemento que o fortalece, em virtude da colaboração dos jovens aos mais velhos, imprimindo também uma forma muito particular de fazer com que a congada se fortaleça, dando-lhe uma dimensão muito maior, que é o recurso do registro. Os jovens têm tomado para si também esta responsabilidade. O registro e a divulgação têm inclusive um apelo pedagógico na medida em que envolvem definições necessárias para um mínimo entendimento do que venha ser a congada, ou para entendê-la. Como pode ser visto, primeiramente, em um dos perfis de jovens congadeiros no Orkut, e agora com a manifestação tomando corpo e se estabelecendo nas redes sociais com perfil que não é mais individual, mas comunitário, seja do terno, seja da irmandade, como no auto-

intitulado *Congadas de Goiânia*. Além deste, encontram-se vários perfis congadeiros nas redes sociais (internet).

Para iniciar o ensinamento sobre o que venha ser a congada, os jovens, com auxílio dos mais velhos, relatam as diferenças e quais são os diferentes ternos da congada, o que usam, o que fazem e como fazem. Com a produção desse material, fica claro que esses jovens são de fato protagonistas de suas histórias e colocam a congada em outro patamar, importante para o reconhecimento e para a visibilidade das ações que são (eram) feitas na localidade, num bairro da periferia da cidade de Goiânia. Em função das redes sociais, os congadeiros saem do âmbito local e passam para o âmbito global. Com essa iniciativa os jovens passaram a ser produtores de conhecimento, de vídeos, de textos, e de sons e imagens.



Figura 5.1 – Tipos de ternos na congada, material produzido pela Irmandade Nossa Senhora do Rosário. Fonte: <http://congadavilajoaovaz.blogspot.com/> acessado em 2011

Além dessa descrição dos ternos, eles criaram disponibilizaram nas redes sociais o glossário das congadas, uma parceria com as congadas da cidade de Catalão, constituindo uma rede de conhecimento e de troca, que mostra o nível de organização e de interação entre os grupos e principalmente entre os jovens. Com isso, temos acesso também aos conhecimentos da congada postados por eles

mesmos, como pode ser visto na imagem a seguir, representando a congada de A a Z:



Figura 5.2 - Congada de A até Z. Material produzido pela Irmandade Nossa Senhora do Rosário. Fonte: <http://congadavilajoaovaz.blogspot.com> acessado em 2011

Iniciativas como essas permitem entender o caráter formador e o princípio educativo da congada, na medida em que permitem ver o enraizamento no passado e o compromisso com um projeto de futuro.

O interesse de que a manifestação seja conhecida e registrada passa possivelmente pela compreensão da importância da escrita e da imagem na sociedade atual. Hoje, entre os ternos de congo, possivelmente há uma crescente escolaridade entre os participantes, em função das políticas de democratização e obrigatoriedade do ensino, principalmente pelo considerável número de jovens e crianças que fazem parte dos ternos ou acompanham o cortejo.

O exercício da escrita traz certamente uma nova aptidão intelectual, uma nova organização do saber, mas também um aspecto da organização de um novo poder. Junto à escrita há também um forte desejo de criar um espaço específico para atuação da congada, numa forma de empreender a instituição da memória. Isso se daria, por exemplo, pela construção de uma sede para o terno, para que se possa saber mais

através de um local onde seja possível acessar as informações sobre a congada na cidade. Nas redes é possível alimentar um intercâmbio entre os diversos ternos de diferentes lugares.

Paulo Freire alerta sobre a importância de se acreditar: “O meu discurso em favor do sonho, da utopia, da liberdade, da democracia, é o discurso de quem recusa a acomodação e não deixa morrer em si o gosto de ser gente, que o fatalismo deteriora” (FREIRE, 2001, p. 86).

Quando se fala em educação, é preciso não se esquecer de que não há amanhã se não houver projeto que diga respeito a um sonho, a uma utopia e a a uma esperança, do mesmo modo que é necessária a presença do trabalho de criação e do desenvolvimento de condições para a realização da proposta.

5.3 O passado e o presente: aprendizado e reinvenção da congada no espaço urbano

É muito importante preparar o ambiente para a congada. O bairro, as ruas e as casas que estão envolvidas na cerimônia, cada uma delas tem uma função e uma importância dentro do cortejo. Afinal, a experiência da congada passa a ser uma forma predominante de recuperar o sentido dos lugares e da tradição no contexto da acumulação e da compreensão tempo-espaço. São significações que se distinguem da esperada pela política urbana, possibilitando uma mudança nos atuais sentidos dos lugares.

Os lugares, quando erguidos pelos contrausos no interior dos processos de *gentrification*, podem representar formas tácitas – espacializadas e simbólicas – de criar singularidades, expressar dimensões e reivindicar direitos... Direito de pertencer à cidade, de estabelecer itinerários próprios de fazer do espaço público contemporâneo, enfim, um legítimo espaço político da diferença (LEITE, 2002, p. 130).

A congada pode ser entendida como uma ação de contrauso da cidade (LEITE, 2002), uma vez que a cidade não foi programada para essa manifestação, e dá um sentido de construção social ao lugar, quando reafirma seu uso do ponto de vista político, na medida em que se apresenta como local de pertencimento ao ser reconhecido pela singularidade.

Numa ação de contrausos da cidade, os congadeiros atuam de maneira autônoma e são verdadeiros empreendedores. Como o Estado nem sempre dá o

apoio necessário, os próprios congadeiros fazem a congada acontecer. A Igreja católica é uma instituição que se avizinha no decorrer do desenvolvimento da congada e que desde o início teve grande influência sobre a manifestação, em virtude da relação entre as irmandades e o catolicismo popular. Hoje os ternos de congo se sentem autônomos, sem necessariamente se submeterem aos horários da igreja ou a qualquer outro tipo de intervenção. Tudo o que ostentam ou o que possuem foi conquistado por meio da própria congada e não necessariamente está ligado à Igreja Católica.

5.4 Relações inter(intra)geracionais: caminhos de encruzilhadas

Junto aos mais velhos, a família é um lugar bastante fértil para a construção das lembranças e consolidação da memória. Ela estabelece um importante nexos entre o indivíduo e o passado, e do indivíduo com o grupo. A família é, ao mesmo tempo, o objeto das recordações dos indivíduos e o espaço em que essas mesmas recordações podem ser avivadas.

Sobre o compartilhamento de ideias entre os jovens e os mais velhos, temos este trecho:

Formas de memória cultural negra incluíam as crenças e os valores tradicionais da experiência negros compartilhados e enfatizados pelos idosos, tais como a importância de:

- Ter fé em Deus, isto é, lembrar a quem pertencemos.
- Respeitar o conhecimento de pessoas que não tiveram educação formal, mas que têm conhecimentos práticos, experiência e sabedoria.
- Reconhecer o papel desempenhado pelos idosos na transmissão de conhecimento cultural entre as gerações e na socialização da juventude;
- Reconhecer o poder autolegitimador de aprender a “ouvir corretamente” o discurso que diz a verdade e dá testemunho (KING; COLLEGE, s/d, apud SILVA, 2003, p. 90).

No caso da congada, ocorre um forte laço familiar e de ancestralidade que marca significativamente seu lugar na festa. O que a aproxima significativamente como um saber banto⁴⁸, na medida em que compreende o indivíduo como expressão de um cruzamento triádico, pois vê os ancestrais, as divindades e ainda outras

⁴⁸ O ser humano na sociedade banto acompanha as sociedades tradicionais e segue um dinamismo de forças onde o mais velho fortalece os mais jovens e estes dependem dos pais, dos antepassados, de seu grupo e sua realidade. O saber banto considera o movimento entre passado e presente chamando de forma sagrada a existência em grupo. É o que afirmam acerca dos bantos Kabengele Munanga (1984) e Leda Martins (1997).

existências sensíveis, tais como o grupo social e ainda os elementos culturais específicos (LOPES, 2006).



Foto 5.3 - Jovens que vão seguindo os passos dos mais velhos. Damascena, A., Vila João Vaz, 2006

A família tem forte influência na adesão dos jovens à congada. Sabe-se que boa parte das crianças são estimuladas desde cedo a participar dessa manifestação. Quando lhe foi perguntado sobre o que levou o jovem a participar da congada, a maioria (63,46%) afirmou que a influência é primeiramente familiar; em segundo lugar na motivação para entrar na congada estão os amigos ou colegas, como garantem pouco mais de 21% dos jovens, o que confirma a influência do grupo nas escolhas dos jovens. Por fim, temos outras influências: 15,39% dos jovens apontam que se aproximaram da congada por interesse próprio, porque gostaram quando viram e quiseram participar.



Figura 5.3 - Material encontrado nos perfis dos jovens congadeiros, reforçando os fortes vínculos que se estabelecem pela congada

Entre os itens que apareciam no questionário estava o que dizia que *uma promessa* seria o motivo para a participação na congada. A referida alternativa não foi escolhida por nenhum dos jovens entrevistados. Essa ausência chama atenção, uma vez que entre os mais velhos participar da congada, geralmente levados pelos pais, para pagar promessa feita por uma graça alcançada era um dos motivos mais recorrentes. Esta é sem dúvida uma afirmativa que esta mais ligada à outra dimensão espacial e temporal.

Quando eu comecei na Irmandade, a gente morava na roça. Naquele tempo, a gente adoecia e os pais tinham um negócio de fazer voto – se meu filho sarar ela vai fazer isso, para cumprir o voto. Então era aquela fé. Eu era muito doente e meu pai fez um voto para eu dançar numa festa de Catalão, no moçambique (João Norato, general do Terno Verde e Preto, Goiânia, 2003).

Percebe-se que mudou o motivo pelo qual se começa a dançar congo e mudou a maneira como isso passou a ser feito, mas o vínculo com a manifestação continua forte, mesmo que de maneira “atualizada”, talvez por envolver uma visão de ancestralidade e entrecruzamentos que remetem à cultura banta, em que a vida é uma extensão da ancestralidade, e tem como centralidade a preparação dos mais jovens para uma missão de perpetuação das práticas por meio dos ensinamentos. Isso pode ser encontrado em Leda Martins, para quem:

Essa concepção filosófica erige o sujeito como signo e efeito de princípios que não elidem a história e a memória, o secular e o sagrado, o corpo e a palavra, o som e o gesto, a história individual e a memória coletiva ancestral, o divino e o humano, a arte e o cotidiano (MARTINS, 1997, p. 39).

O processo de transmissão dentro da congada é forte e definitivo. A ligação implica compromisso e reconhecimento dos jovens para com os mais velhos e destes com aqueles, como se pode ver no depoimento de um jovem congadeiro.

Pra mim é muito importante, porque eu já nasci dentro da congada! Eu sou muito elevado perante toda minha família, que, meus avós, meus pais. Tudo já participaram da congada, já foram festeiros. Gosto muito! (João Vitor Antonio, congadeiro, 19 anos, Vila João Vaz, 2009).



Foto 5.4 - Reinado da Vila João Vaz, 2007, compromisso dos jovens com a tradição.
Ratts, A., Vila João Vaz, 2007

Esse sentimento de orgulho e compromisso é algo que eles gostam de relatar, mas, mesmo sabendo da importância de tudo isso, às vezes essa missão se torna um peso e faz alguns desistirem pelo caminho, por algum tempo ou sem data para voltar. Um jovem que acompanhamos se afastou durante o ano de 2010, não participou de nenhum terno, mas, mesmo assim, foi à Matriz de Campinas assistir aos ternos e possivelmente rever os amigos. O fato de ser encontrado fora do terno causou surpresa às pessoas que o conheciam, mas, na comemoração de 2011, já havia

retornado ao terno do qual fazia parte. A inquietude própria desse momento por vezes potencializa pequenos atritos que por ventura ocorram entre os membros do terno.

Geralmente há um estreito vínculo entre os participantes dos ternos e suas famílias. São vínculos estabelecidos entre diversas gerações, como relata uma das organizadoras da irmandade:

Meu *pai* mesmo é um dos fundadores aqui em Goiânia, que trabalhou muito na busca de deixar aí divulgado o Congo Rosa e Branco. Minha *mãe* foi uma das primeiras bandeiras do Congo Rosa e Branco. Minha *irmã* de criação, Maria da Conceição, foi a primeira bandeirinha da Irmandade 13 de Maio, que hoje ela está com 33 anos de atividades. E eu tenho parentes, *irmãos*, tenho *primos e minhas filhas*. Minha filha mais velha, hoje, é princesa da irmandade. A coroa passa de geração em geração, principalmente de parentesco (Valéria Eurípedes, coordenadora da Irmandade 13 de maio, Goiânia, 2003).

