

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS APLICADAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SERVIÇO SOCIAL
MESTRADO EM SERVIÇO SOCIAL**

TÁBATA DE LIMA PEDROSA

**A DIMENSÃO POLÍTICA DO COCO E A PARTICIPAÇÃO DA JUVENTUDE NO
PORTÃO DO GELO E GUADALUPE**

**RECIFE
2015**

TÁBATA DE LIMA PEDROSA

A DIMENSÃO POLÍTICA DO COCO E A PARTICIPAÇÃO DA JUVENTUDE NO
PORTÃO GELO E GUADALUPE

Dissertação apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Universidade Federal de Pernambuco como requisito para obtenção do título de Mestre em Serviço Social.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Mônica Rodrigues Costa

RECIFE
2015

TÁBATA DE LIMA PEDROSA

**A DIMENSÃO POLÍTICA DO COCO E A PARTICIPAÇÃO DA JUVENTUDE NO
PORTÃO GELO E GUADALUPE**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Universidade Federal de Pernambuco como requisito para obtenção do título de Mestre em Serviço Social.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Mônica Rodrigues Costa

Aprovada em: 27/02/2016

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a Dr.^a Mônica Rodrigues Costa
Universidade Federal de Pernambuco

Prof.^a Dr.^a Jaileila de Araújo Menezes
Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dr. Marco Antonio Mondaini de Souza
Universidade Federal de Pernambuco

Ao Aloizio Pereira de Lima e à Maria José
Marinho Pedrosa, avô materno e avó paterna,
com amor (em memória).

AGRADECIMENTOS

Ao CNPq pelo financiamento da pesquisa e ao Programa de Pós-graduação em Serviço Social pela contribuição no meu processo formativo.

Sou grata a Cristiane e Emerson, meus pais e amores maiores, companheiros dessa e de outras vidas.

Aos meus irmãos Tales e Túlio, pelo afeto, companheirismo, compreensão e parceria.

As minhas segundas mães, vovó Cléa e tia Patrícia, que estão sempre de mãos dadas comigo, me dando colo, limite e, sobretudo, amor.

A minha avó Maria José, que presenciou o início deste trabalho, mas já não está entre nós para prestigiar sua finalização.

A Marciano, que vivenciou junto comigo grande parte deste processo e sempre esteve à postos, colaborando e me incentivando.

A Mônica, que posso afirmar que é muito mais do que uma orientadora, é um exemplo de mulher e de profissional. Agradeço pela parceria, pela paciência e pelos aprendizados contínuos, ao longo desses quase seis anos.

As minhas “coisinhas lindas” Renata, Shirley e Cybelle, que tive o prazer de conhecer no contexto do grupo de pesquisas e que seguimos juntas, porque nos escolhemos para vida.

Agradeço a Vivi e a Milena, que costumo dizer que são os presentes que o mestrado me deu.

A Jaileila, com quem tive a oportunidade e o prazer de compartilhar momentos acadêmicos e muitos outros, para além destes, onde pudemos estreitar a relação e pude (re) conhecer uma pessoa muito querida e especial.

A Bia, que compartilhou comigo não apenas o campo de pesquisa, mas as dificuldades, as inquietações, bem como as descobertas do “estar lá”.

A Glauce, companheira de trabalho e de militância, que com muita serenidade me dá lições de como lidar com as adversidades.

A amigxs de diferentes espaços e que, mesmo nem sempre estando perto, estávamos ligadas pelo afeto e por momentos pontuais: Andressa, Vanessa, Mari, Ju, Luciano, Débora.

Aos/asjovens, com os quais dialoguei no decorrer da pesquisa e, com alguns sigo me comunicando.

Ao professor Marco Mondaini, por integrar a banca e sempre se mostrar disponível para contribuir com o trabalho.

Sou Negro
meus avós foram queimados
pelo sol da África
minh`alma recebeu o batismo dos tambores atabaques, gonguês e agogôs

Contaram-me que meus avós
vieram de Loanda
como mercadoria de baixo preço plantaram cana pro senhor do engenho novo
e fundaram o primeiro Maracatu.

Depois meu avô brigou como um danado nas terras de Zumbi
Era valente como quê
Na capoeira ou na faca
escreveu não leu o pau comeu
Não foi um pai João
humilde e manso

Mesmo vovó não foi de brincadeira
Na guerra dos Malês
ela se destacou
Na minh´alma ficou
o samba
o batuque
o bamboleio
e o desejo de libertação...

(SOU NEGRO - Solano Trintade)

RESUMO

O objetivo deste trabalho é compreender nas ações do Coco da Xambá (Bongar e Coco do Miudinho) e do Grupo Cultural Coco de Umbigada a articulação político-cultural de demandas materiais e simbólicas de jovens dessas comunidades. As comunidades pesquisadas foram Portão do Gelo e Guadalupe respectivamente, ambas no município de Olinda - PE. A metodologia deste trabalho fundamentou-se numa abordagem qualitativa. Além disso, a pesquisa apresenta inspiração etnográfica, o que permitiu o acompanhamento de atividades promovidas pelos grupos de coco, bem como a elaboração de relatórios de observação. No que diz respeito ao procedimento de análise das informações, foi utilizada a Análise Crítica do Discurso, a qual tem como preocupação central as relações de poder e o que há de dominação e insurgência nelas. Os resultados apontam que a inserção em grupos de coco possibilita aos jovens geração de renda, a partir do desenvolvimento de habilidades que são funcionais ao mercado de trabalho, permitindo o acesso a ele, mesmo que de forma precária. Do ponto de vista do campo simbólico, a participação desses jovens no coco permite a elaboração de estratégias de superação de discriminações e preconceitos, através da afirmação da identidade, o que mobiliza ações coletivas.

Palavras-chave: Juventude. Política. Cultura.

ABSTRACT

Understanding the political and cultural articulation of young people's material and symbolic demands in two communities, Coco Xambá (Bongar and Coco Miudinho) and Grupo Cultural Coco de Umbigada, is the aim of this study. The surveyed communities were Portão do Gelo and Guadalupe, both in the city of Olinda - PE. The methodology of this study was based on a qualitative approach with ethnographic inspiration, which enabled the researcher to monitor activities promoted by coco groups, as well as the preparation of observation reports. Regarding to analysis procedure's information, we used the Critical Discourse Analysis, which has as its central concern power relations and their domination and insurgency. The results show that the inclusion in coco groups provide income generation to the young participants developing skills that are functional to the labor market, allowing their access to it, even if precariously. From the symbolic point of view, the participation of these young people in coco allows them to overcome discrimination and prejudice, through the affirmation of identity, which mobilizes collective action.

Keywords: Youth. Politics. Culture.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ACD	Análise Crítica do Discurso
BSM	Brasil sem Miséria
CNPq	Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
CONJUVE	Conselho Nacional de Juventude
ECA	Estatuto da Criança e do Adolescente
FNB	Frente Negra Brasileira
GEPCOL	Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Poder, Cultura e Práticas Coletivas
IPEA	Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada
LGBTT	Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais
LOAS	Lei Orgânica da Assistência Social
NUFAC	Núcleo de Formação de Agentes de Cultura da Juventude Negra
ONGs	Organizações não Governamentais
ONU	Organização das Nações Unidas
PAC	Plano de Aceleração do Crescimento e do Governo do Estado de Pernambuco
Pro-Jovem	Programa Nacional de Inclusão de Jovens: Educação, Qualificação e Ação Comunitária
RDPC	Renda Domiciliar per Capita
SIM/DATASUS	Sistema de Informações sobre Mortalidade do Sistema Único de Saúde
SNJ	Secretaria Nacional de Juventude
UFPE	Universidade Federal de Pernambuco

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	11
2	PARA QUALIFICAR O DEBATE: abordagens teóricas sobre pobreza no Brasil..	14
2.1	Para que pensar cidadania?.....	21
3	O JOVEM COMO TEMA PARA A POLÍTICA.....	26
3.1	Roteiros previamente traçados? Debate teórico em torno das juventudes.....	29
3.2	Grupos juvenis: (re)inventando as possibilidades.....	35
4	CAMINHOS DA PESQUISA: considerações metodológicas.....	40
4.1	Caracterização dos jovens e produção cultural.....	43
4.2	“Vamos abrir a roda de coco”: tecendo os fios de uma história.....	46
4.3	“Ô sustente o coco menino, não deixe a poeira baixar”: o coco da Xambá e o Quilombo Portão do Gelo.....	49
4.4	“No meu terreiro eu venho trazendo essa sambada”: o coco de umbigada e o ponto de cultura.....	54
4.5	Demandas materiais e simbólicas.....	57
4.6	Os usos das tecnologias pelos jovens do coco.....	59
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	62
	REFERÊNCIAS.....	65
	APÊNDICE A – ROTEIRO DE OBSERVAÇÃO.....	71
	APÊNDICE B – QUESTIONÁRIO E ROTEIRO DA ENTREVISTA.....	74
	APÊNDICE C – QUADRO 1 – ATIVIDADES ACOMPANHADAS NO CAMPO... 	76

1 INTRODUÇÃO

“Terra alheia, pisa no chão devagar”.
(Ponto tradicional da umbanda/Domínio público)

O trecho acima se refere a uma cantiga popular que aqui possui um duplo significado, que nos ajudam a refletir acerca dos caminhos da pesquisa. Primeiro, ela está associada às práticas de terreiro que, como veremos no decorrer deste trabalho, perpassa o cenário em que os cocos se desenvolvem. Em segundo lugar, diz respeito às dificuldades encontradas pela mestranda em iniciar o diálogo com os sujeitos da pesquisa, considerando a importância de realizar o trabalho de campo de modo a não adentrar de forma arbitrária ou desrespeitosa no espaço dos (as) interlocutores (as).

Esta dissertação tem como objetivo geral, compreender, nas ações do Coko da Xambá (Bongar e Coko do Miudinho) e do Grupo Cultural Coko de Umbigada, a articulação político-cultural de demandas materiais e simbólicas de jovens das comunidades do Portão do Gelo e Guadalupe, respectivamente. Desse modo, o problema de pesquisa que se apresenta é o seguinte: Quais são as articulações entre demandas materiais e simbólicas presentes nas ações político-culturais dos jovens membros desses grupos de coko?

Quanto aos objetivos específicos, são eles: identificar as ações político-culturais desenvolvidas pelos jovens inseridos nos grupos de coko Bongar, Coko do Miudinho e Grupo Cultural Coko de Umbigada; compreender o contexto das comunidades nas quais os grupos se inserem; identificar na prática do coko a vocalização de demandas materiais e simbólicas por parte dos jovens integrantes dos grupos.

Vale salientar que esta dissertação integra um estudo maior, intitulado “A ação política na periferia: construção de alternativas”, que está sob a coordenação da orientadora deste trabalho. Assim, as duas pesquisas estão vinculadas ao Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Poder, Cultura e Práticas Coletivas (GEPCOL/UFPE), grupo que vem, desde 2007, desenvolvendo estudos nas periferias da cidade de Recife, Caruaru e, mais recentemente, Olinda, com o financiamento do CNPq.

A escolha do coko justifica-se pelo fato de expressar uma tradição cultural enraizada no estado de Pernambuco, que possui fortes raízes negras e está presente nas camadas populares. Além disso, há, na atualidade, um engajamento crescente de jovens em grupos de coko na cidade, alguns vinculados a comunidades periféricas e outros por adesão à tradição cultural.

O levantamento bibliográfico acerca do tema revela que a produção científica concentra-se nas áreas de Antropologia, onde localizamos as produções de Guerra (2013) e Rosa Sobrinho (2006); no campo da Etnomusicologia, temos Bastos (2011); destacam-se ainda as produções de Costa (2009), no campo da História, e a de Maria Ayala (2000), no campo de Letras.

Os (as) interlocutores (as) desta pesquisa são jovens pobres, negros, residentes em duas comunidades periféricas de Olinda e integrantes de grupos de coco. Vale salientar que esta juventude à qual estamos nos referimos compõe um segmento da população vulnerável, ocupando territorialmente as periferias urbanas, exposta a situações de violação de direitos. Por outro lado, notamos o uso crescente das expressões artísticas e culturais como linguagem para produzir significados na busca de alternativas no que diz respeito ao contexto de desigualdade social e racial que vivenciam.

Nesse sentido, chamamos atenção para a importância de desfocar o olhar sobre as limitações das juventudes, sobretudo, da juventude pobre, a fim de nos aproximarmos de suas potencialidades, o que se configura como possibilidade de romper com seus processos de invisibilização e dos estigmas que permeiam as vivências da juventude pobre.

Assim, conferimos destaque às contribuições das análises que articulam transformações culturais e políticas substantivas, a partir da cotidianidade dos sujeitos envolvidos. Para tal abordagem, está em questão o potencial político e transformador da sociedade civil, visto que a transformação se dá não somente de forma vertical, em que o aparelho estatal modifica a sociedade, mas, sobretudo, a partir de ações orgânicas da sociedade civil (SCHERER-WARREN, 2008).

Cabe mencionar que a investigação social não é apenas uma maneira de exploração da realidade social. Ela é também um “jogo relacional”, na qual estão implicados o pesquisador e os atores sociais que, por diversas formas, são solicitados para trabalhar na pesquisa (RANCI, 2005).

A metodologia desse trabalho fundamentou-se numa abordagem qualitativa. A pesquisa qualitativa é uma atividade situada que localiza o observador no mundo, consistindo em um conjunto de práticas materiais e interpretativas que dão visibilidade ao mundo. Essas práticas transformam o mundo em uma série de representações, incluindo as notas de campo, as entrevistas, as conversas, as fotografias, as gravações e os lembretes. Nesse nível, a pesquisa qualitativa envolve uma abordagem naturalista, interpretativa, para o mundo, o que significa que seus pesquisadores estudam as coisas em seus cenários naturais, isto é, locais onde as experiências acontecem no cotidiano, tentando entender ou interpretar os fenômenos em termos dos significados que as pessoas lhes atribuem. (DENZIN; LINCOLN, 2006).

No âmbito da perspectiva qualitativa, optamos pela inspiração etnográfica. Considerando nossa escolha metodológica, buscamos entrelaçar as vozes dos (as) interlocutores (as) com aspectos de sua produção cultural, como a musicalidade e as atividades que por eles (as) são empreendidas em suas comunidades. A escolha dessa perspectiva se deu com o objetivo de subsidiar e contextualizar o trabalho, a partir de elementos do campo empírico.

Assim, consideramos importante esse movimento porque:

[...] a etnografia é uma experiência, uma experiência do Outro para captar e compreender, depois interpretar a sua alteridade; a narrativa etnográfica é a transformação dessas experiências totais em escrita, o que, necessariamente exige um mínimo de coerência e linearidade que não são próprias da vivência. (URIARTE, 2012, p. 177).