Participam da festa praticamente três gerações, como pode ser visto no depoimento anterior. São os avós, os filhos e os netos em descendência direta, e também entram aí os parentes em linha horizontal, ou seja, irmãos, cunhados, primos, genros, todos envolvidos visceralmente com o ritual da festa.

Os ensinamentos e a influência familiar vão passando de geração em geração e desde nova a criança vai sendo apresentada aos mitos e ritos da congada. Seus primeiros passos já vão se dando dentro dos ternos, nos ensaios e nos dias de festa, possivelmente uma sensação de diversão e de descoberta. A criança se vê pertencente a uma vivência rica, dinâmica e divertida.

Quando se perguntou aos jovens há quanto tempo participavam da congada, uma quantidade significativa deles respondeu que sua participação era desde que nasceu (33%), o que confirma a adesão pela orientação familiar. A resposta mais assinalada sobre o início da participação na manifestação cultural foi a daqueles que afirmaram que estão na congada há mais de cinco anos (47%), o que revela uma permanência significativa quando se leva em consideração que os denominados jovens nesse trabalho têm de 15 a 25 anos, ou seja, no mínimo um terço de sua existência, dedicadas a participar da congada. Mas o que também chama a atenção é que esse tempo de mais de cinco anos pode ser considerada uma escolha do jovem sair para dançar na congada, revelando uma adesão espontânea e por vezes apaixonada. Como já foi visto anteriormente, tem influência familiar por trás dessa escolha, mas também diz respeito à decisão de voltar e permanecer participando da congada, item que é reforçado pelos 18% que estão na congada há menos de cinco

anos. Os que retornaram tinham como impulso: escolha própria e influência dos amigos. Esses dados apontam para uma renovação importante dentro dos ternos e também para os próprios jovens, que se veem participantes e por vezes se tornam peça fundamental no funcionamento da congada.

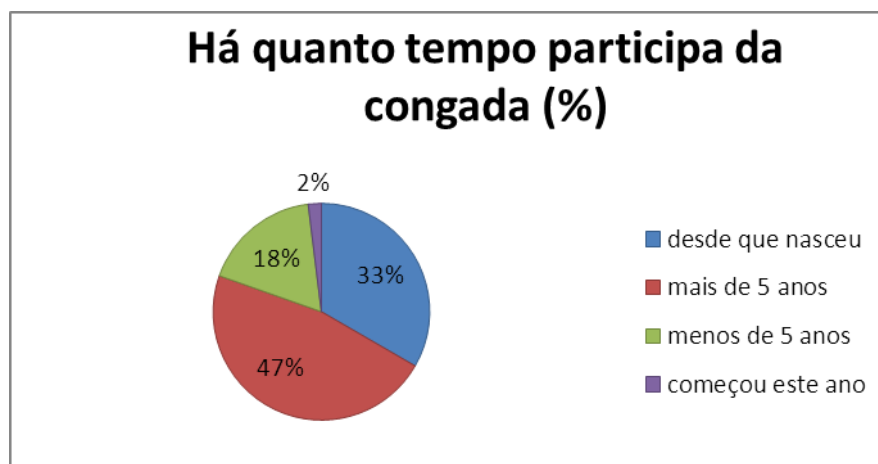


Gráfico 5.1 – Tempo de participação na congada

O legado deixado pelos ancestrais, pelos parentes consanguíneos ou pelos membros da irmandade, é atualizado pela festa e através da memória atravessada e alimentada pela própria história dos congadeiros e da congada. Dessa forma, a memória coletiva deve servir para libertação dos homens e não para sua servidão (LE GOFF, 2003). Os praticantes da congada carregam no seu discurso, na sua prática, a responsabilidade do presente frente ao passado, criando fendas que possibilitam inovação e mudança na interpretação deste passado, e no compromisso com a comunidade no presente, de uma comunidade a que sente pertencente para além dos laços familiares. O depoimento a seguir mostra como foi e como é importante esse laço para o ponto de partida, mas depois o jovem congadeiro vem a cada dia construindo seu próprio caminho e seu próprio destino.

É bom demais, para mim é um valor muito grande, porque tive meu avô, meu pai, que sempre dançou. Na minha família todos eram da congada e *hoje em dia praticamente só tem eu*. Acho que é um valor hoje eu ser capitão e tá aí levando esse terno. O meu avô era Antônio Monteiro e meu pai Osmar Lins de Melo. (Tiago, capitão do Terno Catupé Marinheiro, 23 anos, Vila João Vaz, 2009).

Tanto é assim que esse jovem capitão na época da entrevista tinha 23 anos e estava no comando do terno há alguns anos. Como afirma: “Já venho na tradição

desde os 4 ou 5 anos de idade e tô aí até hoje, então eu sinto que tenho responsabilidade”. Essa responsabilidade, esse compromisso e o desejo de mudança fizeram que esse jovem líder saísse do terno que o consagrou, o Catupé Marinheiro, para alçar voos mais altos e independentes, criando um novo terno, o Catupé Cacunda Dourado, no ano de 2011, numa junção entre a preservação e a autonomia, uma difícil equação, ainda mais quando se está no ambiente em que ouvir e reverenciar os mais velhos é também considerado uma grande virtude, a todo o momento posta como desafio.

A maneira como a experiência do tempo é vivenciada vai depender de fatores cognitivos, emocionais e motivacionais, os quais governam o modo como o indivíduo organiza o seu “estar na terra”. Nesse sentido, atitudes relacionadas com várias fases temporais podem ser levadas em consideração (por exemplo, satisfação ou frustração, a abertura ou fechamento para o passado, presente ou futuro); ou a direção que cada pessoa atribui para a sua própria experiência do tempo e também do espaço (exemplo; perspectiva ampla ou limitada, contínua ou fragmentada). A organização de eventos e sua sequência, a relação entre eventos externos e internos, o grau de investimento emocional em várias situações – tudo se torna meio de organizar a própria biografia e definir a própria identidade (MELUCCI, 2007, p. 35).

O vínculo se dá na vivência e na constituição mútua entre indivíduo, grupo e lugar. Esse vínculo vai além da materialidade, pois diz respeito à apropriação feita pelos congadeiros acerca da congada e da cidade, e de como eles se veem dentro delas.

No caso dos líderes mais velhos da congada, o conhecimento vem crescendo da vivência que pode ter uma denominação:

Sabedoria é o termo característico de ser aqui aplicado. A pessoa detentora do saber ou sábia e o repositório da tradição, cujas qualidades especiais originam-se daquele longo aprendizado que cria habilidade e estado de graça [...] a estabilidade da liderança tradicional depende de uma maneira muito mais integral do acesso aos símbolos que perpetuam a “aura” necessária (GIDDENS, 1997, p. 104).

A sabedoria e o reconhecimento da contribuição e do conhecimento que Senhor Pedro Cassimiro representava, e ainda representa mesmo depois de morto, tanto para os ternos, quanto para os próprios congadeiros, seguem esse cortejo de ilustres, de outros que também se foram. Eles dizem muito sobre a congada e ainda nos remetem a pensar sobre a importância da palavra para aqueles que dispõem dela como recurso.

É, pois nas sociedades orais que não apenas a função da memória é mais desenvolvida, mas também a ligação entre o homem e a palavra é mais forte. Lá onde não existe a escrita, o homem está ligado à palavra que profere. Está comprometido com ela. Ele é a palavra, e a palavra encerra um testemunho daquilo que ele é. “A própria coesão da sociedade repousa no valor e no respeito pela palavra”. Além de um valor moral fundamental, de um caráter sagrado vinculado à origem divina e às forças ocultas nela depositadas. Agente mágico por excelência, grande vetor de forças, não era utilizada sem prudência (HAMPATÊ BÂ, 1982, p. 67).

Entre os membros e todas as esferas da congada, o repertório oral é de fundamental importância, por ser um dos principais condutores de informação e formação. Tanto por lançar mão da narrativa, quanto por recorrer aos cantos, lendas, mitos, poesias, textos musicais, anedotas, num constante uso da palavra ora falada, ora cantada, que, ao longo das trajetórias dos participantes vai se fazendo e refazendo.

A vivência certamente é um combustível para a consolidação da liderança numa manifestação, uma vez que essa se faz não só pelo momento, mas, também, pela prudência e pela permanência, ordenada pelas escolhas e pelo comportamento.

5.5 O corpo negro e jovem no espaço

Existem muitas maneiras de entender o tempo da modernidade e também o espaço urbano. É só dar uma volta pela cidade que as pistas aparecem por toda parte, na arquitetura, nos objetos, na alimentação e também nos corpos que transitam nas avenidas, ruas ou vielas, entre “eixões” da periferia ao centro e do centro à periferia.

Nos “eixões da Transurb” de norte a sul, de leste a oeste, o transporte urbano de integração da cidade de Goiânia trafega pela cidade de ponta a ponta. Por toda cidade circulam diferentes corpos. São corpos que transitam com suas marcas, com idades, com cheiros, com sons, cores: da pele, dos olhos, dos cabelos, dos pés, todas com pertencimento. Esse pertencimento pode ser lido, pois possui códigos, regras e costumes referentes a determinada ordem social (SOARES, 2001, p.109).

O circular e o transitar entre os diversos lugares das cidade, sejam eles públicos ou privados, muitas vezes vêm acompanhados de sutis autorizações que dizem respeito à condição social, racial, ou de gênero, como lembra Ratts:

[...] as relações raciais têm uma nítida dimensão espacial, assim como as relações de gênero são construídas em âmbitos espaciais sobremaneira definidos. Dizendo de outra maneira, os espaços

privados e públicos são vividos diferencial e desigualmente por homens e mulheres, qualificando uns de masculino e outros de femininos, e por negros e brancos. Na sociedade brasileira algumas dessas distinções não são exclusivas, o que não quer dizer que não existam (RATTS, 2003, p. 1).

Como se pode ver, o corpo ocupa uma dimensão espacial e social, que varia de acordo com a faixa etária, o pertencimento racial, condição de gênero, entre outras variações. Estar atento a essas dimensões possibilita o entendimento de que o corpo não é neutro, qualquer que seja sua condição.

O corpo tem contexto, aponta vivências, revela a realidade na qual está inserido:

As cidades revelam os corpos de seus moradores. Mais do que isso, elas afetam os corpos que as constroem e guardam, em seu modo de ser e de aparecer, os traços desta afecção. Há um trânsito ininterrupto entre os corpos e o espaço urbano, há um prolongamento infinito e, a via dupla, entre o gesto humano e a marca “em concreto” de suas ambições e de seus receios (SOARES, 2001, p. 111).

Os corpos dos jovens goianienses e congageiros vão deixando seus gestos e sua imagem como marcas, seja nos ensaios, seja durante a festa e na finalização: dia da entrega da coroa ao festeiro do ano seguinte. Desde os ensaios se vai pouco a pouco alterando os hábitos e os modos de vestir, que mudam significativamente do cotidiano aos dias em que saem nos ternos.



Fotos 5.5a e 5.5b - Jovem no ensaio do sábado e, depois, domingo, na festa, 2009.
Damascena, A., Vila Isaura, 2009

Na foto a seguir, pode se perceber a reverência do jovem à bandeira do terno que estampa a santa, nada lembrando a postura geralmente despojada muito comum aos jovens e que são a tradução de um espírito irreverente. No período da congada,

do corpo, se pede disciplina, resistência e entrega. Mas como se trata de uma manifestação de rua e extensa, também cabe ali momentos de descontração e irreverência, dependendo de como o corpo é exigido e exibido.



Foto 5.6 - Jovem beijando a bandeira Fonte: <http://congadavilajoaovaz.blogspot.com>
Acessado em 2011

Os corpos se apresentam em múltiplos planos, sejam sagrados, sejam profanos; também se apresentam como espetáculos ou no dia a dia no cotidiano. O corpo para uso do mito ou do rito é dimensão que muitas vezes significa “diversos” corpos num mesmo corpo, que ora se revela dócil, ora indócil, dependendo do percurso, da aceitação e da experiência acumulada.

A população negra, ao longo de sua história, tem tido o corpo como emblema. Sobretudo na sua chegada ao Brasil, o corpo negro sofreu ao longo de séculos a saudade dos seus entes e a fúria dos seus algozes. Era ele (o corpo) que definia o seu destino, para qual finalidade se destinariam as possíveis atribuições que poderia ter. Seu corpo era quase tudo que o negro tinha e, naquele momento, o sentenciou a ser escravo. O corpo era seu templo, o simulacro da sua devoção e também da sua condição de escravidão.

Foi o que lhes restou (no processo diaspórico) como indicativo de onde ele vinha e de quem ele era. O corpo era sujeito a descrições, designações que muitas vezes vinham acompanhadas de descrições físicas e até mesmo de comportamento, formas de vestir, de linguagem e de crenças.

O corpo negro era mercadoria, era instrumento de trabalho, era veículo de sofrimento. Afinal, era um corpo escravizado, que no contexto não era reconhecido como ser humano, já tinha perdido tudo e queriam lhe destituir também da alma, logo a alma, lugar onde se poderia depositar secretamente sua condição guerreira, sua condição de resistência. Um paradoxo, na medida em essa população possuía uma vasta cultura material. Desse modo, só restava ler nos sinais corpóreos sua origem e seu pertencimento, até nesse “físico” se deflagrava uma luta social com as marcas que iam se acumulando com a violência do escravismo.

O percurso traçado pelo negro na constituição da sua identidade corpórea possivelmente foi difícil. Mas, por outro lado, seu corpo é seu único e grande aliado, uma vez que é por meio dele que o sagrado se manifesta, pois o seu corpo é o receptáculo necessário para receber as entidades espirituais que não lhe abandonaram, pois o acompanharam antes, durante e acompanharão depois. O corpo é o veículo utilizado para a incorporação de seus deuses, seja por meio do canto, seja por meio da dança. O próprio corpo é o suporte dos signos e de linguagens, revela as marcas que apontam sua condição humana e sua identidade. Sinais que poderiam ser com adornos, escarificações e penteados.

Para a população negra, o corpo foi também um anteparo da opressão, violência e barbárie. São as marcas de propriedade e que foram gravadas a ferro e com roupas oferecidas e que deviam ser usadas obrigatoriamente ou são retiradas compulsoriamente, com o corpo ficando exposto como uma mercadoria. O corpo é a identificação da condição social, status, sua roupa, seu calçado (pés descalços) era uma marca que definia a condição de ser escravo. A geografia do trânsito desses corpos revelava sua condição e seu destino: mercado de escravos, porões de navios, pelourinho, senzala, lavoura... Todos esses espaços que formaram esse cotidiano revelam uma violência contra essa população totalmente banalizada e naturalizada. Isso não pode ser esquecido, na medida em que a memória pode evitar a repetição dessa condição de violência e de subalternidade.

Esse retorno ao passado se faz necessário, pois é dessa condição de sofrimento, de resistência e da capacidade de superação que falam algumas canções da congada, que também é a constante comemoração da libertação e do reconhecimento da condição de grupo, de comunidade, de irmandade. A forma de lembrar e reverenciar da congada coloca os negros na condição de livres, de rei e rainha, porque a memória vai mais além, vai até o continente africano, um continente

de liberdade. Assim se vai constituindo o reinado e os demais cargos, presentes na congada, como os de juiz e juíza, da condição de general, de capitão, na condição de rei, rainha, príncipe e princesa. É a busca da ancestralidade e, para isso, é preciso olhar além-mar, para onde está a memória da liberdade, como diz Beatriz Nascimento: “Quilombo é aquele lugar geográfico em que o homem tem a sensação de oceano” (NASCIMENTO, 1979, apud RATTS, 2009, p. 65).

O mar, o oceano, os rios, as águas de uma maneira geral são elementos que aparecem com frequência na memória e nos cantos da congada. A água se mistura em várias lendas, tanto a doce quanto a água salgada, tendo cada uma delas sua própria entidade de proteção.

A geografia física da África pode ajudar no entendimento da importância do mar e das águas para os afrodescendentes, pois o continente é cercado pelo mar Vermelho, pelo mar Mediterrâneo, pelo oceano Atlântico e pelo Índico. Cabe lembrar ainda o istmo de Suez e a ligação com a península Arábica (SOUZA, 2007).

Além dos mares, há os rios como referência fundamental, uma vez que diversos deles cortam o continente ao longo do seu território.

O Nilo nasce na região do lago Vitória e deságua no Mediterrâneo; o Senegal, o Gâmbia, o Volta e o Níger, que nascem nas montanhas do Fula Jasom e deságuam no oceano Atlântico, em pontos diferentes da costa ocidental africana; o Congo e o Cuanza, que nascem nos planaltos do interior de Angola e no coração da floresta equatorial central e deságuam no oceano Atlântico, na costa africana centro-ocidental; e, finalmente, o Limpopo e o Zambelê, no sudoeste do continente, que deságuam na costa do oceano Índico, onde hoje é Moçambique. Também são referências geográficas importantes os grandes lagos da região centro-oriental (SOUZA, 2007, p. 11).

O rio vivenciado é um desaguar de lembranças, um mar de interpretações que fluem e se esvaem pelo caminho, ficando apenas as águas turvas da memória, que é dinâmica como a geografia e a história. Além de todas as referências relativas ao meio físico, é preciso incorporar o elemento simbólico, presente nas referências de rios e mares (os que, ao longo de sua trajetória, estiveram nas margens sabem de sua fertilidade). As vivências vão redimensionando as lembranças e as imagens do passado ali depositadas tomam uma compreensão própria com as cores do lugar.

Um dos cantos entoados pelos congadeiros reafirma a relação com o mar e o rio:

eu cheguei na beira do rio

eu cheguei na beira-mar
 encontrei São Benedito e a Senhora do Rosário.
 (Eu cheguei na beira do rio; CD -Terno de Congo 13 de maio).

Outro canto mostra o perigo do mar, na imagem da sereia, e a necessidade de ajuda dos companheiros:

Ô, meu São Benedito, hoje eu vi a sereia do mar,
 Ô, meu São Benedito, hoje eu vi a sereia do mar,
 Levou meu barco pra longe, meus irmãos me ajude a remar.
 (versos cantados por diversas congadas de Goiânia).

Ainda há outra versão que se canta: “eu joguei o me barco na água, meus irmãos me ajude a remar”.

O mar da “passagem do meio”, o mar que leva a outro mundo. Apesar de tudo, os vínculos com os mitos e o imaginário permanecem de algum modo no corpo e nas mentes dos povos africanos escravizados, o que é repetido nos cantos dos ternos de congo.

A repetição dos fatos, nomes, lugares e atitudes são marcadamente significativos e, ao mesmo tempo, reveladores, permitindo traçar a trajetória histórica do grupo. Exemplo: vieram da África, fugiram, [...] remanescentes. É quando a memória vira a fonte para a história (FUNES, 2003, p. 223).

Leda Martins (2007) ajuda no entendimento da importância dos rios e mares quando demonstra a grandiosidade da presença e do aparecimento da Rainha da Terra, da Rainha do Mar ou, ainda, da Senhora das Águas: Nossa Senhora do Rosário. Águas, mares, travessias e diáspora são elementos que compõem a presença do negro nas Américas.

É todo o ser envolvido com uma trajetória que vai além do congadeiro em si e diz respeito a uma ancestralidade que dá conta de lugares que fazem parte de um cenário montado pela memória.

Ao cantar os versos, o corpo acompanha o ritmo por meio de movimentos que representam um conjunto de interpretações. Os sons traduzidos em gestos que acompanham um repertório de palavras numa relação de simultaneidade: entre corpo e mente juntos, engajados no relato e na explicação da condição de ser congadeiro:

Passa o corpo a salvaguardar a memória do grupo por meio de modulações gestuais referidas às formas de vida no tempo e no espaço de origem. Passa o corpo a construir o saber da comunidade e a perfazer-se como arquivo e como arma, fortalecendo uma sabedoria corporal (TAVARES, 1997, p. 217).

A religiosidade faz parte do que Braudel chama de quadros mentais de longa duração. A religiosidade dos grupos étnicos africanos que sofreram cativeiro pode ser olhada desse ângulo da longa duração, mas também as diversas possibilidades dessa longa jornada fazem sentido em determinado momento e espaço; a curta duração de pequenos conflitos, tensões que subsistem na larga existência da congada e das dificuldades encontradas e superadas para sua permanência.

O corpo é também pontuado de significados. É o corpo que ocupa os espaços e deles se apropria. Um lugar ou uma manifestação de maioria negra é “uma festa de negros”. Não constituem apenas encontros corporais. Trata-se de reencontros de uma imagem com outras imagens no espelho: com negros, com brancos, com pessoas de outras cores e compleições físicas e com outras histórias (RATTS, 2006, p. 76).

A congada pode ser entendida também por meio da dinâmica dos corpos em movimento e ação, é movimento de louvor e de respeito, é movimento de alegria traduzido pela dança, traduzido pelo canto, pelas mãos treinadas levando uma almofada onde está depositada a célebre coroa de Nossa Senhora do Rosário. São braços que durante todo o percurso da casa do festeiro até a igreja ficam responsáveis por manter as espadas cruzadas em sinal de louvor e proteção litúrgica à coroa; são braços elevados para soltar foguetes, levantando o mastro, levando e levantando bandeiras, tocando caixas, sanfonas e outros instrumentos: são as palmas de quem vê a congada passar como um espetáculo; é a alegria estampada nos rostos por estar fardado; por se ver como princesas, como rainhas; são corpos sentados nas calçadas, encostados nos muros, paredes, saboreando o café da manhã; são corpos sincronizados, repetindo movimentos traçados na ancestralidade; são corpos sonoros, levando a responsabilidade das gungas amarradas aos tornozelos, e nas mãos os metálicos pantagomes (placas de alumínio arredondadas e achatadas, que precisam ser seguras com as duas mãos. Quando seguradas, são tocadas com movimentos corpóreos que lembram mineiros peneirando ouro nas bateias, também alusão aos rios), instrumentos que autorizam os moçambiqueiros a se aproximarem da santa e levar a coroa.



Fotos 5.7a e 5.7b - instrumentos do Moçambique São Benedito e Jovem Moçambiqueiro. Vila João Vaz, 2006/2004. Damascena, A.

São corpos abraçados em acolhimento, como na música que traduz o espírito do encontro.

Um sorriso negro, um abraço negro
 Traz... felicidade.
 Negro sem emprego, fica sem sossego
 Negro é a raiz da liberdade⁴⁹
 [...]



Foto 5.8 - Abraço que sugeriu aos ternos tocarem a música "Abraço Negro". Vila João Vaz 2006. Damascena, A.

Música entoada em momento de descontração, de encontros e reencontros de corpos que por vezes quiseram se desvencilhar do grupo, o abraço, de bem-vindos, o abraço de estamos aqui para lhe receber.

Os espaços testemunham os diversos desenhos traçados pelo cortejo de ternos de congo, assinados pelos diversos corpos presentes na congada, seja dentro dos ternos, seja fora, acompanhando os familiares, esposas, maridos, filhos, irmãos, netos, colegas em ação no louvor. Paralelamente ao cortejo oficial da congada segue a comitiva de fotógrafos, pesquisadores, curiosos, grupo de apoio do terno que se distingue dos demais por estarem trajando camisetas com imagens da santa e do terno, segue também o cortejo de crianças de colo, carrinhos de bebês, idosos. Há ainda os corpos que ficam à espreita nos portões das casas olhando esgueirado o cortejo passar, há também corpos reunidos nas calçadas, são famílias admirando e aprovando a passagem dos ternos. Os sentimentos são os mais diversos, diante e durante os movimentos que podem ser presenciados durante os trajetos dos ternos.



Foto 5.9 - Cortejo dos ternos e acompanhantes. Damascena, A., Vila João Vaz, 2006

Os que olham o terno passar não ficam despercebidos. Se forem mulheres, não escapam de ser cortejadas, mas uma jovem não deixa o convite sem resposta, como publicam os jovens no Orkut:

Ô morena, sai da janela. Vem ver os congos que coisa mais bela!

Sai da Janela, cadê os congos que eu sei que é coisa bela!

(canto retirado da comunidade virtual: Congados do Brasil:
<http://www.facebook.com/#!/groups/197133693641500/> postado por Paulo Alves e Jackeline

Alves Araújo, setembro, 2011).