No que diz respeito às estratégias de pesquisa e levantamento dos dados, utilizamos: leitura crítica de textos acadêmicos (teses, dissertações, artigos); visitas às comunidades onde os grupos realizam suas intervenções de caráter político cultural; entrevistas semiestruturadas com os jovens integrantes dos grupos de coco. Perseguimos este percurso visando construir conexões com a metodologia proposta, já que o trabalho etnográfico consiste nas etapas a seguir: formação teórica, trabalho de campo e escrita. (URIARTE, 2012).

No tocante ao procedimento de análise das informações, optamos pela utilização da Análise Crítica do Discurso (ACD), que é um tipo de investigação analítica discursiva que investiga principalmente a forma como o abuso de poder, a dominação e a desigualdade são representadas, reproduzidas e combatidas por textos orais e escritos no contexto social e político.

Conforme Nogueira (2001):

A análise do Discurso, ao permitir um aprofundamento da compreensão das estratégias discursivas que moldam as formas distintas de construção do meio social, ao colocá-las abertamente sob crítica, acaba por facilitar os processos de transformação não os reproduzindo. Esta forma de análise de Discurso preocupa-se com a aplicação e tenta promover estratégias de resistência. A Análise de Discurso serve não só como crítica, mas, igualmente, como meio de promoção da mudança social. Neste sentido, os discursos não são bons nem maus para os grupos dominados e dependem dos efeitos que provocam na emancipação dos grupos dominados ou, pelo contrário, na sua opressão. Procura, não só demonstrar como a linguagem é usada para manter relações desiguais de poder, mas também procura dar pistas para uma mudança positiva das práticas sociais e institucionais (NOGUEIRA, 2001, p. 47).

Assim, sua principal preocupação é compreender as relações de poder e o que há de dominação e de insurgência nelas. Para nós, sua utilização possibilita compreender as demandas materiais e simbólicas dos jovens no contexto de tais relações de poder, sobretudo o que resulta em termos de outras possibilidades de viver.

2 PARA QUALIFICAR O DEBATE: abordagens teóricas sobre pobreza no Brasil

O objetivo desta primeira sessão é discutir a temática da cidadania e dos direitos, abarcando dimensões como pobreza e desigualdade, bem como sua relação com as políticas sociais no Brasil. Visando apresentar elementos para esse debate, esta primeira sessão contém dois itens.

Num primeiro eixo de reflexão apresentamos o debate teórico construído, bem como alguns dados em torno da pobreza. Considerando que as respostas dadas à pobreza acompanham uma tendência de manutenção da mesma, já que não há o combate das desigualdades sociais, ainda neste item, apresentamos alguns elementos sobre as políticas sociais. A segunda sessão, por sua vez, aborda elementos explicativos sobre a construção da cidadania, em interface com a temática das ações coletivas.

A pobreza é um fenômeno social e histórico complexo, que tem sido interpretada sob diferentes perspectivas teóricas.

Usualmente vem sendo medida por meio de indicadores de renda e emprego, ao lado do usufruto de recursos sociais que interferem na determinação do padrão de vida, tais como saúde, educação, transporte, moradia, aposentadoria e pensões, entre outros. Os critérios, ainda que não homogêneos e marcados pela dimensão de renda, acabam por convergir na definição de que são pobres aqueles que, de modo temporário ou permanente, não tem acesso a um mínimo de bens e recursos, sendo, portanto, excluídos, em graus diferenciados, da riqueza social (YASBEK, 2009 apud YAZBEK, 2012, p. 290-291).

Yazbek (2012) parte de uma concepção de pobreza como fenômeno complexo e multidimensional, situando-a como expressão das relações sociais. A autora localiza a questão no âmbito de relações que integra um padrão de desenvolvimento capitalista e desigual, construindo sua argumentação a partir da compreensão de pobreza como sendo uma das manifestações da questão social¹. Vale salientar ainda que ela considera a questão social como uma questão estrutural, inerente à sociedade capitalista. Baseando-se nessa construção, ela defende que:

¹Em termos histórico-conceituais, a expressão questão social foi utilizada para designar o processo de politização da desigualdade social inerente à constituição da sociedade burguesa. Sua emergência vincular-se-ia ao surgimento do capitalismo e à pauperização dos trabalhadores, e sua constituição, enquanto questão política foi remetida ao século XIX, como resultado das lutas operárias, donde o protagonismo político da classe trabalhadora – à qual se creditou a capacidade de tornar públicas as suas precárias condições de vida e trabalho, expondo as contradições que marcam historicamente a relação entre o capital e o trabalho (MOTA, 2009, p. 35).

Os “pobres” são produtos dessas relações que produzem e reproduzem a desigualdade no plano social, político, econômico e cultural, definindo para eles um lugar na sociedade. Um lugar onde são desqualificados por suas crenças, seu modo de se expressar e seu comportamento social, sinais de “qualidades negativas” e indesejáveis que lhes são conferidas por sua procedência de classe, por sua condição social. Este lugar tem contornos ligados à própria trama social que gera a desigualdade e que se expressa não apenas em circunstâncias econômicas, sociais e políticas, mas também nos valores culturais das classes subalternas e de seus interlocutores na vida social. (YAZBEK, 2012, p. 289).

Ainda segundo a autora, por se tratar de uma forma de inserção na vida social e condição de classe, aborda-se a pobreza como categoria histórica e socialmente construída, como fenômeno que não pode ser tomado como natural. Nesse sentido, reporta-se à qualidade relativa da pobreza, relacionada à desigualdade social.

Aqui importa assinalar que historicamente a pobreza, assim como a questão social são enfrentadas (majoritariamente) como caso de polícia, sendo utilizadas para o seu enfrentamento estratégias de higienização ou práticas associadas à violência. Nessa perspectiva, Iamamoto (2008) reitera que atualmente a questão social está inserida em um violento processo de criminalização, tendo em vista que há em seu contexto uma artimanha ideológica que consiste na eliminação de sua dimensão coletiva. Esse pensamento corrobora a afirmação de Castro (2003) de que está em vigência a naturalização da pobreza e a tendência por responsabilizar o indivíduo por sua condição ou pelas possíveis saídas dela.

Nesse sentido, tais assertivas estão em consonância com a análise de Ianni (2004), quando situa que na história social do Brasil a vítima é apresentada como a culpada. A “miséria”, a “pobreza” e a “ignorância” aparecem como estado de natureza ou de responsabilidade do pobre, o que aponta para a emergência da criminalização da questão social, já que suas manifestações são associadas à necessidade de intervenções através da assistência social ou pela via da repressão.

As demandas das classes subalternizadas são remetidas ao mercado e/ou tornadas objetos de responsabilidade individual, submetidas à benevolência e solidariedade. O mecanismo geral historicamente utilizado no “tratamento” da questão social é o mesmo, já que as respostas mantêm-se no universo do conservantismo e do reformismo integrador: a fragmentação dos aspectos econômicos, sociais, políticos e culturais; a abstração dos conteúdos político-revolucionários que a questão social porta e sua formalização em problemáticas particulares e o desencadeamento de processos de racionalização: redução dos custos e do orçamento com os programas sociais. Como o mercado não reconhece os direitos, mas tão somente o poder de compra, só resta um espaço para o atendimento das refrações da questão social fora do mercado: os redutos do assistencialismo (GUERRA, 2005 p. 21).

Desta forma, oculta-se o fato de que a raiz da questão social esteja relacionada à exploração, sendo reduzida a uma dificuldade ou incapacidade do indivíduo. É, portanto, no desenvolvimento capitalista que encontramos os nexos que esclarecem tal problemática.

A tradição marxista sustenta que a pobreza tem um duplo papel na sociedade capitalista. Por um lado, ela é efeito do regime de acumulação do modo de produção capitalista; por outro, é condição determinante desse processo de acumulação. Isto significa dizer que o aumento da pobreza indica o aumento da concentração de riqueza nas mãos de um grupo cada vez menor de capitalistas (GARCIA; TUMOLO, 2009).

Para Gramsci (2000, p. 331), “Estado é todo o complexo de atividades práticas e teóricas com as quais a classe dirigente não só justifica e mantém seu domínio, mas consegue obter o consenso ativo dos governados”. Neste sentido, o Estado não é só dominação, havendo também espaço para consenso na perspectiva de aceitação por parte dos setores subalternos.

Tal hegemonia, para Gramsci (2000), não equivale à pura dominação, mas à direção social baseada num certo consenso e aceitação de setores subalternos. A (nova) função estatal, de direção social, de consenso e de hegemonia é dada na (nova) esfera da sociedade civil, sendo o espaço onde se confrontam os diversos projetos de sociedade, percebendo a incorporação das lutas de classes na esfera estatal. Isso nos leva a pensar que a pobreza é funcional ao sistema e que, portanto, a erradicação da pobreza não é compatível, nem possível de acontecer nos marcos do modo de produção capitalista.

Vieira (2012) concorda com este argumento quando destaca que a desigualdade de renda é inerente ao modo de produção capitalista, já que a riqueza socialmente produzida é apropriada de forma diferente por aqueles que detêm os meios de produção e pelos trabalhadores, o que gera a pauperização dos que só tem a sua força de trabalho para garantir a sobrevivência: “Discordamos da perspectiva de que a desigualdade e a pobreza tenham raízes individuais e relacionadas a características pessoais, decorrentes de opções de sujeitos, entre as quais a de não trabalhar e a de viver no ócio” (VIEIRA, 2012, p. 120).

A luta por cidadania, inclusive, exige um esforço para suprir a sobrevivência, o que em geral os direciona em primeira instância à política de assistência. Desse modo, as respostas em primeiro âmbito ocorrem no campo da assistência. No entanto, a dimensão material – da sobrevivência – pode ser apartada da dimensão política do problema, deslocando a questão social do campo da exploração/opressão para o terreno do indivíduo e de sua incapacidade de prover a existência.

A pobreza não está associada apenas aos indivíduos ou famílias desprovidas de recursos que o qualifiquem para o mercado de trabalho. Ela está inscrita nas regras que organizam a vida

social, o que significa que não diz respeito apenas a uma condição de carência, passível de ser medida por indicadores sociais. Segundo Telles (1993), trata-se de privação de direitos, que define formas de existência e modos de sociabilidade.

Partindo desta compreensão:

Os direitos operam como princípios reguladores das práticas sociais, definindo as regras das reciprocidades esperadas na vida em sociedade através da atribuição mutuamente acordada (e negociada) das obrigações e responsabilidades, garantias e prerrogativas de cada um. Como forma de sociabilidade e regra de reciprocidade, os direitos constroem, portanto, vínculos propriamente civis entre indivíduos, grupos e classes (TELLES, 1994, p. 92).

Assim, os direitos representam práticas, discursos e valores que afetam o modo como desigualdades e diferenças se desenvolvem no cenário público, como interesses se expressam e os conflitos se realizam.

Ivo e Scherer-Warren (2004) apresentam contribuições acerca da temática argumentando que o termo pobreza vai instituindo seu significado paralelamente à conformação do direito cidadão em sociedades democráticas. Portanto, sua discussão supõe igualmente a dimensão da cidadania e a luta pelo acesso aos direitos básicos. Para essas autoras, o encaminhamento da questão da pobreza se refere a um esforço das sociedades modernas de redistribuir riquezas, em benefício das pessoas que, apesar do crescimento econômico, não participam desse crescimento.

Sua preocupação central diz respeito ao tema da pobreza e da desigualdade em termos da política e das condições de reconstrução dos vínculos sociais. Defende-se a articulação desses elementos, a partir das relações que a reprodução da pobreza e a produção da exclusão têm com a cidadania e com mecanismos de solidariedade, da justiça e da coesão social, como conceitos sociologicamente construídos.

Nesse contexto, compreende-se que

[...] a exclusão expressa um processo social, econômico ou cultural pelo qual um indivíduo ou grupo é progressivamente desprovido das condições de participação e reconhecimento social numa dada sociedade, ficando relativamente privado de várias esferas da vida coletiva. (IVO; SCHERER-WARREN, 2004, p.12).

Esses argumentos indicam que, para apreender a complexidade do fenômeno exclusão (como também ocorre em relação à pobreza), é fundamental considerar não apenas sua dimensão social, mas também a política. Assim, Escorel (2006, p. 77) defende que:

Na dimensão política a experiência dos mais pobres revela a existência – em contextos democráticos – de situações não apreendidas pelos direitos ou nas quais o exercício

dos direitos não é igual para todos. Os direitos elementares são para os pobres uma conquista de cada dia. As trajetórias no âmbito da cidadania são de precariedade no acesso e no exercício de direitos formalmente constituídos, e de incapacidade de se fazer representar na esfera pública.

Mais especificamente no que diz respeito à pobreza e chamando atenção para a sua dimensão política, Marques (2010) defende sua compreensão de forma multidimensional. Nesse sentido, o estudioso esclarece que:

Em vez de uma única forma de pobreza, podemos considerar várias pobreza distintas, associadas a atributos sociais diversos ligados à estrutura etária, à composição familiar e à inserção no mercado de trabalho. A distribuição espacial dessas formas de pobreza aumenta ainda mais a complexidade do fenômeno, já que a inserção desses grupos no espaço urbano pode facilitar ou dificultar o acesso a bens, serviços e oportunidades. Outra fonte de heterogeneidade está no fato de a privação social tender a se sobrepor e se acumular em determinadas regiões (MARQUES, 2010, p. 30).

Essa assertiva explicita que há formas desiguais de se viver a pobreza e dialoga com o que registram as informações contidas no documento “Retratos das desigualdades de gênero e raça” (INSTITUTO, 2011). Este documento toma como base, além das faixas de renda relativas à metade de $\frac{1}{4}$ de salário mínimo, a linha de extrema pobreza adotada pelo Programa Brasil sem Miséria (BSM)². Neste caso, consideram-se extremamente pobres, em 2009, aqueles cuja renda domiciliar per capita (RDPC) era inferior a R\$ 67,00 e R\$ 134,00; vulneráveis, se a renda fosse superior a R\$ 134,00 e menor que R\$ 465,00 (um salário mínimo nesse ano); e, por fim, não pobres os que dispunham de RDPC maior ou igual a um salário mínimo em 2009.