Os mesmos versos mencionados nas redes sociais em pleno 2011 são semelhantes aos apresentados por Carlos Brandão (1977), muito tempo antes que esses jovens tenham nascido.

Ô moça goiana, saia da janela, venha ver os congo que já vai para a guerra/ eles vai para guerra e vai guerrear/ se eles não morrer/ tornará a voltar (BRANDÃO, 1977, p. 180).

Corpos que não estão expostos nos espaços públicos que vão assistir aos cortejos dos ternos, mas que são fundamentais para o bom andamento da congada. São os corpos que preparam o café da manhã, que estão preparando o almoço; são os corpos que capricharam na costura e nos bordados das roupas, na afinação dos instrumentos, na organização do espaço do almoço e do café da manhã; é um “batalhão” paralelo que dá o ritmo desenhado pelo festeiro, a família que dá suporte para aqueles que a representam dentro do terno e na congada.

Mesmo a congada sendo uma manifestação tradicional, os valores estéticos nela presentes não são e não se pretendem estáticos. Esses valores precisam ser vistos tanto do ponto de vista do tempo que foi produzido, quanto do local onde foi apresentado, são percepções tanto de produção, quanto de circulação da referida manifestação, que se alimentam de condições de produção e também da recepção.

A estética da congada tem sua marca e particularidades que remetem à tradição, mas essa tradição passa por interpretações que dizem respeito ao tempo e ao local onde está sendo vivenciada. Quando a interpretação é feita por jovens, é possível ocorrer uma identificação com as culturas negras urbanas e jovens. Assim, os jovens vão incorporando a sua visão estética possivelmente urbana para a congada que muitas vezes se aproxima do que se chama de “estética negra”, que não é exclusividade dos jovens, mas estes acabam potencializando a presença dessas imagens e práticas dentro dos ternos e estendendo positivamente também para os mais velhos.



Fotos 5.10a e 5.10b - Sinais que revelam as preferências “estéticas”, que se aproximam das culturas negras urbanas. Damascena, A. Vila João Vaz, 2009. (A foto 5.10b faz parte das fotos do perfil do Orkut de Plínio Carvalho. Acessado em abril de 2011)

Assim, culturas negras se entrecruzam possibilitando uma dimensão multifacetada para a realidade construída no cotidiano atravessado pelos ritos e ritmos da congada. Para melhor entendimento e visualização do que venha a ser a estética negra e sua estreita relação com os jovens:

Estética negra é uma recriação de elementos africanos e afro-brasileiros e compreende um vasto repertório de práticas: cabelos crespos e cacheados, tratados e penteados de várias maneiras, tranças do próprio cabelo ou complementadas com fibras artificiais, penteados [...] Podemos também destacar o “visual” mais ligado a outros universos negros estrangeiros ou globais: camisetas customizadas ou estampas com ícones da cultura negra, correntes metálicas (colares), gorros, lenços, calças largas, tênis (RATTS; DAMASCENA, 2009, p.177).

A adesão a essa estética vem sendo potencializada pelos jovens, que se veem pertencentes a esse grupo identificável por um estilo visual e comportamental. Desse modo, cabe, nesse momento, uma breve descrição de como os ternos da cidade de Goiânia se apresentam do ponto de vista visual e, subliminarmente, uma observação dos possíveis sinais da presença da interpretação dos jovens no visual em questão.

Um dos jovens comenta qual é sua posição quanto à inovação nos ternos em virtude da presença dos jovens: “É muito diferente de como era antigamente, mas tá legal também. Tem muita gente nova, muita gente bonita, muitos jovens dançando” (Diego Bezerra de Almeida, 22 anos, Goiânia, 2009).

No que se refere aos ternos especificamente, temos esteticamente cores e tons que dão a sua marca. Uma vez que cada terno quase sempre é representado por duas cores.

<i>Nome do terno de congo</i>	<i>Localização /bairro</i>	<i>Capitão</i>	<i>Ano da fundação</i>	<i>Número de componentes</i>
Rosa e Branco	Santa Helena	Sandro	1942	56
Verde Preto	Vila João Vaz	Osório	1968	60
Azul e Branco (Irmandade 13 de Maio)	Jardim Liberdade /Vila Isaura	Onofre Costa dos Santos	1971	50
Catupé Marinheiro Vermelho e Preto	Nova Esperança/ Vila João Vaz	José Luiz Alves	1996	50
Vinho e Branco	Jardim Itaipu (Aparecida de Goiânia)	Luiz Carlos	2006	60
Verde e Amarelo	Setor Novo Planalto	Ronilson de Sousa Gonçalves; Leandro G. de Souza (2º capitão)	1995 (Para os participantes o terno tem 45 anos, parou por alguns anos e voltou em 1995)	30
Moçambique São Benedito	Bairro Feliz	Lázaro	2002	60
Moçambique	Setor dos Funcionários	Salmo Pereira Souza	2004	15
Catupé Dourado	Jardim Liberdade	Tiago Chagas Melo	2011	-

Quadro 5.1 - Grupos de Congada de Goiânia/2011 (maio). Fonte: Inventário do IPHAN, 2008 e Dados coletados na festa de maio de 2009, em consulta ao capitão de cada terno.

As irmandades têm sua própria forma de apresentar os ternos da cidade de Goiânia e onde se localizam.



Figura 5.4 - Ternos de congo da cidade de Goiânia. Disponível no site <http://congadavilajoaovaz.blogspot.com/> Acessado em fevereiro de 2011.

Na cidade de Goiânia hoje é possível encontrar o Rosa e Branco, no bairro de Santa Helena, o mais antigo da cidade, fundado pelo por Manuel Vicente, mais conhecido como seu Neca (RATTS; RIOS, 2008), que tem seus ensaios e concentração num antigo campo de futebol. Suas cores estão em camisa rosa e calça ou saia brancas, o tecido usado é o cetim. A presença de jovens nesse terno, segundo o capitão, vem crescendo, mas atualmente ainda é pequena.



Foto 5.11 - Bandeirinhas do Terno Rosa e Branco, no domingo, dançando na casa da filha do antigo rei, Campinas/2009. Santos, A. L., 2011

O terno Catupé Marinheiro Pedro Cassimiro, sediado no bairro Vila João Vaz, mas com forte inserção no vizinho Nova Esperança, se revela nas cores vermelho e preto, com a camisa vermelha e a calça ou saia preta. O destaque neste terno são as fitas coloridas presas na cintura como um cinto que cai sobre a calça no sentido vertical. Essas fitas proporcionam um belo colorido no movimento das danças que são coreografadas pelo grupo, tudo em cetim para louvar a Nossa Senhora do Rosário. Esse terno é conhecido como Catupé Cancunda. Além do vestuário próprio, ritmo muito particular e dança coreografada, toca vários estilos de música, o que às vezes é motivo de crítica entre os mais conservadores. No Marinheiro, o Senhor Pedro Cassimiro é homenageado, pois se trata de referência entre os congadeiros e membro ancestral da família. Esse terno tem uma presença significativa de jovens, que atuam como protagonistas nas decisões do terno, tendo como capitão um jovem com pouco mais de 20 anos. São os jovens desse terno que ajudam na divulgação da congada na internet, bem como na alimentação e atualização do *blog* da congada.



Fotos 5.12a e 5.12b - Jovem tocando o tradicional pandeirinho do Terno Marinheiro, e jovem tocando instrumento de percussão/caixa, Terno Marinheiro. Damascena, A., Vila Santa Helena, 2009.

O terno conhecido como 13 de Maio, do Jardim Liberdade, é representado pelas cores azul e branco e, obviamente, é o que mais se aproxima das cores que, de uma maneira geral, povoam o imaginário popular quando se costuma reverenciar as Nossas Senhoras. Suas cores são distribuídas em camisas azuis e calças brancas, sendo o cetim o principal tecido nos trajes. Esse terno tem uma forte atuação política que ora agrega, ora desagrega os ternos, concentra uma das duas irmandades presentes na cidade. A participação dos jovens nesse terno é relevante, com um quantitativo não muito extenso, mas com uma atuação diferenciada nas redes sociais e na divulgação.



Fotos 5.13a e 5.13b - Terno 13 de Maio, Jardim Liberdade, Campinas, 2008. Damascena, A.

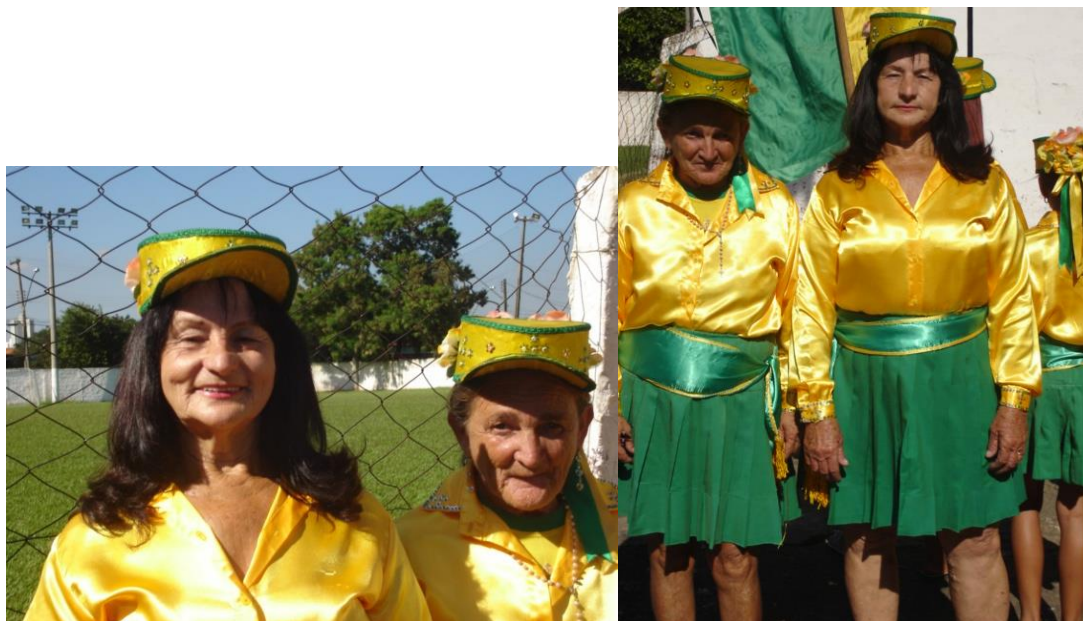
Recentemente surgiu mais um terno na cidade de Goiânia, o Catupé Cacunda Dourado Nossa senhora das Candeias, com as cores dourado e preto, que saiu pela primeira vez em maio de 2011 e está situado na Vila Mutirão I,. Como é um terno recém-criado, há poucos elementos que possam ser destacados, a não ser o fato de reafirmar que cada ano os ternos de congo da cidade de Goiânia mostram sinais de fortalecimento e da vontade de crescer e se reinventar a todo instante.



Fotos 5.14a e 5.14b - Catupé Dourado, o mais recente terno da cidade de Goiânia. As bandeirinhas e o jovem capitão. Fonte: site da Irmandade 13 de Maio: congadairmandade13demaio.blogspot.com; Acessado em dezembro 2011

O terno Verde e Amarelo nasceu no bairro de Jardim Planalto e, com as cores nacionais, não negligencia os cuidados estéticos nem as vestes de seus componentes. hoje quase todos membros de uma mesma família. Está situado em Goianira e realiza sua festa no último domingo de maio. Esse terno, segundo um dos seus membros, tem uma forte presença de adultos, tendo poucos jovens, com destaque para as bandeirinhas que atuam com muita garra e levam o terno com fibra e dedicação. Cabe destacar o espírito jovem que toma conta de algumas participantes, sobretudo as senhoras que se veem cada vez mais preparadas para seguir à frente do grupo como eternas bandeirinhas, o que revela o vigor e a disposição para acompanhar o terno e confirma que a visão que compreende o ser jovem como uma questão meramente cronológica é simplista e reducionista. Ser jovem também é um estado de espírito, uma postura desafiadora que se renova a cada dia, com a presença dos demais jovens. Para tanto, é preciso ter sensibilidade para apreender essa juventude nos ambientes não muito evidentes, em pessoas que demonstram seu prazer de viver e que, possivelmente, outrora foram tolhidas na

juventude cronológica e só agora lhes é permitido experienciar esse sentimento e essa emoção.



Fotos 5.15a e 5.15b - Bandeirinhas mais antigas do Terno Canarinho (Verde e Amarelo).
Damascena, A., Vila Santa Helena, 2009



Foto 5.16 - Bandeirinhas do Terno Verde e Amarelo, em plena ação.
Damascena, A., Vila João Vaz, 2006

O terno Verde e Preto tem uma das festas mais consolidadas da cidade, que ocorre no bairro da Vila João Vaz. Concentra dois espaços importantes dentro do bairro: a igreja Nossa Senhora do Rosário, que fica no alto do morro que permite uma bela visão de Goiânia e onde é fincado o mastro com a bandeira, pairando acima da cidade. Além da igreja há um terreno da irmandade onde se realizam os eventos, se instalam as barracas e se realizam os bailes, bingos, almoços e todas as atividades que concentrem um grande número de pessoas. Tanto a igreja quanto o terreno da

irmandade são decoradas nos períodos de comemoração. As roupas, como o próprio nome terno indica, têm as cores verde e preta, com o verde na camisa e o preto nas calças e saias. Como todos os ternos, apresenta em seus quadros capitães, general, guardas ou caixeiros, bandeirinhas e outros cargos que seguem a hierarquia comum a todos os ternos. O encanto dos jovens pelo terno pode ser visto em muitos aspectos, mas agora destacamos um trecho de comentário compartilhado nas redes sociais.

Eu danço congo com fé e devoção.

Meu terno é verde e preto que danço com amor no coração

O nome está gravado na minha veia,

onde o verde passa, todo mundo balanceia

(Paulo, do Terno Verde e Preto, no Facebook: Congados do Brasil

http://www.facebook.com/#!/groups/197133693641500/350495298305338/?notif_t=group_activity, Acesso em outubro de 2011).



Foto 5.17 - Terno Verde e Preto da Vila João Vaz, 2008. Damascena, A.

Para garantir a sua aceitação, um dos mais recentes grupos formados, o Vinho e Branco, do Residencial Jardim Itaipu, não falha ao seguir as regras do vestuário e o capricho com a sua bandeira. A presença dos jovens nesse terno é marcante e um terno com muitos jovens é um território mais favorável a novas atuações e interpretações. Desse modo, é possível ver jovens com bastante estilo e atitude, que vão desde as roupas e acessórios até o ritmo imprimido por eles ao tocar suas caixas.

O moçambique é um dos principais grupos da congada, pois é aquele que leva a coroa. Em Goiânia, há dois moçambiques: um, denominado Mirim, é bem pequeno, está situado no setor Ferroviário e tem como mestre Bibica; o outro, Moçambique São Benedito, é do Bairro Feliz, e tem como mestre ou capitão o Senhor Lázaro.

As roupas dos moçambiques são na cor branca, usam turbantes na cabeça e dançam sempre juntos. Os pés que não se levantam muito na hora da dança fazem vibrar todo o corpo, que se movimenta com os ombros ligeiramente curvados. Trazem em suas vestimentas muitos colares e o terço ou o rosário de contas de lágrimas – que simbolizam as lágrimas de Nossa Senhora ao ver o sofrimento dos negros no cativeiro. Muitos são os elementos do sagrado no código ritual do moçambique, que guarda a coroa e muitos segredos da festa (RIOS; RATTTS, 2008, s/p).



Foto 5.18 - Bandeirinhas do Moçambique São Benedito/Vila João Vaz. Damascena, A., 2006

Foto 5.19 – Jovens do Moçambique. Santos, A. L., 2011



Os elementos visuais, sonoros e mesmo as comidas presentes nas festas da congada revelam soluções estéticas e funcionalidades no que é sagrado, mostrando, em certa medida, conexões entre o homem e as divindades.

É preciso pensar a congada como um possível elemento mediador na educação dos seus praticantes, constituindo nessa relação uma referência identitária cultural e formativa. Uma efetivação da compreensão da congada como elemento mediador e de formação se pauta, de certa maneira, na herança histórica, reposta dinamicamente no presente através da memória (DAMASCENA, 2005, p. 23).

Ter uma marca que os identifica é fundamental; ter uma atitude que os distingue e os particularizam também. É a importante junção entre a tradição e a modernidade com um toque de dinamicidade.

Numa tradição marcada pela oralidade, o improviso poder ser um elemento de dinâmica ali presente. Nas congadas de Goiânia, pode-se ver que o improviso é um importante aporte para um capitão [...]. Os capitães afirmam que boa parte das músicas cantadas por eles, no dia da festa, tem um forte elemento de improvisação. Dizem que ali ocorre um turbilhão de emoções que inspiram o capitão de cada terno de congo, para mostrar seu potencial criativo de improvisação. Talvez tenha como pano de fundo um animado teor de “desafio” entre os capitães, o que anima os participantes dos respectivos ternos (DAMASCENA, 2003, p. 27).

O lugar dá o tom para a interpretação que os jovens têm acerca da congada em Goiânia. Os ritmos e sons retirados das caixas se juntam aos ritmos preferencialmente ouvidos por esses jovens no seu cotidiano, que por vezes revela seu contato e envolvimento com as culturas da periferia que influenciam e ajudam na definição do ser goianiense, do ser goiano.

As ações sonoras vivenciadas pelos jovens lhes conferem uma interpretação mais ritmada e até acelerada do seu lugar no mundo, o que implica considerar que seu compromisso com a tradição entende um passado não tão lento: os jovens congadeiros o percebem mais ritmado e mais acelerado.

Não é à toa que se diz que o ritmo lento da fala do goiano da tradição acompanha o ritmo do carro de boi, ou então o ritmo da vida de natureza que ele instaura na sua vida mediante o tempo de dormir, de comer, de trabalhar etc. Ora, isso nos leva a certificar que *a fala da juventude que nasceu e vive numa metrópole como Goiânia* já possui um regime narrativo diferenciado, assim como novos jogos e novas táticas de poder, como sedução, o desejo de aliciamento, a ironia refinada, o escárnio, assim como se projeta numa sonoridade mais acelerada seguindo o ritmo do automóvel, ou do tempo desse espaço ruidoso. Ainda que seja assim, a filiação à cultura e o tempo lento das mudanças dos signos culturais lhes colocam ainda num regime de diferenciação prosódica relativa à fala exercida nas metrópoles de outras regiões. Uma dialética da locução se exerce marcando os conflitos criados pela mudança de espaço (CHAVEIRO, 2005, p. 184)⁵⁰.

O tempo mais lento da congada, no que diz respeito ao ritmo, é sentido, é forte e convence Nossa Senhora. O moçambique, que é seguido pela santa, traz uma cadência diferente dos ternos de congo e é diferenciado também do carro de boi, reafirmando a diversidade da população goiana e goianiense⁵¹. O jovem congadeiro goianiense traz uma rapidez à sua interpretação das congadas, que é refletida não só pelo som das caixas acústicas, mas também pelo som dos cantos, que sugerem uma percepção e reconhecimento próprio para a cidade e seus espaços de convivência.

Diante do quadro mostrado há pouco, vimos o tempo de existência dos ternos da cidade de Goiânia e a sua localização. O que se pode perceber é a duração da congada e a sua capacidade de manutenção numa cidade de 78 anos. O terno mais antigo tem 66 anos, o que significa que a cidade e a congada cresceram juntas, aprenderam a se manter e a se preservar de modo eficiente e dinâmico. Uma cidade que foi planejada, hoje já ultrapassou em muito o índice populacional; a congada, que não foi prevista na construção nem na consolidação da cidade, vai se mantendo com a força e a insistência dos seus participantes, o que confere importância e a

⁵⁰ Temática controversa quando atentamos que culturas urbanas e também a metropolização geralmente nasce e cresce “sobre” culturas tradicionais e orais de diversos segmentos da sociedade: negros, indígenas, camponeses e imigrantes. O que chamado de regional muitas vezes esconde da particularidade e as diferenças étnico-raciais.

⁵¹ Muito embora a congada seja uma prática majoritariamente urbana, ainda que se expresse mais em pequenas e médias cidades.

necessidade da presença da festa para seus participantes, que não compreendem uma cidade sem uma manifestação tão importante e significativa para seus membros, e agora para a própria cidade.

Os ternos, ano a ano, vão se mantendo e se reinventando para fazer de Goiânia uma metrópole particular, que vai além de uma invenção moderna. Na moderna cidade, a congada vai pedindo licença, vai entrando e transitando entre diversos locais, e vai ficando, ação que muitas vezes é capitaneada por jovens que entendem as dificuldades enfrentadas pelo grupo no dia a dia, mas que sabem que vale a pena insistir no que se acredita. Uma maneira bem congadeira de ser, o que poderia ser uma visita, veio para ficar:

Ô me dá licença que eu quero chegar
Ô me dá licença que eu quero chegar
Virgem do Rosário veio lhe visitar
Virgem do Rosário veio lhe visitar

CONSIDERAÇÕES FINAIS

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho se apresentou como um desafio, que foi se revelando enquanto realidade, no decorrer da pesquisa. Os capítulos foram pensados e traçados visando a entender a cidade de Goiânia como uma metrópole, mas uma metrópole que se mostrava como lugar vivenciado pelos jovens congadeiros. Para isso, foi preciso olhar Goiânia na sua condição socioespacial e, em especial, nas condições presentes na vivência dos jovens em questão.

As ações do cotidiano foram de fundamental importância para mostrar a dinâmica da cidade, ao mesmo tempo em que se procurava entender os mecanismos utilizados pelos jovens congadeiros, na cidade e na sua comunidade, e que motivavam ou dificultavam sua participação em um terno de congo. Buscou-se, como isso, encontrar as ações e conquistas que se constituíam como direito à cidade, seja no decorrer do tempo, seja na conquista de espaços.

Foi possível compreender quais práticas levavam os jovens a se entenderem como congadeiros e como goianienses. Esse direito veio sendo, ano a ano, conquistado e reconquistado por meio da manutenção dos costumes e do fortalecimento do grupo. Habilidades necessárias para viver em comunidade são constantemente exercidas, bem como o entendimento de que é preciso respeitar os mais velhos, suas tradições e, desse modo, entender e construir seu próprio pertencimento.

Foi possível entender que ser congadeiro é viver composto por identidades (de gênero, etária, étnica é também religiosa) formadas pelo laço afetivo e, por vezes, postas por rituais, sendo que todas feitas na alteridade. Esse ser congadeiro e esse sentimento de pertencimento são, a todo momento, espacializados, sendo essa experiência conduzida pelos sentidos em lugares que foram apropriados pelos sons, cheiros, gestos, cores, pelo corpo e pelo mundo do vivido, resultado da existência social materializada pela vivência. Esse entendimento ajudou na localização de pistas deixadas pela vivência dos praticantes da congada em diversos locais da cidade de Goiânia.

Ver a cidade e seus aspectos nos possibilitou verificar como uma parcela de sua população sobrevive e como apresenta soluções para viver no espaço urbano, suas articulações e entendimentos.

Viver e ser congadeiro em Goiânia revelou uma maneira específica de entender sua condição de jovem, suas responsabilidades frente ao grupo e sua vivência na cidade, na descoberta de novos caminhos e diferentes lugares que dão sentido ao grupo, dinamizam o conhecimento sobre o mundo, sobre a própria cidade e, ainda, fortalecem os laços e as memórias coletivas. São trajetórias traçadas pelo pertencimento, pela fé e pela devoção, que são experienciadas nas ruas, praças, bairros, teatros e universidades, criando diferentes formas de estabelecer novas redes de relacionamentos e um novo entendimento da importância da congada como manifestação dos jovens negros na cidade.

As rotas dos ternos pela cidade são traçadas em função da tradição e da demanda do grupo, mas também há roteiros inscritos pela especulação imobiliária, que tem afastado os grupos de seus lugares de criação e os fazem reinscrever mais uma vez sua tradição nos novos lugares que, geralmente, são mais afastados do centro da cidade. Nesse movimento há, ainda, um fortalecimento do compromisso com os princípios que já fazem parte da tradição. A congada revelou uma pedagogia espacializada do aprender com a vida e do aprender com o outro para a construção do seu lugar no mundo.