Em 2009, eram extremamente pobres 5,2% da população; no início do século XXI, esta mesma situação era vivenciada por 10% dos brasileiros. Destes extremamente pobres, notamos que há desigualdades significativas neste grupo, estão 7,2% dos negros e 3% dos brancos, cerca de 2% da população do Sul/Sudeste e 11% dos nordestinos. Esses dados atestam que a pobreza não é distribuída de modo igual no país, visto que existem diferenças raciais, geracionais e regionais que precisam ser consideradas, sobretudo porque há os que não conseguem se inserir nem de forma precária no mercado de trabalho. Para esses, resta o acesso às políticas sociais.

Nesse campo, as políticas sociais podem se apresentar como possibilidade para a inclusão de sujeitos mais vulneráveis, inscritos neste contexto de exclusão. Aqui, torna-se imprescindível localizar a emergência das políticas sociais, no âmbito do Estado Democrático

²A linha de extrema pobreza estabelecida no BSM foi adotada com base nos limites de elegibilidade do Programa Bolsa Família (PBF) em 2003 (R\$50,00 e R\$100,00). Assim, em valores atualizados e aproximados, é estipulada em R\$70,00 em 2010.

de Direito³, que, entre outros fundamentos, baseia-se na ideia de que a economia de mercado não assegura espontaneamente a inclusão e o desenvolvimento social. Assim, será necessária a intervenção do Estado, através de políticas públicas, visando à redução da desigualdade social a níveis moralmente aceitáveis.

Em relação à demarcação histórica acerca da política social, Pereira (2006, p. 60) se refere:

Àquelas modernas funções do Estado capitalista – imbricado à sociedade – de produzir, instituir e distribuir bens e serviços sociais categorizados como direitos de cidadania [...] a qual foi depois da II Guerra Mundial distanciando-se dos parâmetros do Laissez-faire e do legado das velhas leis contra a pobreza.

Behring e Boschetti (2008) situam que o surgimento das políticas sociais se deu de modo gradual e diferenciado entre os países, conforme a organização da classe trabalhadora, o grau de desenvolvimento das forças produtivas e as correlações de força no âmbito do Estado. Contudo, há unanimidade entre os autores em localizar o final do século XIX como o período em que o Estado se compromete de forma mais ampla e com caráter de obrigatoriedade com a realização de ações sociais sistemáticas.

Assim, elementos como o reconhecimento público de que a incapacidade para trabalhar estava relacionada a contingências que deveriam ser protegidas, a ampliação da ideia de cidadania e a necessidade de desfocalizar ações direcionadas apenas para a pobreza extrema são elementos que se destacam no que diz respeito à demarcação e a emergência das políticas sociais (BEHRING; BOSCHETTI, 2008).

As políticas sociais e a formatação de padrões de proteção social são desdobramentos e até mesmo respostas e formas de enfrentamento – em geral setorializadas e fragmentadas – às expressões multifacetadas da questão social no capitalismo, cujo fundamento se encontra nas relações de exploração do capital sobre o trabalho. (BEHRING; BOSCHETTI, 2008, p. 51).

Na compreensão de Guerra (2005), a ação do Estado via políticas sociais se configura como estratégia para legitimar o poder em vigência e garantir os processos de exploração da força de trabalho. Nesse sentido, sua argumentação está em sintonia com diferentes autoras, a exemplo de Behring (2003), Behring e Boschetti (2008) e Mota (2009), que abordam as

³A instituição do Estado de direito significa a garantia dos direitos fundamentais das pessoas, tratadas humanamente na base de um regime legal de garantias constitucionais, contra o arbítrio público ou privado, configuradoras de um novo *status* jurídico das pessoas, assim instituídas como cidadãs, de modo que nem o Poder Público nem os poderes privados possam invadir a esfera individual. Esse Estado de direito torna-se democrático quando, além dos direitos sociais clássicos, institui os direitos universais e seletivos (SIMÕES, 2009).

repercussões da crise capitalista dos anos 1970 e 1980, a partir da reestruturação produtiva e do reordenamento do Estado, que implicou no aprofundamento da estratégia de fragmentação das políticas sociais, com a focalização e setorização e, principalmente a sua estruturação a partir do eixo assistencial.

Aqui é importante mencionar que a assistência social como política de Estado passou a ser reconhecida a partir da Constituição Federal de 1988 e foi regulamentada em 1993 pela Lei Orgânica da Assistência Social (LOAS). Tal política possui caráter não contributivo e prevê o acesso aos direitos socioassistenciais a quem dela necessitar.

Vale salientar que nos últimos dez anos houve um avanço no campo das políticas, em vários âmbitos. Para fins deste trabalho, é relevante situarmos, além da política de assistência social, a política de cultura, considerando que neste trabalho dialogamos com grupos culturais de coco.

Sartor (2011) nos informa que foi no ano de 2003 que o Ministério da Cultura deu início a um intenso processo de discussão e reorganização acerca do papel do Estado no âmbito da cultura. Para isso, houve amplo investimento, tanto para a recuperação do orçamento como também a discussão de mecanismos que pudessem possibilitar uma melhor distribuição do seu pequeno recurso e o seu aumento. Esse investimento foi feito com o objetivo de alcançar um equilíbrio regional, questão que voltou a ser prioritária. O acontecimento em questão se inscreve na primeira gestão do então presidente da república Luiz Inácio Lula da Silva, que teve como Ministro da Cultura o cantor Gilberto Gil.

Neste âmbito, merece destaque o Programa Cultura Viva, como podemos ver logo abaixo:

Foi criado com a portaria nº 156, de 06 de julho de 2004, e se propõe, a contemplar o conceito de cultura ampliado, entendido como conjunto de saberes e fazeres da sociedade, valorizando a diversidade cultural brasileira, bem como aliar de forma abrangente as diretrizes políticas do Ministério da Cultura (Minc), reinventando-o. A dimensão da cultura como direito e cidadania objetivou a ampliação dos meios de fruição, produção e difusão cultural, por meio da potencialização das “energias” sociais e culturais, privilegiando a própria dinâmica das comunidades e visando à construção de novos valores de cooperação e solidariedade. (SARTOR, 2011, p. 95).

Chama atenção o fato do programa ser direcionado às populações de baixa renda; estudantes da rede básica de ensino; comunidades indígenas, rurais e quilombolas; agentes culturais, artistas, professores e militantes que desenvolvem ações no combate à exclusão social e cultural. De acordo com Sartor (2011), o programa se apresenta como recorte estratégico, por privilegiar parcela da população que é vista como “excluída” do acesso aos recursos públicos,

o que pode provocar mudanças no direcionamento das políticas culturais, mesmo que não efetive mudanças estruturais.

Assim, chegamos à conclusão que este programa avança por reconhecer as comunidades e o associativismo cultural. Além disso, é possível identificar empenho por parte do Estado em afirmar as culturas que até então estavam “submersas” e que eram consideradas como folclóricas ou arte exótica, ligadas aos mitos e rituais. Além de expressões como o *funk*, o *hip hop*, dentre outros que também são colocadas em evidência (SARTOR, 2011). Nesse âmbito, percebemos que é atribuída importância à articulação entre cultura e cidadania.

2.1 Para que pensar cidadania?

O debate acerca da cidadania tem sua origem nos séculos V e IV a.C., na Grécia, e se apresentava em relação ao surgimento da cidade como espaço organizador da vida humana, com o reconhecimento de direitos e deveres de participar das decisões relacionadas à organização da cidade. Embora na *pólis* grega a cidadania política já fosse exercida, estes direitos não eram universais, já que mulheres, estrangeiros e escravos não podiam participar das assembleias (SILVA, 1999).

A leitura clássica acerca da cidadania, no contexto da teoria democrática liberal, foi realizada por Marshall. Com o objetivo de traçar o desenvolvimento da cidadania na Inglaterra, o autor dividiu a cidadania em três elementos: civil, político e social.

O elemento civil é composto dos direitos necessários à liberdade individual – à vida, à liberdade de ir e vir, o direito à propriedade e a justiça. Por elemento político deve-se entender o direito de participar no exercício do poder político, e diz respeito à liberdade de expressão, ao direito de participar de movimentos, votar e ser votado e de exercer cargos públicos. Por outro lado,

O elemento social se refere a tudo o que vai desde o direito a um mínimo de bem-estar econômico e segurança ao direito de participar, por completo, na herança social e levar a vida de um ser civilizado de acordo com os padrões que prevalecem na sociedade. (MARSHALL, 1967, p. 63).

Desse modo, figuram como direitos sociais, a saúde, a educação, a alimentação e o lazer, dentre outros. Pode-se atribuir o período de formação de cada um desses tipos de direito a um século diferente: os direitos civis ao século XVIII, os políticos ao XIX e os sociais ao XX.

Simões (2009) situa que a segunda geração de direitos, foi formulada em decorrência das lutas dos trabalhadores durante os séculos XIX e XX e foi chamada de direitos sociais. Diante da pobreza e da expropriação que eram impostas aos trabalhadores, os direitos sociais –

como saúde, previdência social, limites de horário de trabalho, dentre outros – foram considerados fundamentais. Desse modo, estes direitos se fundamentam numa perspectiva de inclusão social, pautado na compreensão da questão social como expressão das desigualdades. Vale salientar que é a partir dos direitos sociais que há a inserção da dimensão coletiva no âmbito da cidadania.

Dagnino (1994) defende que há uma disputa histórica pela fixação do significado e dos limites da cidadania. Nesse sentido, é construída uma argumentação que elucida alguns pontos, a fim de explicar o contexto da emergência dessa noção:

Em primeiro lugar, o fato de que ela deriva e, portanto, está intrinsecamente ligada à experiência concreta dos movimentos sociais, tanto os de tipo urbano – e aqui é interessante anotar como cidadania se entrelaça com acesso à cidade – quanto os movimentos de mulheres, negros, homossexuais, ecológicos, etc. Na organização desses movimentos sociais, a luta por direitos – tanto o direito à igualdade como o direito à diferença – constituiu a base fundamental para a emergência de uma nova noção de cidadania. Em segundo lugar, o fato de que, a essa experiência concreta, se agregou cumulativamente uma ênfase mais ampla na construção da democracia, porém, mais do que isso, na sua extensão e no seu aprofundamento. Nesse sentido, a nova noção de cidadania expressa o novo estatuto teórico e político que assumiu a questão da democracia em todo o mundo, especialmente a partir da crise do socialismo real. Como consequência dessas duas dimensões, eu destacaria um terceiro elemento que considero fundamental nessa noção de cidadania: o fato de que ela organiza uma estratégia de construção democrática, de transformação social, que afirma um nexo constitutivo entre as dimensões da cultura e da política. Incorporando características da sociedade contemporânea, como o papel das subjetividades, a emergência de sujeitos sociais de novo tipo e de direitos de novo tipo, a ampliação do espaço da política, essa é uma estratégia que reconhece e enfatiza o caráter intrínseco e constitutivo da transformação cultural para a transformação democrática. Nesse sentido, a construção da cidadania aponta para a construção e difusão de uma cultura democrática. (DAGNINO, 1994, p. 104).

Para a pesquisadora supracitada, é necessário distinguir a nova cidadania dos anos 90 da visão liberal que, construída nos fins do século XVIII como uma resposta do Estado às reivindicações da sociedade, acabou por essencializar a noção de cidadania. Partindo da compreensão de que é preciso examinar em que medida as diferenças políticas, que emergem de um contexto histórico diferente, se expressam também como diferenças conceituais, a autora pontua alguns elementos que mostram essa distinção entre a nova cidadania dos anos 1990 e a visão liberal, clássica, centrada na liberdade do indivíduo.

Ainda segundo Dagnino (1994, p. 107), a nova cidadania trabalha com uma redefinição da ideia de direitos, “cujo ponto de partida é a concepção de um direito a ter direitos”. Essa concepção não se restringe a conquistas legais ou ao acesso a direitos previamente definidos, porém inclui a criação de novos direitos, que emergem de lutas específicas e da sua prática concreta. A disputa histórica é também pela fixação do significado de direito e pela afirmação de um conteúdo, enquanto um direito. Como exemplos, ela cita o direito à autonomia sobre o

próprio corpo, o direito à proteção ambiental e o direito à moradia. Desse modo, essa redefinição contempla não só o direito à igualdade, mas também o direito à diferença:

Um segundo ponto, que retoma o direito a ter direitos, é que a nova cidadania, ao contrário da concepção liberal, não se vincula a uma estratégia das classes dominantes e do Estado para a incorporação política progressiva dos setores excluídos, com vistas a uma maior integração social, ou como condição jurídica e política indispensável à instalação do capitalismo. A nova cidadania requer a constituição de sujeitos sociais ativos, definindo o que eles consideram ser os seus direitos e lutando pelo seu reconhecimento. Nesse sentido, ela é uma estratégia dos não-cidadãos, dos excluídos, uma cidadania “de baixo para cima”. (DAGNINO, 1994, p. 108).

Neste caso, a autora se refere a uma dimensão de luta contida na cidadania, que diz de um outro tipo de disputa, referindo-se a novos conteúdos à cidadania.

O terceiro ponto dessa discussão está relacionado ao processo de constituição de sujeitos, no “tornar-se cidadão”, na difusão de uma “cultura de direitos”. Retomando a questão da cultura democrática, chama-se atenção para o alargamento do âmbito da nova cidadania, cujo significado e importância estão longe de se esgotar no seu resultado enquanto aquisição formal-legal de um conjunto de direitos. Essa proposta está baseada em “novas formas de sociabilidade, um desenho mais igualitário das relações sociais em todos os seus níveis, e não apenas a incorporação ao sistema político no seu sentido estrito”. (DAGNINO, 1994, p. 108).

Além disso, o quarto item enunciado pela autora acerca da nova cidadania direitos denota a ampliação da nova cidadania, em relação a transcender o foco privilegiado da ação do Estado, ou entre o Estado e o indivíduo, pois só assim poderá incluir a relação com a sociedade civil. É a partir dessa relação que o quinto aspecto passa a compor a cidadania, já que:

Um quinto ponto seria a ideia de que a nova cidadania transcende uma referência central do conceito liberal que é a reivindicação de acesso, inclusão, pertencimento ao sistema político na medida em que o que está de fato em jogo é o direito de participar efetivamente da própria definição desse sistema, o direito de definir aquilo no qual queremos ser incluídos, a invenção de uma nova sociedade. (DAGNINO, 1994, p. 109).

Essa passagem quer dizer da possibilidade de interferirmos nos rumos dos direitos e de sua produção.

Por fim, o último ponto diz respeito à noção de nova cidadania como capaz de incorporar tanto a noção de igualdade como a da diferença. Nesse sentido, Dagnino (1994) ressalta a dimensão histórica da cidadania como estratégia que resulta num quadro de referência teórico e política, possível para articular o direito à igualdade ao direito à diferença.