O trabalho ajudou no entendimento de que a congada vai consolidando sua ação em Goiânia, mostrando ao resto da população que ela existe e que é goianiense. Seus descendentes vão vendo e aprendendo que vale a pena lutar pelo que se acredita, sendo que essa luta vai além da responsabilidade e tem a ver com paixão, devoção e compromisso. Recado ouvido pelos jovens que, mostraram do que eles gostam. Aqueles que seguem a congada o fazem à sua maneira, fundada no diálogo com os mais velhos, mas com uma interpretação própria, num exercício de autonomia e de reinvenção, traçando, desse modo, seu próprio caminho. A aprendizagem se faz no próprio caminhar.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia

- ADESKY, Jaques D'. *Racismo e anti-racismo no Brasil*. Rio de Janeiro, Pallas, 2001.
- ALDEROQUI, Silvia; PENCHANSKY, Pompei. *Ciudad y ciudadanos: aportes para la enseñanza del mundo urbano*. Buenos Aires: Paidós, 2002.
- ALMEIDA, Maria Geralda. Uma leitura etnogeográfica do Brasil sertanejo. In: SERPA, Ângelo (org.) *Espaços Culturais: vivências, imaginações e representações*. Salvador: EDUFBA, 2008.
- ALMEIDA, Maria Geralda et al. *Geografia e cultura: a vida dos lugares e os lugares da vida*. Goiânia: E.V., 2008.
- ALPIZAR, Lydia; BERNAL, Marina. La construcción social de las juventudes. *Última Década*. CIDPA Viña Del Mar. Noviembre, nº 19, 2003.
- ALVES, Railda F.; BRASILEIRO, Carmo E.; BRITO, Suerde M. de O. Interdisciplinaridade: um conceito em construção. *Episteme*, Porto Alegre, nº 19, jul.-dez. 2004.
- AMORIM FILHO, Oswaldo Bueno. A pluralidade da geografia e a necessidade das abordagens culturais. In: KOSEL, Salete; COSTA e SILVA, Josué da; GIL FILHO, Sylvio Fausto (orgs.). *Da percepção e cognição à representação (reconstruções teóricas da geografia cultural e humanista)*. São Paulo: Terceira Margem, 2007.
- ANDRADE, Manuel Correia de. *Geografia, ciência da sociedade: uma introdução à análise do pensamento geográfico*. São Paulo: Atlas, 1992.
- ANDRÉ, Richard Gonçalves. Um olhar sobre si mesmo: representações do conceito de "natureza"., *Revista História Hoje*, São Paulo, vol. 3, nº 8, 2005, p. 1-9.
- ANJOS, R. S. A. *A geografia, os negros e a diversidade cultural*. Série O pensamento Negro em educação – Núcleo de Estudos, Florianópolis, 1998, p. 93-106.
- ARAÚJO, Maria Luísa Grossi. *Ciência, fenomenologia e hermenêutica: diálogos da geografia para saberes emancipatórios*. Belo Horizonte, 2007, Tese de doutorado (manuscrito), UFMG.
- ASSIS PAULA, Flávia Maria de; CAVALCANTI, Lana de Souza (orgs.). *A cidade e seus lugares*. Goiânia: EV, 2007.
- AUGÉ, Marc. *Não lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*. 7. ed. Campinas: Papirus, 2007.
- BÁ, Amadou Hampâté. *Amkoullel, o menino fula*. São Paulo: Palas Atenas; Casa das Áfricas, 2003.
- BARBER-MADDEN, Rosemary; FREITAS SANTOS, Tais de (orgs.). *A juventude brasileira no contexto atual e cenário futuro*. Brasília, UNFPA, 2010.
- BARBOSA, Jorge Luiz. O ordenamento territorial urbano na área da acumulação globalizada. In: SANTOS, Milton; BECKER, Bertha. *Território, territórios: ensaios sobre o ordenamento territorial*. 3. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2007.
- BARCELOS, Tânia Maia. *Re-quebros da subjetividade e o poder transformador do samba*. Tese de doutorado, Psicologia Clínica. São Paulo, PUC. 2006.

- BARTHES, Roland. *A aula*. São Paulo: Cultrix, 1988.
- _____. *A aventura semiótica*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- BAUMAN, Zigmunt. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BECK, Ulrich; GIDDENS, Antony; LASCH, Scott. *Modernização reflexiva: tradição e estética*. São Paulo: Unesp, 1997.
- BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas vol. 1. Magia e técnica, arte e política*. São Paulo, Brasiliense, 1987.
- BERNARDO, Teresinha. *Memória em branco e negro: olhares sobre São Paulo*. São Paulo: Unesp/ Educ, 1998.
- BORJA, J. *La ciudad conquistada*. Madrid: Alianza Editorial, 2003.
- BOURDIEU, Pierre. *A miséria do Mundo*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- _____. A ilusão biográfica. In: AMADO, Janaina; MORAES FERREIRA, Marieta. *Usos e abusos da história oral*. 5. ed. Rio de Janeiro: Fundação Getulio Vargas, 2002, 5ª edição.
- BOURDIN, Alain. *A questão local*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Peões pretos e congos: trabalho e identidade étnica em Goiás*. Goiânia: Oriente/EUB, 1977.
- _____. *A festa do santo preto*. Rio de Janeiro: Funarte(Fundação Nacional de Arte)/Instituto Nacional do Folclore; Goiânia: Editora UFG, 1985.
- _____. *O que é educação*. São Paulo: Brasiliense, 2000.
- _____. *De tão longe eu venho: símbolos, gestos e rituais do catolicismo popular em Goiás*. Goiânia: UFG, 2004.
- BRASIL, IPEA. Comunicado IPEA, nº 91: *Dinâmica demográfica da população negra brasileira*. Publicado em maio de 2011.
- BRASIL, UNICEF. *Situação mundial da infância 2011*. Adolescência: uma fase de oportunidades. Caderno Brasil.
- CAPDEPÓN, FÉLIX Pillet. Las escalas del espacio: desde lo global a lo local. Barcelona. *Scripta Nova – Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*. Universidad de Barcelona. Vol. XII, nº 270 (5), agosto de 2008.
- CARLINI-MARLATT, B. Jovens e drogas: saúde, política neoliberal e identidade jovem. In: ABRAMO, H. W.; BRANCO, P. P. (orgs.) *Retratos da juventude brasileira*. São Paulo: Instituto Cidadania/Fundação Perseu Abramo, 2005
- CARLOS, Ana Fani Alessandri (org.). *Os caminhos da reflexão sobre a cidade e o urbano*. São Paulo: Edusp, 1994.
- _____. *O lugar no/do mundo*. São Paulo: Hucitec, 1996.
- CARNEIRO, Sueli. *Raça, gênero e ações afirmativas*. In: BERNARDINO, Joaze; GALDINO, Daniela (orgs.). *Levando raça a sério*. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.
- CARRANO, Paulo C. *Juventude e cidades educadoras*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- CASCUDO, Luis da Câmara. *Literatura oral no Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1978.

- CASTEL, Robert. *A metamorfose da questão social*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade* (a era da informação: economia, sociedade e cultura). São Paulo: Paz e Terra, 2001.
- CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- CATENACCI, Vivian. Cultura popular (entre a tradição e a transformação). *São Paulo em Perspectiva*, 15 (2), abr.-jun. 2001.
- CAVALCANTI, Lana S.. Cidade, cidadania e cultura urbana: espaços públicos enquanto espaços de cidadania de jovens em áreas públicas de Goiânia. *Ciência Geográfica*, Bauru, maio-ago., 2005.
- _____. *S. Geografia e práticas de ensino*. Goiânia: Alternativa, 2002.
- _____. *A geografia escolar e a cidade: ensaios sobre ensino de geografia para a vida urbana cotidiana*. Campinas: Papirus, 2008.
- CAVALCANTI, Lana S. (org.). *Geografia na cidade*. Goiânia: Alternativa, 2001.
- CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano (artes de fazer)*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- CHAVEIRO, Eguimar. Traços, linhas matrizes para a compreensão de um Goiás profundo. In: CHAVEIRO, E. (org.) *A captura do território goiano e a sua múltipla dimensão sócio-espacial*. Goiânia: Modelo, 2005.
- _____. *Goiânia, travessias sociais e paisagens cindidas*. Goiânia: UCG, 2007.
- CLAVAL, Paul. O papel da nova geografia cultural na compreensão da ação humana. In: ROSENDHAL, Zeny; & CORREA, Roberto Lobato (orgs.). *Matrizes da geografia cultural*. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- _____. *Geografia cultural*. 3. ed. Florianópolis: Editora UFSC, 2007.
- _____. *Introdução: uma, ou algumas, abordagem(ns) cultural(is) da geografia humana?*; In: SERPA, Ângelo (org.). *Espaços culturais: vivências, imaginações e representações*. Salvador: EDUFBA, 2008.
- COSGROVE, D. Geografia cultural do milênio. In ROSENDHAL, Zeny; CORREA, Roberto Lobato (orgs.). *Manifestações da cultura no espaço*. Rio de Janeiro: Eduerj, 1999.
- COELHO, Gustavo N. O art déco e a política modernizadora da fundação de Goiânia. In: BOTELHO, Tarcísio R. *Goiânia cidade pensada*. Goiânia: UFG, 2002.
- CORREA, Roberto Lobato; ROSENDHAL, Zeny (orgs.). *Introdução à geografia cultural*. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.
- _____. A geografia cultural brasileira: uma avaliação preliminar., *Revista da ANPEGE*, Rio de Janeiro, vol. 4, p. 89-108, 2008.
- COSTA, Benhur Pinós da. As relações entre os conceitos de território, identidade e cultura no espaço urbano: Uma abordagem microgeográfica. In: ROSENDHAL, Zeny; CORREA, Roberto Lobato (orgs.). *Geografia: temas sobre cultura e espaço*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2005.
- COSTA, Lucio. *Brasília, cidade que inventei*. Brasília: GDF, 1991.

- COSTA, Patrícia Trindade M. *As raízes da congada: renovação do presente pelos filhos do rosário*. Brasília, 2006. Tese de doutorado, Departamento de Antropologia, UNB.
- COUTO, Patrícia Brandão. *Festa do Rosário: iconografia de um rito*. Niterói: Eduff, 2003.
- DAMASCENA, Adriane A. *Tradição e modernidade na cidade de Goiânia*. Goiânia, 2000. Dissertação de mestrado em educação, UFG.
- _____. *Ser negro em Goiás: o caráter formativo das congadas como manifestação cultural negra na cidade de Goiânia*. Relatório Final, Concurso Negro e Educação, Anped, 2004.
- DAVIS, Mike. *Planeta Favela*. São Paulo: Boitempo, 2006.
- DAYRELL, Juarez. *Juventude, grupos culturais e sociabilidade*. Belo Horizonte, pesquisado no site: <http://www.fae.ufmg.br/objuventude/textos/ABA2004.pdf>; Acessado em maio de 2009.
- DUQUE FONSECA, Claudia A. *Territorios e imaginarios entre lugares urbanos: Procesos de identidad y región en ciudades de los Andes colombianos*. Caldas, Manizales: Universidad de Caldas, 2005.
- FÁVERO, Osmar; SPOSITO, Marília P. et al. *Juventude e contemporaneidade*. Brasília, UNESCO, MEC, ANPEd, 2007 (Col. Educação para todos, 16).
- FAZENDA, Ivani. *Integração e interdisciplinaridade no ensino brasileiro: efetividade ou ideologia*. São Paulo: Loyola, 1975.
- _____. *Interdisciplinaridade: história, teoria e pesquisa*. Campinas, Papirus, 2006.
- FEIXA, Carles. De culturas, subcultura y estilos. Disponível em: Biblioteca Virtual de Ciencias Sociales. www.cholonautas.edu.pe. *De jóvenes, bandas y tribus. Antropología da juventude* (Cap III). Barcelona: Ed. Ariel, 1999.
- _____. *Generación XX* (Teorías sobre la juventud en la era contemporanea.). *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Ninez y Juventud*. Vol. 4, n. 2, 2006.
- FERRARA, L. D' Alessio. *Ver a cidade: cidade, imagem, leitura*. São Paulo: Nobel, 1998.
- FERREIRA, Luiz Felipe. Acepções recentes do conceito de lugar e sua importância para o mundo contemporâneo. *Revista Território*, Rio de Janeiro, ano V, n. 9, p. 65-83, jul.-dez., 2000.
- FONSECA, Claudia A. Duque. *Territorios e imaginarios entre lugares urbanos: procesos de identidad y región en ciudades de los Andes colombianos*. Manizales: Univ. de Caldas, 2005.
- FONTENELLE, Isleide. *O nome da marca: McDonald's, fetichismo e cultura descartável*. São Paulo: Boitempo, 2002.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia dos sonhos possíveis*. São Paulo: UNESP, 2001.
- FRIGOTTO, Gaudêncio. Juventude, trabalho e educação no Brasil: perplexidades, desafios e perspectivas. In: NOVAES, Regina; VANNUCHI, Paulo. *Juventude e sociedade: trabalho, educação, cultura e participação*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2006.