Para Scherer-Warren (2003), para articular políticas contra a desigualdade com as políticas da diferença, é necessário visibilizar a

[...] interface exclusão-cidadania, é necessário mencionar os potenciais de outros tipos de atores políticos (organizados) que em suas trajetórias abrem brechas para a universalidade da questão da pobreza como uma exigência para a realização da cidadania, num sentido mais pleno. (SCHERER-WARREN, 2003, p. 84).

Tal perspectiva se baseia numa interpelação da pobreza e confere destaque ao seu reconhecimento político, já que sua inserção na agenda pública demanda ações contínuas de diferentes sujeitos coletivos com capacidade para deslocar a pobreza do lugar de benemerência, para que adquira novos contornos, como podemos ver abaixo:

No momento em que os sujeitos sociais, mesmo os mais excluídos, desenvolvem identidades grupais de caráter político, cruzam suas experiências com outros grupos identitários, criam posições para transcender de uma posição de mera clientela do Serviço Social e da filantropia para uma posição de sujeito que reivindica direitos de cidadania. É nessa direção, como observa Telles, que populações politicamente excluídas no Brasil, no final do milênio, através de sua interação com ONGs e movimento, vão se constituindo em sujeitos de direitos (SCHERER-WARREN, 2003, p. 88).

Assim, a autora confere destaque à mobilização e à organização de setores das periferias, como moradores pobres, mulheres, negros, idosos e outras minorias, que juntamente com ONGs, universidades dentre outros setores sugerem a passagem de uma ação caritativa a uma política pela cidadania (SCHERER-WARREN, 2003). A potência da ação política dos sujeitos sociais em direção à cidadania defende, sobretudo, as articulações que empreende com sujeitos relevantes e da adesão às suas pautas.

De acordo com Gohn (1997) até o início do século XX, o conceito de movimentos sociais contemplava apenas a organização e a ação dos trabalhadores em sindicatos. Tal conceito caracteriza os movimentos sociais como ações sociopolíticas construídas por atores coletivos de diferentes classes sociais, numa conjuntura específica de relações de força na sociedade civil.

Desse modo, as mudanças que ocorreram no mundo, nas últimas décadas, trouxeram mudanças em relação às formas de ação política em geral e na América Latina em particular. Assim, os movimentos sociais ampliaram suas agendas para além da luta partidária e sindical, por exemplo, ou às demandas socioeconômicas e trabalhistas. Entretanto, movimentos culturais e identitários apresentam destaque ao lado de movimentos sociais globais (GOHN, 2008).

Assim, é possível identificar que a principal mudança que se desenvolve em relação aos movimentos sociais é o fato de tratarem de outras formas de opressão. Dessa maneira, os conflitos apresentados possuem diferentes demandas e nelas, destacam-se outras assimetrias

nas relações de poder, ou das opressões associadas às dimensões culturais e simbólicas e, da produção de identidades coletivas.

Nesse âmbito, Melucci (1989, p. 53) elucida:

O conflito frequentemente pode afetar o próprio modo de produção ou a vida cotidiana das pessoas. Os participantes na ação coletiva não são motivados apenas pelo que eu chamaria de uma orientação “econômica”, calculando custos e benefícios da ação. Eles também estão buscando solidariedade e identidade (PIZZORNO, 1983; MELUCCI, 1982), que, diferentemente de outros bens, não são mensuráveis e não podem ser calculados.

Assim, Melucci (1989) chama a atenção para a identidade coletiva como uma definição compartilhada por diferentes indivíduos, que diz respeito às orientações da ação e ao campo de oportunidades e constrangimentos onde a ação acontece. Na compreensão desse autor, os “atores nos conflitos” lutam e também podem disputar a direção cultural, seus significados e uma orientação diferentes da ação política. Partindo desse pressuposto, ele aponta para a possibilidade de modificação da nossa vida cotidiana a partir da luta por mudanças mais gerais na sociedade. (MELUCCI, 1989).

Do ponto de vista dos sujeitos desta pesquisa, por se tratar de uma camada populacional pobre e que representa uma classe social de trabalhadores, é possível identificar que sua identidade coletiva está baseada em dois aspectos: social, haja visto a condição de pobreza, e racial, pois reúne um grupo populacional majoritariamente negro.

Embora o coco seja uma prática cultural considerada uma brincadeira ancestral e manifestação popular, e não movimento social, ele tem o potencial de reunir jovens para que através da música e de uma estética marcadamente negra possam atuar na busca de visibilidade e ressignificação dos lugares que a população negra ocupa na sociedade.

É nesse sentido que Dagnino (1994) qualifica o debate e elucida que a cidadania enquanto afirmação e reconhecimento de direitos é, sobretudo, na sociedade brasileira, um processo de transformação das práticas sociais e um aprendizado de convivência com os que recusam permanecer nos lugares que foram definidos socialmente e culturalmente para eles.

3 O JOVEM COMO TEMA PARA A POLÍTICA

Como nosso objetivo neste estudo é abordar acerca da juventude que participa dos grupos de coco, pretendemos nesta sessão problematizar suas experiências a partir do debate sobre juventude, especialmente jovens pobres e negros, considerando a necessidade de demarcá-la. No contexto dessa discussão, perpassa a temática da formação social do Brasil, que é abordada a partir das históricas opressões que são constituídas desde a formação do país, sem esquecer, porém, as formas de insurgência elaboradas por essa população, mais especificamente pela juventude negra.

Além disso, esta sessão traz uma reflexão sobre as alternativas que estão sendo elaboradas por esses jovens, na perspectiva do enfrentamento de suas condições de vida. Assim, iniciaremos este item tratando acerca da relação jovem – política, ou seja, o jovem como tema para a política, levando em conta a necessidade de compreender que nem sempre esta temática teve notoriedade no cenário público e como foi adquirindo *status* de questão política.

A juventude como tema da política emerge depois do processo de redemocratização da sociedade brasileira, após os debates mais intensos sobre a consolidação dos direitos de cidadania, que se corporificou no processo da Constituinte, no final dos anos 1980. Os sujeitos desses processos foram os movimentos sociais que se articularam, sobretudo, pela retomada da democracia e pela constituição de políticas setoriais. Entretanto, apesar de ter sido neste período que a pauta dos direitos das crianças e dos adolescentes tenha emergido,

[...] a juventude não se colocou como questão política, como tema para os direitos e para as políticas públicas; ficou, como tema, fora deste processo, embora muitos jovens e organizações juvenis tenham participado ativamente da luta pela redemocratização e muitos jovens tenham participado da construção dessas pautas no interior dos movimentos. (ABRAMO, 2007, p. 14-15).

Ainda segundo os argumentos dessa autora, a invisibilidade do tema, em certa medida, se deve ao fato de que, nesse período, não existiam sujeitos políticos reivindicando políticas e ações específicas para os jovens. O fato de que, neste período, os segmentos juvenis estavam inseridos nos movimentos estudantis e em partidos políticos indica que, apesar de serem jovens, os sujeitos presentes nesses movimentos não apresentavam reivindicações específicas voltadas para a condição de/da juventude.

No cenário mundial, foi a partir de 1965 que a Organização das Nações Unidas (ONU) iniciou articulações e compromissos voltados para a juventude. Isso aconteceu quando seus Estados-membros assinaram uma declaração considerando a necessidade de priorizar as

articulações entre a juventude e os ideais de paz, respeito mútuo e compreensão entre os povos. Entretanto, foi somente em 1985, com a instituição pela ONU do Ano Internacional da Juventude que o tema conseguiu alcançar visibilidade.

Posteriormente, foram desencadeados outros mecanismos e acordos internacionais que promoveram o reconhecimento dos direitos humanos em relação a temática, o que impactou em ações de países da América Latina. Em particular no Brasil, tanto a infância como a juventude só passaram a ser reconhecidas como sujeitos de direitos a partir da Constituição Federal de 1988 e do Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), que data de 1990 (SCHERER, 2013).

Vale salientar que o ECA se apresenta como resultado de mobilizações da sociedade e dos movimentos sociais, o que representa um avanço no que diz respeito aos direitos de crianças e adolescentes, visto que é a partir deste marco legal que eles passam a ser reconhecidos como sujeitos de direitos. Apesar de, nas décadas de 1980 e 1990, os debates da sociedade civil e do Estado terem contemplado ações destinadas para crianças e adolescentes, as ações voltadas para as demandas da juventude permaneceram sem visibilidade, como podemos ver a seguir:

As juventudes para além das adolescências ficaram invisibilizadas no sistema de proteção, não sendo desenvolvidas políticas públicas específicas para este segmento, que vinha sofrendo historicamente com as violações de seus direitos em todos os âmbitos. (SCHERER, 2013, p. 46).

Foi no ano de 2004, porém, que se iniciou no Brasil um processo de articulações entre o Estado e os movimentos sociais sobre a necessidade de elaboração de uma Política de Juventude, contemplando a faixa etária dos 15 aos 29 anos, na perspectiva de reconhecê-los como sujeitos de direitos, apresentando especificidades.

Embora tenham sido estruturadas políticas voltadas para o segmento juvenil, é importante mencionar que elas foram formuladas apoiando-se numa perspectiva que identificava a juventude como problema, como um tempo que se precisa passar rápido, além de haver necessidade de prevenção:

Quando o tema da juventude alcança a agenda política, vem impulsionado por uma preocupação manifesta de forma reiterada pela opinião pública, com os chamados “problemas da juventude” (questões que vinculam moças e rapazes a situações de transgressão, desvio, de comportamentos de risco: gravidez na adolescência, violência urbana, uso abusivo de drogas lícitas e ilícitas, entre outros); pelas proposições de ações de enfrentamento destes problemas, a partir de experiências desenvolvidas pela sociedade civil e alguns programas governamentais; e por protestos de jovens e organizações juvenis contra situações de exclusão e estigmatização e pela demanda de participação nas definições das ações a eles dirigidas e nas estruturas de poder. (ABRAMO, 2007, p. 15).

Por outro lado, há argumentos pautados na importância da participação cidadã e na “inclusão” dos jovens. Nesse contexto, as políticas públicas que têm os jovens como alvo, tradicionalmente, propõem intervenções no âmbito da educação e emprego – sob a perspectiva da juventude como fase preparatória da vida – ou de saúde e segurança pública – com o viés da juventude como etapa crítica. Nesse sentido, as estratégias de atuação apresentam como objetivo orientar a formação dos jovens e minimizar seu envolvimento em situações de “risco”. (CASTRO; AQUINO, 2008).

Sobre isso, Oliveira (2012) afirma:

Em 2007, a UNESCO divulgou um relatório de pesquisa constando de um diagnóstico da “situação de risco e vulnerabilidade” dos jovens brasileiros. Essas noções aparecem, de forma sistemática, nas políticas de “inclusão” desencadeadas nesse período como características para classificar os jovens beneficiários das ações. Tornase evidente uma lógica de tentar “solucionar” ou conter problemas que tem múltiplas causas e cujas origens repousam em diversas instâncias do social, como se fossem problemas das juventudes e não problemas que estão atingindo os jovens. (OLIVEIRA, 2012, p. 6).

Essas formulações estão em consonância com a perspectiva de identificação dos jovens como sujeitos-problema, como referido acima. No entanto, outras abordagens defendem a necessidade de se olhar para os jovens, bem como se pensar estratégias, sob a olhar de suas potencialidades, visando o reconhecimento de seus direitos.

A realidade tem mostrado a necessidade de pensar ações que articulem as potencialidades das juventudes, e mecanismos que possibilitem que as juventudes possam se compreender como sujeitos de direitos inseridos em um contexto de violações e, assim, buscar a luta pelo reconhecimento de seus direitos, tornando-se sujeitos partícipes no processo de construção de uma política pública efetiva. (SCHERER, 2013, p. 51).

Assim, foi criada em 2005, no âmbito do governo federal, a Política Nacional de Juventude (MP nº 238, de 01/02/05), composta pela Secretaria Nacional de Juventude (SNJ), pelo Conselho Nacional de Juventude (CONJUVE) e pelo Programa Nacional de Inclusão de Jovens: Educação, Qualificação e Ação Comunitária (Pro-Jovem). Vale salientar que sua implementação representa o reconhecimento da juventude, pelo Estado brasileiro, como grupo social com interesses e necessidades particulares. Nesse contexto, o surgimento destas duas instâncias representou um importante passo no sentido da construção de políticas públicas voltadas aos jovens e da abertura de espaços de participação e diálogo entre o poder público e a sociedade civil. (ALBUQUERQUE, 2014).

É possível identificar avanços no que diz respeito à temática da juventude, a partir de sua inserção na agenda pública, sobretudo através dos marcos legais. Figuram também como atores estratégicos nesse campo, os grupos organizados, como: os movimentos sociais, as ONGs e os grupos juvenis, que buscam visibilidade além da defesa de proposições e pautas específicas.

3.1 Roteiros previamente traçados? Debate teórico em torno das juventudes

Neste item, apresentamos um debate teórico sobre as juventudes. Vale salientar que a temática é desenvolvida em interface a discussão dos jovens pobres e negros, visando situar e demarcar essa juventude específica, em foco neste trabalho.

No campo das teorizações sobre juventude, Pais (1993) ressalta que existem duas grandes vertentes que indicam a construção social desse campo de estudo: a primeira define uma juventude ligada ao aspecto geracional, enfatizando uma perspectiva unitária do ser jovem, enquanto a segunda compreende essa categoria a partir da diversidade juvenil, principalmente marcada ou referenciada por diferentes classes sociais.

Nesse sentido, Alvim (2002, p. 9), destaca que:

Tratar a categoria juventude utilizando-se do critério “unívoco” como forma classificatória significa anular qualquer diferença nas formas de manifestação do fenômeno da juventude. Erigida e nomeada a partir daí, tal realidade impede que se construam sujeitos sociais historicamente diversos com trajetórias diferenciadas, com grupos e indivíduos que participam da delimitação de um campo como protagonistas em movimento.

Em relação a essas vertentes, Weller (2005) argumenta que uma maior inserção de várias áreas de estudos sobre as culturas contemporâneas permitiria novas avaliações acerca da temática da juventude para a superação de uma compreensão “pré-social”, que se refere a uma interpretação restrita, de base biológica, um fator determinante de uma “crise” no processo de transição da juventude para o mundo adulto.

Em outra direção, o debate acerca de juventude a concebe alinhada com a proposição de Alvim (2002), isto é, como uma construção social e histórica considerando argumentos em torno das vivências diferentes do ser jovem. Acolhendo essa ideia de diferentes possibilidades de viver a juventude, adotamos nesse estudo sua compreensão no plural. Ou seja, trabalhamos com a noção de juventudes, discordando de um discurso que homogeneiza essa categoria ou adota apenas o critério biológico e/ou etário para caracterizar o que é ser jovem.

Assim, a “[...] pluralidade de situações e a multiplicação de discontinuidades e estatutos híbridos e provisórios [...]” (FERRO, 2010, p. 75) que atravessam a experiência juvenil impossibilita a análise da juventude como grupo homogêneo, com os mesmos códigos, interesses e práticas.

Essa compreensão aciona a ideia de que, a partir da heterogeneidade que perpassa a construção dessa categoria, há necessidade de delimitar a que juventude se está referindo, de forma contextualizada e situada historicamente. Ou seja, é importante ter em vista que, além da questão geracional, as especificidades culturais, de raça, de classe, entre outras, dos jovens, devem ser consideradas, desconstruindo a noção de que há uma juventude “universal”.

Esse argumento indica que existe um componente geracional que permite definir a juventude pelo que há de específico à sua condição, mas é necessário perceber que tal condição é vivenciada de maneira diversa e desigual entre os jovens, de acordo com sua situação socioeconômica específica e a partir dos padrões culturais e hegemônicos vigentes, por vezes geradores de discriminações e preconceitos, que repercutem sobre as oportunidades disponíveis a cada um.

Informações do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA) em 2008 ratificam que:

Quanto à renda, por exemplo, 31,3% dos jovens podem ser considerados pobres, pois vivem em famílias com renda *per capita* de até ½ salário mínimo (SM). Apenas 8,6% são oriundos de famílias com renda *per capita* superior a 2SMs. Embora haja equilíbrio na distribuição dos jovens brasileiros por sexo (49,5% são homens e 50,5% mulheres), a pobreza é ligeiramente superior entre as mulheres jovens (53,1%), tal como se dá para a população como um todo. Vale observar que os jovens de baixa renda estão concentrados na região Nordeste (50,8% do total do país), com destaque para o fato de que 20,6% da juventude nordestina é constituída por jovens pobres que vivem em áreas rurais. Note-se, ainda, que os jovens pobres são majoritariamente não brancos (70,3%), enquanto os jovens brancos são 77,7% dos não pobres — embora a distribuição dos jovens brasileiros entre os grupos branco e não branco seja de 47,1% e 52,9%, respectivamente (CASTRO, 2008, p. 25-26).

Essas informações nos mostram que a faixa de rendimento mensal da família em que vive o jovem está relacionada à sua origem regional e à sua cor de pele, atestando que ser um jovem nordestino e não branco (especialmente negro) no Brasil representa maior probabilidade de ser pobre. Nesse sentido, os dados evidenciam a existência de profundas desigualdades entre os jovens brasileiros, demonstrando que são diferentes as demandas e necessidades de cada grupo desse segmento.

Compreendemos que a juventude constitui um momento determinado, mas não se reduz a uma passagem, ou seja, ela assume uma importância em si mesma. Todo esse processo é

influenciado pelo meio social concreto no qual se desenvolve e pela qualidade das trocas que este proporciona (DAYRELL, 2002).

A imagem da juventude como uma fase do vir a ser e, portanto, de preparação para a vida adulta reflete a ideia de um jovem definido pelo que ele não é, o que acaba gerando uma série de desqualificações sobre ele, pois a juventude configura-se como um momento de passagem necessário para a vida adulta. Contudo, esse vir a ser, não parece ser orientador da experiência do jovem negro e favelado, cuja experiência está marcada por um imaginário de falta e carência (de recursos econômicos, cultural, moral, de inteligência etc.) e por uma naturalização da ideia de que são marginais e bandidos em estágio de latência (MAYORGA; PINTO, 2013, p. 110-111).

Nesse sentido, a juventude pobre é vista como ameaça a sociedade. Um dos argumentos que contribui para a manutenção desta ideia é o fato de estar inserida territorialmente em áreas periféricas e ser, comumente, retratada a partir dos altos índices de violência ou pelo viés da criminalidade.

Alves (2009) revela que o simples fato dos jovens *hoppers* serem economicamente pobres e da favela é suficiente para que sejam rotulados como bandidos ou criminosos. O autor pontua que esses jovens (no caso explicitado, integrantes do movimento *hip hop*):

Trabalham na perspectiva de serem reconhecidos como artistas da favela. Mas eles não são sempre vistos desse modo, têm sido alvo dos mais diversos olhares estigmatizados. Assim, suas vidas estão sendo, o tempo todo, associadas aos aspectos negativos do cotidiano da favela. Esta representação está quase sempre relacionada à forma como se vestem, mas também, à forma como a favela aparece na televisão, sempre associada à criminalidade, ao tráfico de drogas, a esconderijos de traficantes e ladrões. Seres humanos tratados como “escórias” da sociedade. (ALVES, 2009, p. 59-60).

Esta compreensão nos mostra que o pertencimento à classe subalterna situa os jovens pobres num lugar que os desqualificam, atribuindo-lhes adjetivos negativos, visto que recebem por parte da mídia um tratamento que, em muitas situações, reforça os estigmas associados à criminalização da pobreza.

No que diz respeito à população jovem de bairros e comunidades pobres, Sales (2007) argumenta que há um traço étnico-racial que, sob forma de opressão, combina-se à exploração e à violência, significando mais um fator de vulnerabilidade em relação aos adolescentes e jovens pobres brasileiros (como exposto acima, por exemplo, em relação às intervenções realizadas pela polícia).

Trata-se, portanto, de uma condição de visibilidade perversa, seletiva e reprodutora de discriminações históricas e contra os setores mais pauperizados e insubmissos das classes trabalhadoras urbanas, promovida, dentre outros, pela ideologia jurídica hegemônica, com seu viés positivista de interpretação e prática do direito, fomentador do racismo nos encaminhamentos da justiça criminal. (SALES, 2007, p. 27).

Considerando este argumento, é importante nos apoiarmos em elementos da formação sócio-histórica do Brasil, sobretudo no que diz respeito ao recorte racial, o que apresenta subsídios para melhor compreensão acerca de situações preconceituosas que estão enraizadas na cultura brasileira e que são reproduzidas.

Chauí (2007) chama a atenção para a ideia de Mito Fundador, que, de acordo com a mesma, constitui uma representação ideológica que serve aos interesses dos que “mandam e sempre mandaram” no país. Trata-se de uma representação que tem suas raízes desde 1500 e se atualiza, sendo apresentada por meio de outras roupagens:

Conservando as marcas da sociedade colonial escravista, ou aquilo que alguns estudiosos designam como “cultura senhorial”, a sociedade brasileira é marcada pela estrutura hierárquica do espaço social que determina a que forma de uma sociedade fortemente verticalizada em todos os seus aspectos: nela, as relações sociais e intersubjetivas são sempre realizadas como relação entre um superior, que manda, e um inferior, que obedece. As diferenças e assimetrias são sempre transformadas em desigualdade que reforçam a relação mando-obediência. [...] Enfim, quando a desigualdade é muito marcada, a relação social assume a forma nua da opressão física e/ou psíquica. A divisão social das classes é naturalizada por um conjunto de práticas que ocultam a determinação histórica ou material da exploração, da discriminação e da dominação, e que, imaginariamente, estruturam a sociedade sob o signo da nação una e indivisa, sobreposta como um manto protetor que recobre as divisões reais que a constituem. (CHAUÍ, 2007, p. 89-90).

Esses argumentos, baseados numa retomada histórica, apresentam alguns indícios acerca da reprodução de preconceitos, sobretudo raciais, que marcam fortemente nossas relações sociais.

Em uma leitura clássica, Prado Junior (2004), resgata o passado colonial a fim de compreender o Brasil de hoje, lá encontrando as razões da nossa dependência econômica, política, social e cultural. Neste movimento, são reveladas as contradições presentes no processo econômico da Colônia, permeado por conflitos sociais, em função do uso forçado e constringido do trabalho escravo.

Enquanto Prado Júnior reforça o preconceito e a desigualdade nas relações raciais nos diversos momentos da história, Gilberto Freyre atribui à miscigenação a redução das distâncias entre as raças. Entretanto, não identificamos a veracidade de tal tese, pois os dados estatísticos oficiais atuais apontam para uma grande desigualdade de oportunidades entre as raças, com desigualdade agravante a população negra, como poderemos observar abaixo.

Dialogando com Waiselfisz (2013), até como uma forma de mostrar que há um público específico que é discriminado e morto, as informações contidas nesse documento revelam que

os homicídios são a principal causa de morte de jovens de 15 a 24 anos⁴ no Brasil, vitimando, sobretudo, jovens negros do sexo masculino, moradores das periferias e áreas metropolitanas dos centros urbanos.

Dados do Sistema de Informações sobre Mortalidade (SIM/DATASUS), do Ministério da Saúde, corroboram com o citado documento, retratando que mais da metade dos 52.198 mortos por homicídios em 2011, no Brasil, eram jovens (27.471, equivalente a 52,63%), dos quais 71,44% eram negros (pretos e pardos) e 93,03% do sexo masculino.

Embora essas informações chamem atenção para um campo de opressões, Munanga e Gomes (2006) alertam que a presença do negro na formação social do Brasil foi decisiva para dotar a cultura brasileira de um rico patrimônio religioso desdobrado em inúmeras instituições e dimensões materiais e simbólicas, o que confere importância para a identidade do país.

Aqui, cabe situar o leitor que, no decorrer do processo histórico brasileiro, homens e mulheres negras lutaram e resistiram a formas de opressão e discriminação. Na perspectiva do questionamento acerca do estabelecido, temos os segmentos que se inquietam com essa realidade e se posicionam para propor articulações e estratégias para o enfrentamento dessas situações, muitas vezes naturalizadas. Aqui estará em foco a mobilização da juventude negra, que se apresenta com atuação militante estratégica no campo da defesa dos direitos dos negros e negras, sobretudo no que diz respeito à temáticas como o racismo e o extermínio dessa juventude, como veremos mais adiante.

A mobilização da juventude negra pelo reconhecimento das especificidades culturais dessa população e a reivindicação de políticas para seu acesso aos direitos de cidadania através da militância destes jovens em organizações negras antirracistas não são novidade do movimento dessa juventude no século XXI. Pelo menos desde o século XX, a atuação militante destes jovens está ligada à experiência do movimento negro, se fazendo presente desde a fundação da Frente Negra Brasileira (FNB), em 1930 até a reorganização do movimento social negro em fins da década de 1970 com o Movimento Negro Unificado - MNU. (MORAIS, 2013).

Porém, a partir dos anos 2000 que é possível identificar a crescente forma como estes jovens somam identificação étnico-racial (como negros/as), com uma forma de identificação

⁴Segundo informações que constam no Mapa da Violência (WASELFISSZ, 2013), após aprovação e sanção presidencial do Estatuto da Juventude, o Brasil passou a considerar jovem o indivíduo com idade entre 15 e 29 anos. No entanto, a base de dados utilizada para calcular o elevado índice de violência praticada contra os jovens negros no Mapa da Violência ainda não incorpora essa mudança legislativa, considerando apenas os indivíduos com idade entre 15 e 24 anos.

etária e geracional (jovem/juventude) e passam, em diferentes momentos e espaços, a se autodenominar juventude negra. Ainda conforme Morais (2013), este processo se dá com a demanda dirigida aos poderes públicos e à sociedade pelo reconhecimento das especificidades da desigualdade racial a que estão submetidos jovens negras/os no Brasil de hoje, além de chamar a atenção para o reconhecimento e a legitimidade dos movimentos e organizações sociais próprias da/s juventude/s negra/s.

Albuquerque (2014) ressalta que a violência sofrida pela juventude negra vem sendo pautada por diferentes movimentos sociais e juvenis. Dentre eles, são enfatizadas: a campanha “Contra o Genocídio da Juventude Negra”, criada pelo Fórum Nacional da Juventude Negra (2007); a resolução da 1ª Conferência Nacional de Juventude que exigiu do Estado a implementação de políticas específicas de extinção do genocídio cotidiano da juventude negra – pelas políticas de segurança pública, a partir da ação das polícias e do sistema prisional, a ineficácia das medidas socioeducativas que violam os direitos humanos, e de saúde, que penaliza especialmente a jovem mulher negra (SNJ; CONJUVE); e a campanha “A Juventude Negra quer Viver”, pelo Fórum de Enfrentamento ao Extermínio da Juventude Negra (2014).

Nesse âmbito, vale salientar que a mobilização da juventude negra, como explicitado acima, se apresenta como uma possibilidade de manifestação de um segmento específico. Além disso, podemos destacar outras mobilizações, também protagonizadas pela juventude negra, como é o caso do movimento *hip hop*, por exemplo.

Aqui merece destaque o conjunto de pesquisas desenvolvidas pelo Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Poder, Cultura e Práticas Coletivas (GEPOL), localizado na UFPE. Elas indicam que há certa ressignificação da esfera política, da cultura e da própria de mobilização de jovens pobres, que estão associadas ao descontentamento com a política tradicional, assim como às respostas insuficientes que são apresentadas por parte do Estado diante de suas reivindicações, o que lhes demanda engajamento.

Nesse cenário, é possível perceber que a articulação entre cultura e política pode contribuir para dar visibilidade à realidade vivenciada por estes jovens, o que se dá por meio das expressões artísticas e culturais, que atuam na perspectiva de promover reflexões e posicionamentos críticos, no âmbito dos grupos juvenis.

Estes grupos apresentam reivindicações que contemplam tanto o recorte social (ligado às condições de vida da juventude pobre e suas estratégias de enfrentamento), como o recorte racial, e desenvolvem suas atividades a fim de visibilizar esses conteúdos de diferentes formas, como mencionado acima. Este debate será aprofundado a seguir.

3.2 Grupos juvenis: (re) inventando as possibilidades

Em estudo sobre grupos juvenis, Almeida (2009) apresenta informações sobre o primeiro Estado da Arte sobre a juventude. Levando em consideração as três áreas científicas investigadas (Educação, Ciências Sociais e Serviço Social), seu estudo evidencia que, das 64 produções discentes, 43 trataram os grupos juvenis e suas incursões no mundo da cultura. Apesar destas produções apresentarem um mapeamento amplo acerca dos grupos juvenis e suas culturas, há uma concentração de estudos sobre o movimento *hip hop* ou o *rap* apreendidos sob recortes variados e analisados a partir de ênfases diversas. Entretanto, ainda persiste a ausência de estudos sobre as expressões coletivas juvenis LGBTT (lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais), de segmentos femininos, religiosos, socioambientais, rurais ou do campo, indígenas e das múltiplas comunidades virtuais, dentre outros, como os estudos sobre juventudes vinculadas ao coco, como é o caso deste trabalho.