- FUNARI, Pedro Paulo. A cidadania entre os romanos. In: PRINSKY, Jaime; PRINSKY Carla. *História da Cidadania*. São Paulo: Contexto, 2003.
- FUNES, Eurípedes A. Mocambos do trombetas: memória e etnicidade (séculos XIX e XX). In: DEL PRIORE, Mary; GOMES, Flávio dos S. Os senhores dos rios. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003.
- GARCIA, Alysso Fernandes. *Lutas por reconhecimento e ampliação da esfera pública negra: cultura hip-hop em Goiânia – 1983-2006*. Goiânia: 2007, Dissertação de Mestrado em História, UFG.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1995.
- _____. *Diferentes, desiguais e desconectados: mapas da interculturalidade*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2007.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- GIDDENS, Antony. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Unesp, 1997.
- GOMES, Ana Maria Rabelo; GOUVÊA, Maria Cristina Soares. A criança e a cidade: entre a sedução e o perigo. In: DEBORTOLI, José Alfredo de; MARTINS, Maria de Fátima Almeida; MARTINS, Sergio (orgs.). *Infâncias na metrópole*. Belo Horizonte: UFMG, 2008.
- GOMES, Paulo César da Costa. Identidade e exílio: fundamentos para a compreensão da cultura. *Espaço e Cultura*. Rio de Janeiro, UFRJ, nº 5, jan.-jun. de 1998.
- _____. *Geografia e modernidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.
- GONÇALVES, Maria das Graças. *No movimento do rap: marcas da negritude*. In: BARBOSA, Lucia M. de Assunção et al. *De preto a afro-descendente: trajetos de pesquisa sobre relações étnico-raciais no Brasil*. São Carlos, Edufscar, 2003, p. ??.
- GOIANIA, Jornal *O popular*, de 17/9/2011. Uma cidade dominada pela pedra. Disponível em: <http://www.mp.go.gov.br/portalweb/1/noticia/afef48de91ba289fe842dd49046af53a.htm>
- GRECO, F. A. S.; FONSECA, S. G. *Geografia, saberes, práticas e vivências culturais de jovens adolescentes*. Disponível em: <http://www.anped.org.br/reunioes/24/T1283930371460.doc>. Acesso em 10 de novembro de 2009.
- GRIMAL, Pierre. *Dicionário da mitologia grega e romana*. 2. Ed. Lisboa: DIFEL: Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993.
- GUATTARI, Félix. *Caosmose: um novo paradigma estético*. São Paulo: Editora 34, 1992.
- GUARINELLO, Noberto Luiz. Cidades-Estado na antiguidade clássica. In: PRINSKY, Jaime; PRINSKY Carla. *História da cidadania*. São Paulo: Contexto, 2003.
- GUIMARÃES, Maria Tereza Canesin (coord.). *Jovens, educação e campos simbólicos*. Goiânia: Ed da UCG, 2007.
- HAESBAERT, Rogério (org.) *Globalização e fragmentação no mundo contemporâneo*. Niterói: Eduff, 2001.

- HAESBAERT, Rogério. Identidades territoriais: entre a multiterritorialidade e a reclusão territorial (ou: do híbrido cultural à essencialização das identidades). In: ARAUJO, Frederico Guilherme Bandeira de; HAESBAERT, Rogério (orgs.). *Identidades e territórios: questões e olhares contemporâneos*. Rio de Janeiro: Access, 2007.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006.
- HALL, Stuart. *Identidades culturais na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP & A, 1997.
- _____. *Da Diáspora*. Belo Horizonte: UFMG/UNESCO, 2003.
- HAMPATÊ BÂ, Amadou. Tradição Viva. In: KI-ZERBO, Joseph (org.). *História geral da África, Volume 1 – Metodologia e pré-história na África*. São Paulo: Ática/Unesco, 1982.
- _____. *Amakoullél, o menino fula*. São Paulo: Palas Athena; Casa das Áfricas, 2003.
- HARVEY, David. *Condição pós-moderna*. São Paulo: Loyola, 1992.
- _____. *Espaços de esperança*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2006.
- HELLER, Agnes. *O cotidiano e a História*. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- HISSA, Cássio E. V.; GERARDI, Lúcia Helena de O. Imagens da Geografia contemporânea: modernidade, caos e integração dos saberes. In: GERARDI, Lúcia H. O; MENDES, Iandara A. *Teoria, técnica, espaços e atividades* (Temas de Geografia contemporânea) Rio Claro: Programa de pós-graduação em geografia – UNESP /Ageteo, 2001.
- HOLLANDA, Heloisa B. de; CARDIA, G. Estética da periferia: apresentação de seminário realizado em março de 2005. Disponível em: <http://www.heloisabuarquedehollanda.com.br/estetica-da-periferia-inclusao-cultural-e-cidadania/>. Acesso em abril de 2011.
- HOLZER, Werther. *O conceito de lugar na geografia cultural-humanista: uma contribuição para a Geografia contemporânea*. Disponível em: www.uff.br/geographia/ojs/index.php/geographia/article/.../127 Acesso em maio de 2011.
- _____. Uma discussão fenomenológica sobre os conceitos de paisagem e lugar, território e meio ambiente. *Revista Território*, ano II, n. 3, jul.-dez. 1997.
- HOUAISS, Antonio; VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss de língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- IANNI, Octavio. Entrevista. In: MARKUN, Paulo (org.) *O melhor do Roda Viva (cultura)*. São Paulo: Conex, 2005.
- _____. *Teorias da globalização*. 14. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007..
- IGLESIAS, José Roberto. *O espaço e suas imediações*. In: MASINA, Lea; BITTENCOURT Gilda; SCHMIDT, Rita (orgs.). *Geografias literárias e culturais*. Porto Alegre: UFRGS, 2004.
- IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional). *Patrimônio imaterial: O registro do Patrimônio imaterial: Dossiê final das atividades da comissão e do grupo de trabalho patrimônio imaterial*. 4. ed. Brasília: Ministério da Cultura, IPHAN, 2006.

- JAEGGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- JAPIASSU, Hilton. *Interdisciplinaridade e patologia do saber*. Rio de Janeiro: Imago, 1978.
- _____. *Nascimento e morte das ciências humanas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982.
- KEHL, M. R. *A juventude como sintoma de cultura*. In: NOVAES, R.; VANNUCHI, P. (orgs.). *Juventude e sociedade*. São Paulo: Ed. Fundação Perseu Abramo, 2004.
- KINN, Marly Graniel. *Negros congadeiros e a cidade: costumes e tradições nos lugares e nas redes da congada de Uberlândia*. São Paulo, 2006. Dissertação de mestrado. Departamento de Geografia, Programa de Pós-graduação em Geografia Humana, USP.
- KOSEL, Salete et al. *Da percepção e cognição à representação: reconstruções teóricas da geografia cultural e humanista*. Curitiba: Terceira Margem, NEER, 2007.
- LEFEBVRE, Henri. *A cidade do capital*, Rio de Janeiro: DP&A, 1999.
- LE GOFF, Jaques. *Por amor às cidades*. São Paulo: UNESP, 1988.
- _____. *História e memória*. Campinas: UNICAMP, 2003.
- LEHER, Roberto. Tempo, autonomia, sociedade civil e a esfera pública: uma introdução ao debate a propósito dos “novos” movimentos sociais na educação. In: GENTILLI, Pablo; FRIGOTTO, Gaudêncio. *A cidadania negada*. São Paulo: Cortez, 2001.
- LEIS, Hector Ricardo. Sobre o conceito de interdisciplinaridade. *Cadernos De Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas*. Florianópolis. N. 73, Agosto de 2005.
- LEITE, Rogério Proença. *Contra-usos da cidade; lugares e espaço público na experiência urbana contemporânea*. Campinas: Editora da UNICAMP; Aracaju, Editora da UFS, 2007.
- LEVI Giovanni; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). *Historia de los jóvenes* (De la antigüedad a la edad moderna). Madrid: Taurus, 1996.
- LEVY, Jacques. *Geografía y mundialización*. In: LINDON, Alicia; HIERNAUX, Daniel. *Tratado de geografía humana*. Barcelona, Rubi: Anthropos Editorial; México: UAM Universidad Autónoma Metropolitana – Izatapalapa. Div. Ciencias Sociales y Humanidades, 2006.
- LIMA FILHO, Manuel Ferreira. *Karajá de Aruanã*. In: OSSAMI DE MOURA, Marlene Castro (org.). *Índios de Goiás*. Goiânia: UCG, 2006.
- LIMA FILHO, Manuel Ferreira; MACHADO, Laís Aparecida (orgs.) *Formas e tempos da cidade*. Goiânia: UCG, 2007.
- LIMONAD, Ester. Urbanização e organização do espaço na era dos fluxos. In: SANTOS, Milton; BECKER, Bertha. *Território, territórios: ensaios sobre o ordenamento territorial*. 3. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2007.
- LOPES, Renata Batista. *De casa para outras casas* (trajetórias socioespaciais de trabalhadoras domésticas residentes em Aparecida de Goiânia e trabalhadoras em Goiânia). Goiânia, 2008. Dissertação de Mestrado, IESA_UFG, 2008.

- LUCAS, Glaura. *Os sons do rosário*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.
- MAGNANI, José Guilherme C. *Tribos urbanas: metáfora ou categoria?* Pesquisa do In: http://www.fflch.usp.br/da/arquivos/publicacoes/cadernos_de_campo/vol2_n2_1992/cadernos_de_campo_n2_48-51_1992.pdf.
- MAGNANI, José Guilherme C.; SOUZA, Bruna Mantese. *Jovens na metrópole*. São Paulo: Terceiro Tempo, 2007.
- MARANDOLA Jr, Eduardo. Geosofia e humanismo: do conhecimento Geográfico à geografia do conhecimento. In: KATUTA, Ângela Massumi; SILVA, William Ribeiro (orgs.). *O Brasil frente aos arranjos espaciais do século XXI*. Londrina: Humanidades, 2007.
- MARTÍN-BARBERO, Jesús. *América Latina e os anos recentes: o estudo da recepção em comunicação social*. In: SOUZA, Mauro Wilson. *Sujeito: o lado oculto do receptor*. São Paulo: Brasiliense/USP, 1995.
- MARTÍNEZ, Emilio. Oportunidad y alcance de la participación juvenil en la planificación urbana en España. *Scripta Nova – Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*. Barcelona. Universidade de Barcelona. Vol. XII, n. 270 (5), agosto de 2008.
- MARTINS, E. R. A geografia urbana na dissolução das identidades. *Scripta Nova, Revista Eletrônica de Geografia y Ciencias Sociales*. Universidad de Barcelona, nº 94, agosto de 2001. Site: <http://www.ub.es/geocrit/sn-94-60.htm>. *Pesquisado em janeiro/2009*.
- MARTINS, Leda M. *Afrografias da memória: o rosário de Jatobá*. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza, 1997.
- MARTINS MOURA, W. A juventude urbana e sua relação com o espaço. In: ASSIS PAULA, F. M.; CAVALCANTI, L. S. *A cidade e seus lugares*. Goiânia: Vieira, 2007.
- MASINA, Lea; BITTENCOURT, Gilda; SCHMIDT, Rita (orgs.). *Geografias literárias e culturais: espaços e temporalidades*. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2004.
- MASSEY, Doreen. *Pelo espaço: uma nova política da espacialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.
- MEC. Ministério da Educação e Cultura. *Juventude e contemporaneidade*. Brasília: Unesco; Anped, 2007.
- MELLO, João Batista Ferreira de. *Descortinando e (re) pensando categorias espaciais com Base na obra de Yi-Fu Tuan*. In: ROSENDHAL, Zeny; CORREA, Roberto Lobato (orgs.). *Matrizes da geografia cultural*. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- MELLO, Márcia Metran de. *Goiânia, cidade de pedras e de palavras*. Goiânia: UFG, 2007.
- MELUCCI, Alberto. Juventude tempo e movimentos sociais. In: FÁVERO, Osmar; SPOSITO, Marília P. et al. *Juventude e contemporaneidade*. Brasília, UNESCO, MEC, ANPEd, 2007 (col. Educação para todos, 16)
- MENDONÇA, Francisco; KOSEL, Salete (orgs.). *Elementos de epistemologia da geografia contemporânea*. Curitiba: UFPR, 2004.