Nesse sentido, a despeito destas lacunas, estes estudos indicam forte mobilização juvenil a partir da dimensão da cultura, através da qual se organizam e disputam, com outras formas associativas, as possibilidades de inserção e integração na dinâmica societária e de construção de processos que se relacionam com a questão das identidades. Esses estudos indicam ainda a capacidade educativa que possuem e exercem as formações coletivas juvenis, capacidade esta que o mundo adulto e suas instituições hesitam em reconhecer e legitimar (ALMEIDA, 2009).

Estudos como os de Castro (2002, 2004), Baquero (2004), Cunha (2005) e Nazzari (2006) destacam que há certa rejeição dos jovens em relação às instituições hierarquizadas organizadas pelos adultos, nas quais a possibilidade de iniciativa e deliberação da juventude fica comprometida. Análises semelhantes a essa mostram que os jovens têm forjado formas alternativas de expressar as discriminações vividas, na perspectiva da elaboração de novas construções políticas.

Nesse contexto, a vivência nestes grupos permitiria uma ampliação significativa sobre suas perspectivas em relação a serem reconhecidos e alcançarem visibilidade, já que podem questionar a determinação dos lugares estabelecidos. Essa abertura dá espaço para que possam reelaborar suas vivências pessoais consideradas como negativas, tornando-as positivas.

No bojo desta discussão Costa e Menezes (2012), defendem a possibilidade do ser jovem no mundo de um modo mais livre e menos enquadrado, questionando o roteiro traçado pelo mundo adulto e pela lógica capitalista:

Desse modo, estar do lado de lá e ter acesso a este espaço de inserção social traz algumas inovações para o viver dos jovens pobres: poder-se expressar com diferentes

linguagens e conhecer outras abordagens culturais; construir outras narrativas estéticas; ser instigado a criar e, nesse sentido, a produzir cultura; construir projeto de vida apoiado em solidariedades coetâneas e, especialmente, produzir margens de manobra no roteiro socialmente traçado para eles. (COSTA; MENEZES, 2012, p. 41).

Comumente, o caminho traçado para o jovem pobre pelo discurso hegemônico (Estado, veículos midiáticos e senso comum) é aquele que aponta sua inserção no mercado de trabalho, no universo escolar e para processos de marginalização; contudo, esse argumento não pode ser essencializado. É necessário considerar que há outras possibilidades no que se refere à construção de alternativas de sobrevivência por parte desses mesmos indivíduos e também em relação a espaços de lazer, entretenimento e sociabilidade.

No centro desta discussão, Dayrell (2002) aponta o *rap* e o *funk* como espaços que podem contribuir para a ampliação do campo de possibilidades, apresentando-se como formas de repensar acerca da realidade em que estão inseridos.

[...] o *rap* e o *funk*, mesmo com abrangências diferenciadas, significaram uma referência na elaboração e vivência da condição juvenil, contribuindo de alguma forma para dar sentido à vida de cada um, num contexto que se veem relegados a uma vida sem sentido. Ao mesmo tempo, o estilo de vida *rap* e *funk* possibilitou a muitos desses jovens uma ampliação significativa do campo de possibilidades, abrindo espaço para sonharem com outras alternativas de vida, que não aquelas, restritas, oferecidas pela sociedade. Querem ser reconhecidos, querem uma visibilidade, querem ser alguém num contexto que os torna invisíveis, ninguém na multidão. Querem ter um lugar na cidade, usufruir dela, transformando o espaço urbano em um valor de uso. Enfim, querem ser jovens e cidadãos, com direito a viver plenamente a sua juventude. Este parece ser um aspecto central: pelos estilos *rap* e *funk*, os jovens estão reivindicando o direito à juventude (DAYRELL, 2002, p. 134).

Assim, as contribuições do autor assentam na perspectiva de que a vivência dessa condição juvenil pode permitir a reelaboração acerca da sua própria condição de vida e atuar na busca de visibilidade e de construção de estratégias a partir de estilos próprios. Essas intervenções, que têm como suporte a linguagem artística, se constroem enquanto estratégias para repensar a política e enfrentar suas dificuldades para além das políticas de Estado.

Nesse contexto, Novaes (2006) argumenta que a presença dos jovens de periferia na cena artística pública constitui uma das grandes novidades quanto à participação da juventude atual. Já que supera a ideia de localização geográfica, a noção de periferia designa uma identidade relacionada a estilos, estéticas, vínculos sociais e laços afetivos de parcela significativa de jovens que apresentam voz ativa no espaço público.

D^o Andrea (2013) destaca alguns elementos para fundamentar como ocorreu o processo de emergência e expansão de grupos de produção artística em bairros populares:

Fundamentalmente pelo refluxo dos movimentos sociais e pelo avanço do neoliberalismo, o fazer político passa por um momento de crise nas grandes cidades, naqueles 1990. Uma das implicações desse refluxo foi o crescimento de coletivos de produção artística nos bairros populares que, na falta de um referencial oriundo de partidos políticos e de movimentos sociais, passaram a se agrupar ao redor de núcleos centrados na produção artística como forma de sociabilidade. Nessa dinâmica histórica, o movimento artístico foi um dos que melhor catalisou as impossibilidades da política, passando a fazer política por meio da atividade artística, consolidando periferia como um modo compartilhado de estar no mundo, um posicionamento político e um posicionamento ressemantizador sobre o que venha a ser periferia. (D'ANDREA, 2013, p. 45).

Essa possibilidade do fazer político “fez com que muitos moradores da periferia visualizassem nos coletivos de produção cultural uma forma de se organizar politicamente” (D'ANDREA, 2013, p. 189). Essas ações, que se realizavam associadas à produção artística mostram que a via da cultura poderia ser percebida como estratégia de denúncia e como forma de enfrentamento da condição de vida desse segmento, muitas vezes relacionadas à violação de direitos e à invisibilidade.

Nesse âmbito, D'Andrea (2013) chama ainda atenção para o caráter estratégico dos encontros realizados nessas periferias, no sentido de ocupação de seus espaços públicos (espaço tomado, em muitas ocasiões pela violência e/ou uso de drogas). Assim, os encontros e a convivência apresentavam potencial para fortalecimento de vínculos, via relações sociais, aumentando a confiança entre a própria população periférica.

Apesar disso, embora muitos moradores observassem na produção da arte e da cultura uma forma de se manter materialmente, poucos realmente conseguiam manter seu sustento por meio dessas atividades, considerando a duração limitada dos projetos, assim como os baixos recursos voltados a essas ações, apresentando limitações para essa produção artística e política. Ainda assim, a produção cultural nas periferias tornou-se alternativa ao mundo do trabalho formal, mesmo em sua informalidade, configurando-se também como alternativa às atividades ilícitas.

No âmbito da produção cultural, foram incentivadas atividades de profissionalização e produções independentes, o que indica que o objetivo dessas ações era fomentar e capacitar os moradores da periferia, fundamentalmente os jovens, a produzir atividades culturais em diversos ramos da cadeia produtiva da economia e da cultura.

Ainda no contexto produção cultural e das expressões periféricas, destacamos o Manguê Beat, movimento cultural que emergiu na cidade do Recife, na década de 1990 e se caracteriza pela abertura de caminhos para a circulação de ideias novas utilizando-se da música

para relacionar expressões culturais com inquietações presentes nessas comunidades pobres e periféricas:

O Manguê Beat vai ter uma função na inclusão de jovens em projetos culturais, com o objetivo de tornar esses jovens visíveis aos olhos da sociedade. Através da música, esses jovens que se encontram implicados nessa efervescência, levantam a voz e existem, porque se mostram. O que se ouve nessa música é a batida, é o próprio som da marginalidade. Não existe um pensamento crítico, propriamente dito, mas existe uma ação, uma vontade de inclusão pela palavra, pelo ritmo, pela batida que é original, agressiva, a marca forte de sua presença no país. (TESSER, 2007, p. 79).

Importante inferir que enquanto movimento cultural, artístico e social, o Manguê Beat foi idealizado por jovens das camadas populares do Recife e Região Metropolitana, como Olinda, por exemplo, e teve como principal liderança Chico Scince, jovem, morador da periferia de Olinda, que buscou inspiração na obra “O ciclo do caranguejo”, do geógrafo Josué de Castro para construir referências para o movimento. Apoiado nesta obra, sugere-se uma analogia entre a lama (espaço sujo mas regenerador) e o Recife, cidade que apresenta problemas ligados à infraestrutura e à condição de vida das pessoas, mas que também propõe novas impulsões criadoras (TESSER, 2007).

Nesse contexto, outro elemento que merece destaque é o fato de representarem um fenômeno novo dentro da produção musical brasileira, visto que, contrariamente à indústria cultural e à cultura de massa vigente, ao invés de desqualificarem as culturas periféricas e populares, esses movimentos articulam um espaço de inclusão para as expressões marginais.

Atualmente, eles representam o “objeto” que começa a se manifestar, se tornando sujeito. Passando de objeto de crítica a sujeito da criação de uma nova linguagem, os meninos pobres das metrópoles brasileiras começam a produzir um espaço diferenciado para a expressão de suas experiências de vida. É a inserção dos jovens marginalizados na sociedade. (TESSER, 2007, p. 73).

Esses elementos apontam para formas alternativas encontradas por jovens pobres e negros para expressarem suas discriminações e se (re) posicionarem através de novas construções políticas, já que nesse contexto figuram outras possibilidades de atuação pelo reconhecimento de sua condição, principalmente na medida em que assumem posição de sujeito e de produtores culturais. Assim, Dayrell (2002, p. 119) argumenta que “ao contrário da imagem socialmente criada a respeito dos jovens pobres, quase sempre associada à violência e à marginalidade, eles também se posicionam como produtores culturais”. Isso significa que “entre eles, a música é o produto cultural mais consumido e em torno dela criam seus grupos musicais de estilos diversos”.

O movimento Manguê Beat, portanto, explicita muitos pontos em comum com o caso dos jovens integrantes de grupos de coco atuantes em comunidades pobres de Olinda. É visando dar continuidade ao caminho que estamos percorrendo, que na próxima sessão buscaremos refletir sobre a articulação política de demandas materiais e simbólicas de jovens pobres em suas comunidades.

4 CAMINHOS DA PESQUISA: considerações metodológicas

*Quando eu canto é para aliviar meu pranto
 E o pranto de quem já tanto sofreu
 Quando eu canto estou sentindo a luz de um santo
 Estou ajoelhando aos pés de Deus
 Canto para anunciar o dia
 Canto para amenizar a noite
 Canto para denunciar o açoite
 Canto também contra a tirania
 Canto porque numa melodia
 Nascendo no coração do povo
 A esperança de um mundo novo
 E a luta para se viver em paz
 Do poder da criação sou continuação
 E quero agradecer
 Foi ouvida minha súplica
 Mensageiro sou da música
 O meu canto é uma missão, tem força de oração
 E eu cumpro o meu dever
 Há os que vivem a chorar
 Eu vivo pra cantar e canto pra viver
 (João Nogueira e Paulo César Pinheiro)*

Para responder o problema da pesquisa, optamos por realizar um estudo de caráter qualitativo. Vale salientar que esta pesquisa possui inspiração etnográfica, a qual está baseada na observação e/ou nos registros da vida diária nos locais e contextos em que ela naturalmente acontece. No que diz respeito à coleta de dados, priorizamos o contato face a face com os jovens envolvidos na pesquisa. Tal abordagem tem se mostrado importante instrumento no sentido de entender como as pessoas coletivamente estabelecem e dinamizam processos sociais, como a subjetividade se expressa, como conferem significado às situações sociais que ganharam uma organização formalmente constituída (SATO; SOUZA, 2001).

Escolhemos dois grupos que atuam em comunidades periféricas de Olinda⁵ e que desenvolvem atividades de caráter artístico, cultural e político em suas comunidades, a saber: o Bongar, do Portão do Gelo e o Grupo Cultural Coco de Umbigada, do Guadalupe. A princípio, o estudo iria se debruçar sobre estes dois grupos, porém no desenvolvimento do trabalho de campo identificamos a existência do Coco do Miudinho, que, junto com o Bongar integra o Coco da Xambá. Por se tratar de um grupo composto por crianças e adolescentes, optamos por inseri-lo na amostra.

⁵Município que integra o estado de Pernambuco, pertencente à Região Metropolitana do Recife.

Privilegiamos como estratégia de pesquisa frequentar as atividades promovidas pelos grupos, como é possível observar no Quadro 1 (disponível nos apêndices), com o objetivo de nos aproximarmos dos jovens e com eles construir relações. Essa estratégia foi utilizada, considerando que “fazer trabalho de campo é estabelecer relações, interações com pessoas concretas, de forma profunda” (URIARTE, 2012, p. 181).

Na perspectiva da etnografia, os nativos ou interlocutores da pesquisa “são pessoas e não indivíduos abstratos, gente concreta, sujeitos nada genéricos. [...] a essas pessoas damos voz e não por caridade, mas por convicção de que têm coisas a dizer.” (URIARTE, 2012, p. 175).

Para Spink (1999), a pesquisa é uma atividade de produção de sentidos perpassada pela interanimação de muitas vozes, não apenas dos pesquisadores e pesquisados, mas também vozes dos autores que dão o sustento teórico da pesquisa, dos colegas, dentre outros. Contudo, a interanimação mais importante é a que se estabelece entre o pesquisador e o pesquisado, pois sem a colaboração dos sujeitos da pesquisa não existiriam as informações necessárias à produção de compreensões sobre a vida social. Essa interação ultrapassa o momento da entrevista, da obtenção das informações e, nesse sentido, os sujeitos e o pesquisador estão inter-relacionados durante todo o processo, do início da pesquisa até sua publicação.

No trabalho de campo, a observação participante foi realizada entre os meses de abril e novembro de 2014 e se deu a partir de visitas às comunidades para participação em atividades promovidas pelos grupos. As principais informações eram registradas no diário de campo e, posteriormente transformadas em relatórios de observação. É importante ressaltar que as informações eram registradas sob a orientação de um roteiro de observações (Apêndice 2).

Uriarte (2012) destaca a importância da formação teórica prévia ao trabalho de campo, pois a ausência de mapeamento anterior ou estudo prévio pode comprometer o trabalho. “Acreditamos que não se trata de ir ao ‘campo’ aberto, como uma página em branco, absolutamente desinformado para ‘ali’ poder se informar, porque somente quem conhece uma temática, um espaço, pode levantar questões pertinentes sobre ele ou ela” (URIARTE, 2012, p. 181).

Mencionamos esta assertiva porque ela nos diz da importância de termos conhecimento prévio acerca dos grupos que pretendemos nos aproximar, bem como da realidade em que estão inseridos, a fim de podermos melhor compreender sua dinâmica. Nesse sentido, cabe destacar que antes mesmo de nossa inserção no campo, realizamos levantamento bibliográfico sobre a temática do coco. Através deste mapeamento, conseguimos localizar as seguintes produções:

Guerra (2012) e Rosa Sobrinho (2006), na área de Antropologia; Bastos (2011), em Etnomusicologia; Costa (2009), do campo da História e Ayala (2000), de Letras.

Dentre as publicações, identificamos que as pesquisas de Guerra (2012), de Rosa Sobrinho e de Costa (2006), tiveram como campo empírico a comunidade do Portão do Gelo, trabalhando com a Nação Xambá, o Bongar ou trazendo elementos acerca do terreiro. Já a pesquisa realizada por Bastos (2011) conta a história e apresenta características do Coco de Umbigada, comunidade do Guadalupe, enquanto Ayala (2000) se debruçou sobre comunidades da Paraíba.

Foi somente após a realização de algumas visitas às comunidades e considerando que já havíamos conseguido estabelecer relações mais próximas com alguns jovens dos grupos, que seguimos para a realização das entrevistas, que aconteceram entre dezembro de 2014 e janeiro de 2015. As entrevistas foram agendadas em locais sugeridos pelos próprios jovens e, aconteceram em locais como: a Praça do Carmo, em Olinda, e as dependências do terreiro. (Os roteiros de entrevistas estão disponíveis no Apêndice 3).

O critério empregado para elencarmos os interlocutores para as entrevistas foi o seguinte: serem jovens e estarem vinculados ao Bongar, Coco do Miudinho ou Grupo Cultural Coco de Umbigada. No total, houve a realização de duas entrevistas. A ideia era que pudessemos ter uma representação de cada grupo, porém isso não foi possível. O grupo com o qual não conseguimos entrar em contato para agendamento/realização de entrevistas foi o Bongar, considerando que estavam envolvidos em muitas apresentações fora do estado.

No que diz respeito ao procedimento metodológico utilizado para a análise das informações, optamos pela abordagem teórico-metodológica da Análise Crítica do Discurso (ACD), baseada em Nogueira (2001).

Conceição Nogueira (2001) chama a atenção para o papel crescente, nas ciências sociais contemporâneas, quanto aos conceitos de Discurso e Análise do Discurso, que se apresentam em diferentes campos de estudos e perspectivas teóricas, o que a torna um campo de estudo interdisciplinar. Nesse sentido, a autora indica dois fatores para este crescimento: o primeiro diz respeito à insatisfação com as abordagens positivistas e tradicionais nas ciências sociais, enquanto a segunda por ser um produto da viragem linguística.

A Análise do Discurso pode ser descrita como o estudo da fala e dos textos. Ela constitui um conjunto de métodos e de teorias que pretendem investigar tanto o uso cotidiano da linguagem como a linguagem nos contextos sociais.

Um discurso pode manifestar-se nos textos, na fala, numa conversação ou numa entrevista, em novelas, jornais, artigos ou cartas, em imagens visuais como anúncios de publicidade e filmes ou mesmo nos significados associados ao vestuário utilizado. Tudo o que acarrete significado pode sugerir a presença de um ou mais Discursos, e como parece não haver nenhum aspecto da vida humana que esteja isento de significado, tudo o que nos rodeia pode ser considerado textual (NOGUEIRA, 2001, p. 29).

Para essa autora, a ACD deve considerar três pressupostos básicos:

a) A função do Discurso, intimamente associada ao poder no sentido em que Foucault relaciona poder e conhecimento. “Ao produzir Discursos, as pessoas lidam constantemente com a questão do poder e a sua sujeição a ele, emitindo Discursos de resistência ou de regulação” (PARKER, 1997 apud NOGUEIRA, 2001, p. 31).

b) A contradição sugere encontrar nos textos o contraste entre os diferentes significados subordinados e salientando processos de resistência:

Apoia-se na perspectiva de Foucault sobre a contradição entre discursos e no conceito de desconstrução das formas dominantes de conhecimento. A noção de contradição, tal como é defendida pela ACD, está intimamente ligada com os conceitos de luta, poder e desconstrução (PARKER, 1997 apud NOGUEIRA, 2001, p. 31).

c) Baseado ainda na estudiosa:

O conceito de constituição implica a noção de que as nossas ideias são constituídas por padrões de Discurso que fogem ao nosso controle. Este conceito inspira-se no trabalho mais recente de Foucault sobre a instabilidade da atividade humana e na luta pelo significado que é levada a cabo sempre que as pessoas têm de contar uma história sobre si próprias, seja a uma autoridade, seja aos outros ou a si próprios (PARKER, 1997 apud NOGUEIRA, 2001, p. 31).

Aqui, cabe informar que optamos pela utilização deste procedimento metodológico para análise das informações, por nos permitir compreender as relações de poder e, nelas, o que há de dominação e de insurgência.

4.1 Caracterização dos jovens e produção cultural

Por uma questão de ética em pesquisa, a identidade dos jovens entrevistados não será revelada, sendo utilizados nomes fictícios para identificá-los no texto. Os nomes escolhidos para designar os sujeitos apresenta uma simbologia, considerando que se referem a lideranças negras. Desse modo, as referências escolhidas para nomear os entrevistados foram Anastácia e Zumbi.

Anastácia tem 17 anos de idade, é negra, moradora da comunidade do Portão do Gelo. Ela é integrante da família de mãe Biu⁶, faz parte do candomblé e do Coco do Miudinho.

Zumbi tem 25 anos de idade, é negro, reside no Recife. Faz curso de produção cultural e operação de áudio, além de participar de oficinas de percussão, atividades desenvolvidas pelo Ponto de Cultura Coco de Umbigada. Integra o Coco de Umbigada. Ele não confirma fazer parte do candomblé, mas relata que a vivência no Ponto de Cultura o aproximou desta matriz religiosa.

A partir das observações, identificamos que Anastácia sempre utiliza saias longas e floridas e geralmente usa colares de conta bastante coloridos. Zumbi tem 25 anos e usa o cabelo estilo rastafári. Estamos chamando atenção para este fato porque ficou evidente que há a necessidade de demarcação da existência de uma estética marcadamente negra.

Como afirmam Munanga e Gomes (2006, p. 153) “por meio [...] das intervenções estéticas no corpo e, sobretudo, nos cabelos, os negros recriaram tradições, inventaram novos símbolos, guardaram a memória ancestral e as ensinaram às novas gerações”. Este elemento se destaca por se referir à relação entre essa juventude inserida em grupos de coco e a questão da estética, visto que eles chamam a atenção pelo vestuário, que é composto por cabelos trançados de estilo *black power* ou rastafári, pela utilização de roupas com estampas floridas e coloridas, colares de contas e/ou de santo, itens de artesanato, chinelos de couro. Nesse sentido, esses elementos chamam atenção por construírem uma estética que ao mesmo tempo demarca uma forma de posicionamento.

Pudemos identificar ainda que um outro traço em comum entre os dois jovens entrevistados, é o fato de não estarem inseridos no mercado formal de trabalho. Anastácia é estudante, está no segundo ano do Ensino Médio. Zumbi concluiu o Ensino Médio e, dentre as atividades remuneradas que desenvolve, destacam-se os trabalhos com oficinas de percussão e audiovisual. A renda familiar de ambos é de 1 a 3 salários mínimos.

Vale salientar que estes jovens acionam elementos aprendidos no interior dos grupos e da prática do coco para obter renda (o que será aprofundado mais adiante), trabalhando no âmbito da produção cultural. Quanto à produção cultural destes(as) jovens, apresentam-se como temas recorrentes, sobretudo nas letras das músicas, conteúdos que se referem ao cotidiano da realidade social a partir da vivência nas próprias comunidades periféricas, como podemos ver a seguir no trecho da música “É o Coco de Umbigada”, de Mãe Beth de Oxum:

⁶ Vale salientar que Severina Paraíso da Silva, mais conhecida como Mãe Biu, foi yalorixá (sacerdotisa/mãe de santo) e matriarca da Nação Xambá. Ela nasceu em 29 de junho de 1914 no município de Nazaré da Mata em Pernambuco e morreu no ano de 1993.

O Guadalupe tem um terreiro
 É o Terreiro da Umbigada
 E mãe Beth de Oxum vem trazendo essa sambada
 Diga lá que Coco é esse
 Diga lá que Coco é esse
 É o Coco de Umbigada

Por outro lado, são acionados elementos da cultura popular, cantos de domínio público, das tradições e da religiosidade, como ilustra o trecho abaixo:

Firmei meu ponto sim
 No meio da mata sim
 Salve a coroa de rei Malunguinho

O excerto acima se refere a um refrão pertencente ao universo afro indígena brasileiro, que foi inserido na letra da música “Malunguinho”, do Bongar. De modo geral, estes são os elementos que compõem os repertórios dos grupos.

O fato dos grupos de coco atraírem o público jovem tem a ver com o fato da música ser considerada instrumento de diálogo com a juventude. Assim, Dayrell (2002, p. 119) argumenta que “[...] ao contrário da imagem socialmente criada a respeito dos jovens pobres, quase sempre associada à violência e à marginalidade, eles também se posicionam como produtores culturais”. Isso significa que “entre eles, a música é o produto cultural mais consumido e em torno dela criam seus grupos musicais de estilos diversos”.

É possível identificar que o coco possibilita a transmissão de conhecimentos, valores e experiências, o que reafirma seu caráter tradicional. Observamos, inclusive, que ambos os grupos se apoiam em elementos que se relacionam com a afirmação racial, com as referências de ancestralidade e com potencial de resistência. Para isso, promovem atividades como: oficinas de percussão, de capoeira e de dança afro, sambadas de coco, festas tradicionais, cursos e festivais. Muitas dessas atividades acontecem com apoio e financiamento de políticas de cultura, como veremos adiante.

Os grupos Bongar, Coco do Miudinho e Coco de Umbigada atuam no sentido de elaborar uma produção artística engajada. Embora cada grupo apresente particularidades, o trabalho desses três grupos perpassa a temática da autoestima e da valorização da comunidade.

4.2 “Vamo abrir a roda de coco”: tecendo os fios de uma história

Dialogando com a epígrafe que inicia esta sessão, a composição do sambista João Nogueira, é possível identificar, assim como nos cocos e em vários estilos musicais, as estratégias de utilização do canto como enfrentamento da condição de subalterno. A música retrata a importância da transmissão da mensagem de um povo, bem como o questionamento acerca do lugar que lhes é atribuído socialmente, limitadas ou não e a denúncia acerca de sua condição. Além do samba, encontramos em outros ritmos a possibilidade de vocalização acerca da condição da população negra, suas inquietações, potencialidades e práticas de insurgência, dentre elas, apontamos o coco.

O coco expressa uma tradição cultural enraizada no estado de Pernambuco que possui fortes traços da identidade negra e está presente nas camadas populares. Embora o ritmo alcance maior visibilidade no ciclo junino⁷, é executado o ano inteiro em diversas partes do estado.

Em Pernambuco, essa manifestação não se restringe ao Recife, Olinda e à Região Metropolitana, ocorrendo também em outras localidades, como por exemplo, no interior do estado, em cidades como Limoeiro, Aliança, Condado, Ferreiro, da Zona da Mata Norte e Sul; no Agreste, em Camocim de São Félix e Arcoverde; e, no Sertão, em Afogados da Ingazeira e Tacaratú, dentre outras cidades (ROSA SOBRINHO, 2006).

Mas em que consiste o Coco? Conforme definição do Dicionário do Folclore Brasileiro o coco corresponde a uma:

[...] dança popular nordestina, cantada em coro o refrão que responde aos versos do tirador de coco ou coqueiro [...] É canto-dança das praias e do sertão. A influência africana é visível, mas sabemos que a disposição coreográfica coincide com as preferências dos bailados indígenas. (CASCUDO, 2012, p. 231).

Nesse sentido, muitos pesquisadores concordam que a origem do coco tenha ocorrido a partir da troca de experiências entre indígenas e africanos, provinda provavelmente dos cantos de trabalho da atividade “coqueira”. Os “quebradores” de coco rimavam sobre suas atividades cotidianas, buscando suavizar a intensa jornada de trabalho. Para quebrar a casca do fruto, colocavam-no em uma pedra e batiam-no com outro até a rachadura. Acredita-se surgir daí o ritmo dessa manifestação (BASTOS, 2011).

⁷ Os ciclos litúrgicos da Igreja Católica correspondem aos rituais da liturgia desdobrada para o ano inteiro. Essa divisão do ano pelo catolicismo influenciou o calendário civil e os ciclos festivos. Três santos são especialmente comemorados no ciclo junino: Santo Antônio, São João e São Pedro. Os festejos juninos são caracterizados por músicas e danças (forró, coco e xaxado, por exemplo) e comidas típicas (canjica, pamonha e munguzá), próprias da época, pela queima de fogos e pelo acender de fogueiras (BENJAMIM, 2011).

Na tentativa de melhor fundamentar nossa compreensão sobre o coco, Ayala (1999, p. 36) elucida que:

Por intermédio de seus cantadores e dançadores, vão surgindo peças de um grande quebra-cabeça que revela, entre fios da memória, a maneira como constroem a sua história, vinculada intimamente com as suas vidas, com a história de seus versos, de seus cantos, de seus passos.

Este argumento dá conta de que não há uma única versão ou versão verdadeira capaz de demarcar o surgimento do coco, visto que essas histórias eram transmitidas, sobretudo, através da oralidade.

Desse modo, algumas teorias foram elaboradas visando compreender a origem do coco, sendo uma das mais difundidas a de que surgiu entre os negros ainda no período da escravidão, quando estes batiam pedras nos cocos secos na tentativa de quebrar a casca do fruto. Assim, o barulho das pedras que iam ao encontro dos cocos formavam um ritmo específico. Com o passar do tempo, as pedras foram substituídas pelas palmas e o coco passou a ser dançado pelos trabalhadores rurais. (PERNAMBUCO, 1998).

Conforme Ayala (2000), o material reunido por Mário de Andrade é o primeiro registro sobre os cocos. Embora apresente o rigor do método científico como traço, conserva marcas da paixão e das sensações do escritor, no que se refere à cultura popular brasileira. No texto “A literatura dos cocos”, estudo publicado em *Os cocos*, Mário de Andrade identifica a dificuldade quanto à precisão da nomenclatura. Ele menciona que algumas formas populares vivem intimamente ligadas ao conjunto das artes envolvendo música, poesia e dança do tempo. Por se inserir nessa configuração multifacetada e pelo emprego popular da palavra, o coco é difícil de ser definido, assim como “moda”, “samba”, “maxixe”, “tango”, “catira”, ou “cateretê”, “martelo”, “embolada” e outras (ANDRADE, 1984 apud AYALA, 2000).