- MENDONÇA, Maria Luiza M. de. *Dançadores do rosário: o caminho cultural dos sujeitos*. São Paulo, 1999. Tese de doutorado. Escola de Comunicações e artes/Departamento de comunicação.
- MIGNOLO, Walter D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: literatura, língua e identidade*, n. 34, 2008, p. 287-324.
- _____. *Historias locais / projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- _____. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual na modernidade. In: LANGER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latinoamericanas*. Colección SurSur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, set. de 2005, PP. 9-15. Disponível em: <http://www.bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/liblos/lander/pt/AprendPort.rtf>
- MONTAGNER, Miguel Ângelo. Trajetória e biografias: notas para uma análise bourdieusiana. *Sociologias*, Porto Alegre, ano 9, n.17, jan.-jun. 2007, p. 240-264.
- MONTEIRO, Ofélia Sócrates do N. *Como nasceu Goiânia*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1938.
- MOREIRA, Rui. *Para onde vai o pensamento geográfico: por uma epistemologia crítica*. São Paulo: Contexto, 2006.
- MORIN, Edgar. *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. São Paulo: Cortez, Brasília, UNESCO, 2002, 6ª edição.
- MOYSES, Aristides (coord.) *Cidade segregação urbana e planejamento*. Goiânia, UCG, 2005.
- MUMFORT, Lewis. *A cidade na história*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- MUNANGA, Kabengele. O universo cultural Africano. *Revista da Fundação João Pinheiro*, n. 14, Fundação João Pinheiro, Belo Horizonte, jul.-out. 1984.
- _____. Origem e histórico do quilombo na África. *Revista da USP*, n. 28, 1996, p. 53-63.
- _____. Uma abordagem conceitual das noções de Raça, Racismo, Identidade e Etnia, In: OLIVEIRA, Iolanda de. *Relações raciais e educação: temas contemporâneos*. Niterói: EdUFF, 2002, p. 15-34.
- NEGRI, Antonio. *GloBAL: biopoder e lutas em uma América Latina globalizada*. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- NOVAES, Regina; VANNUCHI, Paulo. *Juventude e sociedade: trabalho, educação, cultura e participação*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2006.
- ORTIZ, Renato. *Cultura Popular: românticos e folcloristas*. São Paulo: PUC-SP, 1985.
- PASTOUREAU, Michel. *Los emblemas de la juventud* (atributos y formas de representación de los jóvenes en la imagen medieval) In: LEVI, G.; SCHMITT, J. *Historia de los jóvenes*. Madrid: Tauros, 1996, p.279-289.
- PAULA, Flávia Maria de Assis; CAVALCANTI, Lana de Souza. *A cidade e seus lugares*. Goiânia: E.V., 2007.

- PAULA, Marise Vicente de; RATTS, Alex. Relações de gênero na congada de Catalão–GO., *Espaço em Revista*, Goiânia, n. 1, vol. 11, jan.-jun. 2009.
- PELLEGRINO, Antonia (org.). *Lucidez embriagada*: Helio Pellegrino. São Paulo, Planeta do Brasil, 2004.
- PERALVA, Angelina T. *O jovem como modelo cultural*. In: FÁVERO, Osmar; SPOSITO, Marília P. et al. *Juventude e Contemporaneidade*. Brasília, UNESCO, MEC, ANPEd, 2007 (col. Educação para todos, 16)
- PEREIRA, Eliane M. C. Manso. Goiânia, filha mais moça do Brasil. In: BOTELHO, Tarcisio Rodrigues et al. *Goiânia cidade pensada*. Goiânia: Editora da UFG, 2002.
- PERROT, Michelle. *As mulheres ou os silêncios da história*. Baurul SP: Edusc, 2005.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História e história cultural*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.
- PORTO-GONGALVES, Carlos Walter. *Apresentação da edição em português*. In: LANGER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latinoamericanas*. Colección SurSur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, set. de 2005, p. 9-15 Disponível no site: bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/liblos/lander/pt/AprendPort.rtf
- _____. *A globalização da natureza e natureza da globalização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- PRIORI, Mary del (org.). *História das mulheres no Brasil*. 9. ed. São Paulo: Contexto, 2007.
- RATTS, Alex. *Gênero, raça e espaço: trajetória de mulheres negras*. Caxambu, 27º Encontro Anual da Anpocs (Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (Comunicação). 2003.
- _____. As etnias e os outros: as espacialidades dos encontros/confrontos. *Espaço e Cultura*, Rio de Janeiro, nº 17-18, jan.-dez. 2004, p. 77-88.
- _____. *Traços étnicos (espacialidades e culturas negras e indígenas)*. Fortaleza: Museu do Ceará; Secretaria de Cultura do Ceará. Coleção Outras Histórias, n. 56, 2009.
- _____. *Cadernos de campo referente à alvorada da Vila João Vaz*, setembro de 2011, mimeo.
- RIBEIRO, Luis César de Q. Cidade e cidadania: inclusão urbana e justiça social. In: MOYSES, Aristides (coord.). *Cidade, segregação urbana e planejamento*. Goiânia: Editora da UCG, 2005, p. 45-62.
- RIOS, Sebastião; RATTS, Alex (coords.). *Inventário e documentação das festas do rosário e congados no estado de Goiás*. Brasília: DPI/IPHAN, 2008 (mimeo).
- ROCHA, F. G.; PIZZOLATTI, R. L. Cidade: Espaço de descontinuidade. *Estudos Geográficos*, Rio Claro, 3(2): 46-53, dez. 2005. Disponível em: www.rc.unesp.br/igce/grad/geografia/revista.htm. Acesso em janeiro/2009.
- ROCHA, Lurdes Bertol. Fenomenologia, semiótica e geografia da percepção: alternativas para analisar o espaço geográfico. *Revista da Casa da Geografia de Sobral*. Sobral, v. 4/5, p. 67-79, 2002/2003.

- RODRIGUES, Ana Paula Costa. *Corporeidade, cultura e territorialidades negras: a Congada em Catalão-Goiás*. Goiânia, 2008. Dissertação de Mestrado de Geografia, UFG.
- RODRIGUES, José Honório. *História combatente*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.
- ROLNIK, Raquel. Territórios negros nas cidades brasileiras: etnicidade e cidade em São Paulo e Rio de Janeiro. In: SANTOS, Renato E. (org.). *Diversidade, espaço e relações étnico-raciais* (o negro na Geografia moderna): Belo Horizonte: Autentica, 2007.
- SAHR, Wolf-Dietrich. Signos e espaços mundos: a semiótica da espacialização na geografia cultural. In: KOSEL, Salete; COSTA E SILVA, Josué da; GIL FILHO, Sylvio Fausto (orgs.). *Da percepção e cognição à representação (reconstruções teóricas da geografia cultural e humanista)*. São Paulo: Terceira Margem, 2007.
- _____. *Ação e espaços MUNDOS: a concretização de espacialidades na geografia cultural*. In: SERPA, Ângelo (org.). *Espaços culturais: vivências, imaginações e representações*. Salvador: EDUFBA, 2008, p. 33-58.
- SAID, Edward W. *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- SAQUET, Marco Aurélio. *Abordagens e concepções de território*. São Paulo: Expressão Popular, 2007.
- _____. Por uma abordagem territorial. In: _____. *Territórios e territorialidades: teorias, processos e conflitos*. São Paulo, UNESP, 2009, p. 73-94.
- SANTOS, Boaventura de Souza. *Conhecimento prudente para uma vida decente*. São Paulo: Cortez, 2005.
- SANTOS, Erisvaldo Pereira dos. *Religiosidade, identidade negra e educação: o processo de construção da subjetividade de adolescentes dos Arturos*. Belo Horizonte, 1997. Dissertação de Mestrado em Educação, UFMG.
- SANTOS, Milton. *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. São Paulo: Hucitec, 1996.
- _____. *A natureza do espaço*. São Paulo: Hucitec, 1997.
- _____. *Técnica, espaço, tempo: globalização e meio técnico-científico informacional*. 4. ed. São Paulo: Hucitec, 1998.
- _____. Ser negro no Brasil hoje. *Folha de São Paulo*, Caderno Mais!, São Paulo, 2000, p.15.
- _____. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- _____. *Da totalidade ao lugar*. São Paulo: Edusp, 2005.
- SANTOS, Renato E. (org.). *Diversidade, espaço e relações étnico-raciais* (o negro na geografia moderna). Belo Horizonte: Autentica, 2007.
- SAVAGE, Jon. *A criação da juventude* (como o conceito de *teenages* revolucionou o século XX). Rio de Janeiro: Rocco, 2009.

- SCHNAPP, Alain. *La imagen de los jóvenes en la ciudad griega*. In: LEVI, Giovanni; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). *Historia de los jóvenes* (De la antigüedad a la edad moderna). Madrid: Taurus, 1996.
- SCHWARCZ, Lilian. *O espetáculo das raças*. São Paulo: Brasiliense, 1993.
- SEEMANN, Jörn. Mapeando culturas e espaços: uma revisão para a geografia cultural no Brasil. In: ALMEIDA, Maria Geralda; RATTI, Alessandro J. P. (orgs.) *Geografia: leituras culturais*. Goiânia: Alternativa, 2003, p. 29-48.
- SERPA, Ângelo. A paisagem periférica. In: YÁZIGI, Eduardo (org.) *Turismo e paisagem*. São Paulo: Contexto, 2002, p. 161-179.
- _____. A cidade e o urbano: discutindo o conceito de centralidades lúdicas. *Espaço e Geografia*, Rio de Janeiro, vol.10, n. 1, 2007, p. 265-278.
- _____. *Cidade popular: trama de relações sócio-espaciais*. Salvador: UFBA, EDUSBA, 2007.
- _____. Cultura de massa versus cultura popular na cidade do espetáculo e retraditionalização. *Espaço e Cultura*. Rio de Janeiro, n. 22, p. 79-96, jan.-dez. de 2007.
- _____. *Espaços culturais: vivências, imaginações e representações*. Salvador: EDUFBA, 2008.
- SILVA, Alexsander B. e. *A vivacidade e o significado da pelada para a periferia de metrópole goianiense*. Revista eletrônica *Atelier Geográfico*, Goiânia, vol. 4, n. 10, abril de 2010, p. 262-273.
- SILVA, Joseli Maria. *Cultura e territorialidades urbanas: uma abordagem da pequena cidade*. Disponível em: www.revistas2.uepg.br/index.php/rhr/article/view/2109/1590. Acesso em agosto de 2011.
- SILVA, Petronilha B. Gonçalves. Aprender a conduzir a própria vida: dimensões do educar-se entre afrodescendentes e africanos. In: BARBOSA, Maria Lúcia Assunção et al. *De preto a afro-descendente: trajetórias de pesquisa sobre o negro, cultura negra e relações étnico-raciais no Brasil*. São Carlos: EdUFScar, 2003, p. 181-198.
- SILVÉRIO, Valter R. Negros no movimento: a construção da autonomia pela afirmação de direitos. In: BERNARDINO, Joaze; GALDINO, Daniela (orgs.). *Levando raça a sério*. Rio de Janeiro: DP&A, 2004, p. 39-70.
- SOARES, Carmen Lucia (org.) *Corpo e história*. Campinas: Autores Associados, 2001.
- SOJA, Edward W. *Geografias pós-modernas: a reafirmação do espaço na teoria social crítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.
- SOUSA, Andreia A. Moreira; CHAVEIRO, Eguimar Felício. O diálogo entre geografia e literatura: a representação de Goiânia na obra *Viver é devagar*. *Atelier Geográfico*. Vol. 2, n. 5, 2008. Goiânia, Iesa, UFG.
- SOUZA, Lorena Francisco de. *Corpos negros femininos em movimento: trajetórias socioespaciais de professoras negras em escolas públicas*. Goiânia, 2007. Dissertação de Mestrado em Geografia, UFG.

- [illegible]