Ayala chama atenção ainda para o fato dos cocos não serem homogêneos, “o que equivale a dizer que sob o mesmo nome podem revelar mais do que múltiplas formas de uma única manifestação cultural [...]” (AYALA, 2000, p. 21). Ademais:

Vários estudos assinalam a origem negra dos cocos (africana para uns, alagoana, para outros), mas não chegam a examinar cuidadosamente os aspectos que dão aos cocos uma identidade cultural afro-brasileira. São fortes as marcas da cultura negra nos cocos, especialmente nos dançados: os instrumentos utilizados, todos de percussão (ganzá, zabumba, zambê ou pau furado, caixa ou tarol), o ritmo, a dança com

umbigada⁸ ou simulação de umbigada e o canto com estrofes seguidas de refrão desenvolvido pelo solista e pelos dançadores (AYALA, 2000, p. 22-23).

A partir dos dados empíricos, a autora situa a condição sócio econômica dos praticantes dos cocos, o que reverbera diante da forma como a manifestação é encarada pela sociedade:

Pode-se afirmar que a brincadeira do coco é dança de minorias discriminadas, por diversas condições: pela etnia (negros, índios e seus descendentes), pela situação econômica (pobreza, às vezes extrema), pela escolaridade (iletrados ou semi-alfabetizados), pela profissão que exercem na sociedade (agricultores com pequenas propriedades ou sem terra, assentados rurais, pescadores, pedreiros, domésticas, copeiras de escolas). (AYALA, 2000, p. 37).

Assim, dentre os(as) dançadores(as) e cantadores(as) identificados na pesquisa acima citada, a maioria está inscrita na condição de trabalhador(a) pobre e parcela significativa se encontra em situação de pobreza, o que ocorre com a maioria dos negros brasileiros(as) e seus descendentes. Os relatos dos entrevistados demonstraram que o coco é discriminado por ser referenciado como “atividade de preto velho, sem vergonha, cachaceiro” (AYALA, 2000, p. 36), o que faz com que algumas pessoas se afastem da manifestação.

Talvez por esse motivo nem sempre os cocos tenham sido vistos com bons olhos. Aqui, cabe destacar que desde a época colonial, as danças praticadas pelas populações negras, como o batuque, o jongo, o samba, o lundu, recebiam condenações de instituições como a Igreja, que as encarava como formas de perpetuação do paganismo africano, enquanto eram toleradas pelos senhores, interessados na reprodução da mão de obra (BASTIDE, 1959).

Ainda conforme pesquisa realizada por Ayala (2000), depoimentos demonstram que os cocos aparecem após a meia noite, logo depois que aconteciam a cirandas⁹. A autora conclui que estar oculta em outra dança leva a pensar que, em alguma época, a brincadeira do coco pode ter sido reprimida. Assim, abrigados em outra dança, os cocos estariam driblando a repressão. Tal recurso assemelha-se ao utilizado por rituais afro-brasileiros que se desenvolviam sob a fachada do catolicismo, por meio do sincretismo¹⁰ religioso.

⁸ O termo umbigada se refere à “[...] pancada com o umbigo nas danças de roda, como um convite intimatório para substituir o dançarino [...] Também aparece como uma constante, usada por todos os componentes no decurso da dança e não apenas para o convite à substituição” (CASCUDO, 2012, p. 705-706).

⁹ A ciranda, segundo a maioria dos historiadores, é originária de Portugal e começou a ser observada, no Brasil, a partir da zona norte de Pernambuco, sobretudo no município de Goiana, daí se espalhando pelo nordeste. É um misto de canto, dança e brincadeira, onde de mãos dadas os “cirandeiros” e as “cirandeiras” formam uma roda. É comum sua execução à beira da praia (PERNAMBUCO, 1998).

¹⁰ “A política de catequese da Igreja Católica – única religião permitida no período colonial – determinou um período de festas que proliferaram em todo país. Nas festas da Igreja então associada ao governo colonial era permitido relaxar as atividades de trabalho e era incentivada a participação das pessoas escravizadas nas modalidades festivas. Essas ocasiões tornaram-se oportunidade para que aos aspectos puramente católicos fossem

Nesse sentido, pela prática do coco estar associada às religiões de matriz africana, as discriminações tornam-se ainda mais recorrentes. Estudos acerca do tema: Ayala (2000); Bastos (2011); Costa (2009); Guerra (2013) e Rosa Sobrinho (2006) retratam a existência de estreitas relações entre o coco e a religiosidade, dando conta de que esta manifestação ocorre no interior das práticas afro brasileiras, sobretudo, nos contextos da umbanda e do candomblé. Esta informação está em consonância com nosso campo empírico, considerando que os grupos estudados apresentam esta característica, como veremos mais adiante.

Buscamos, nos dois itens a seguir, apresentar uma contextualização dos grupos de coco, com o objetivo de mostrar as especificidades de cada um, no contexto de suas comunidades.

4.3 “Ô sustente o coco menino, não deixe a poeira baixar”: o coco da Xambá e o Quilombo Portão do Gelo

Os cultos da Nação¹¹ Xambá foram introduzidos no Recife no início da década de 1920, pelo babalorixá (sacerdote) Artur Rosendo Pereira, que havia saído de Alagoas devido à perseguições policiais aos terreiros neste estado. Dando continuidade aos seus passos, Maria das Dores da Silva, também conhecida como Maria Oyá, fundou o terreiro Santa Bárbara, que também enfrentou perseguição policial, tendo por esse motivo, mudado de endereço algumas vezes (BENJAMIN, 2011). Atualmente, a Nação Xambá localizada na Rua Severina Paraíso, n° 65, São Benedito, comunidade do Portão do Gelo¹², Olinda – PE. É neste cenário que surge o Bongar.

O Bongar é um grupo de coco composto por seis jovens integrantes do Terreiro de Santa Bárbara conhecido também como Quilombo Ilê Axé Oyá Meguê. O grupo foi fundado em 2001, com a intenção de levar aos palcos a tradicional festa do Coco da Xambá, que se realiza tradicionalmente na comunidade, no dia 29 de junho, festividade também conhecida como Coco de Mãe Biu.

incorporadas manifestações africanas. [...] A associação das culturas africanas às festas católicas determinou o sincretismo entre aspectos religiosos das duas procedências.” (BENJAMIN, 2011, p. 133-134).

¹¹Costa (2009) pontua que existem nas religiões afro-brasileiras várias linhagens de culto, denominadas também de nações, para caracterizar o conjunto de práticas e rituais particulares de cada grupo religioso. A exemplo, a Nação Nagô, Nação Jeje, Nação Ketu, Nação Angola, Nação Xambá, etc. A terminologia nação é compreendida num sentido multidimensional (etnia, religião, território, língua, política) como resultado das elaborações e reelaborações que os grupos de africanos e seus descendentes configuraram no Brasil, estendeu-se também as dimensões dos espaços religiosos dos terreiros de culto aos orixás.

¹² Possui este nome por causa de uma fábrica de gelo que existia no local até a década de 1960.

A ideia da festa aparece depois do episódio da morte de uma criança em uma cacimba da comunidade, o que aconteceu durante a festa de aniversário de cinquenta anos de Mãe Biu. Diante disso, foi feita uma promessa aos mestres da Jurema, de que se nada acontecesse ao terreiro ela faria o coco todo ano (GUERRA, 2013). A partir desse acontecimento a festa foi se consolidando até tornar-se tradicional, atualmente consta no calendário religioso da casa.

O Coco de Mãe Biu é uma festa tradicional, organizada pelo povo da Nação Xambá que acontece anualmente, sempre no dia 29 de junho. Ocorre nas dependências do terreiro e ocupa a rua Severina Paraíso da Silva, que além de ser o local onde o terreiro está situado, residem familiares de Mãe Biu, descendentes da Nação Xambá. A festividade agrega brincantes de várias partes do estado com o objetivo de homenagear Mãe Biu, que foi yalorixá da Nação Xambá. Vale ressaltar que se trata de uma festa que tem adesão popular, sendo construída de forma coletiva, por todos. As atrações são os próprios brincantes que estão envolvidos nos festejos (Trecho do relatório de observação, 29 jun. 2014).

Vale salientar que o Bongar desenvolve um trabalho voltado para preservação e divulgação da cultura pernambucana, com ênfase na tradição cultural e religiosa da Nação Xambá. Como destaca Guerra (2013, p. 14-15), “os jovens do terreiro se utilizam da música para evidenciar a importância religiosa de sua Nação”.

O Coco da Xambá tem um duplo propósito, era um culto dedicado aos mestres da Jurema e comemorava o aniversário de Mãe Biu, que acontecia no dia 29 de junho. Ela manteve a tradição das atividades do Coco, até sua morte, hoje todas as atividades tradicionais continuam sendo mantidas por seus descendentes, filhos, netos, bisnetos e por frequentadores que sempre estão presentes, não apenas no Coco, mas em todas as atividades do Terreiro (ROSA SOBRINHO, 2006, p. 131).

Nesse sentido, o Bongar busca divulgar em suas apresentações, suas origens religiosas e culturais. Fica nítida a presença da religiosidade, que pode ser identificada através da forma como se vestem, dos instrumentos que utilizam, da dança e da música.

Em relação às músicas, o grupo apresenta cantos tradicionais do terreiro e priorizam letras que abordem a resistência da Nação Xambá e da cultura afro-brasileiras, apresentando forte reverência aos orixás. Como podemos constatar no trecho abaixo referente à música “Festa pra Ogum”:

Cheguei
no cavalo de Jorge, com lança de fogo
no peito cravado meu patuá.
Com a valência no corpo
com o axé do meu povo ninguém vai me segurar, vamos lá!
Espada. Avante, avance, aponte o caminho, a estrada
que Ogum é guerreiro, aquele que não tem medo de nada.
Vamosimbora menino pro batuque
que ele não pode atrasar
a cavalaria tá armada,

quem comanda é o meu orixá

A ideia do reavivamento das práticas culturais, traço característico dessa Nação que defende a transmissão de seus saberes de geração a geração, pode ser identificada no âmbito do coco a partir da existência de um grupo considerado “mais velho” (o Bongar) na comunidade e que se apresenta em espaços públicos, levando a mensagem de seu povo. No âmbito do coco da Xambá, existe ainda um outro grupo, menos conhecido, que é o Coco do Miudinho. O grupo tem sua emergência marcada por uma brincadeira de crianças na comunidade, entre os próprios membros de uma mesma família (como é o caso do Bongar, em que os integrantes do grupo são primos).

[...] No começo era só pra aqui pra rua mesmo, pra diversão das crianças, mas começou a surgir eventos. A gente já participou do Festival de Inverno no ano passado, já tocou no SESC¹³ de Piedade, no SESC de Casa Amarela e assim por diante. Porque o nosso, o objetivo da gente do Coco do Miudinho é passar as nossas raízes pro pessoal. Foi daí que surgiu porque os meninos tocam muito bem, as meninas também cantam bem, as pequenininhas dançam. E foi daí, de uma brincadeira dos meninos que surgiu (Anastácia, 23 jan. 2015).

O Coco do Miudinho, que é constituído por crianças e adolescentes com idades entre sete e dezessete anos de idade, diferencia-se do Bongar por ter suas apresentações mais restritas à própria comunidade. Foi possível identificar que ele esse grupo surge como uma espécie de sucessor do anterior, o que apresenta a perspectiva de aprendizado para continuidade, como podemos observar na fala de uma integrante do Coco do Miudinho:

Sempre o Bongar e a gente faz muita oficina, porque o Bongar é os mais velhos, eles fazem e sempre chamam a gente pra tá junto, pra aprender, pra no futuro continuar o que eles fazem. A gente já faz também oficina de dança afro que tem todas as terças-feiras aqui e é tudo gratuito, pra comunidade mesmo (Anastácia, 23 jan. 2015).

Essa informação mostra a construção do argumento da atuação dos mais jovens no plano temporal do futuro, sendo possível fazer uma associação com discursos hegemônicos que atribuem à juventude a responsabilidade de serem “o futuro do país”, o que muitas vezes reforça a ideia de que no momento atual não estão preparados para desenvolver determinadas atividades, mas no futuro estarão. Essa noção aciona uma matriz discursiva ligada ao jovem como “vir a ser”, mais preocupada com o futuro de adolescentes e jovens. Isto porque, para o momento presente, caberiam as estratégias de contenção, visando evitar que os jovens possam

¹³ SESC é sigla para Serviço Social do Comércio. Diz respeito a uma entidade mantida pelos empresários do comércio de bens, serviços e turismo que tem como missão proporcionar a melhoria da qualidade de vida dos seus trabalhadores e familiares. Informações disponíveis em: http://www.sesc-pe.com.br/materias_1er.asp?id=1203

seguir pelo caminho que comumente é traçado para eles, como da violência e das drogas, por exemplo.

No discurso de uma integrante da pesquisa, apreendemos o seguinte:

[...] o objetivo do Coco do Miudinho é dar um futuro pras crianças saírem da rua, porque a comunidade pode ser a mais unida que for, pode ser de Candomblé, mas infelizmente o tempo hoje, o mundo hoje tá difícil. Então o objetivo do Coco do Miudinho é pegar as crianças que estão na rua, colocar no objetivo pra que elas não se percam no futuro [...] Tirar aqueles meninos, como eu havia dito antes, das ruas porque quanto mais trabalho comunitário tiver, mais fora das violências, das coisas ruins eles vão estar (Anastácia, 23 jan. 2015).

O fragmento de fala de Anastácia chama a atenção para a ideia do senso comum de que o jovem pobre deve estar ocupado, sobretudo, com atividades voltadas para o trabalho, caso contrário, haverá disponibilidade para a marginalidade. Assim, ela elabora um argumento acerca da necessidade do coco de “tirar” os jovens da rua, fortalecendo a ideia de que há uma associação entre os jovens pobres e as situações de “risco”, reforçando a visão que considera os jovens como sujeitos-problema. Isso aponta para a necessidade de que sejam construídas intervenções, na perspectiva de ocupação do tempo livre e até de contenção destes jovens, como mencionado acima.

Nesse sentido, Anastácia acaba reproduzindo um discurso que não é dela. Por um lado, essa argumentação apresenta conotação positiva, já que aciona a ideia de que algo está sendo realizado na perspectiva de contribuir com a vida dos jovens; por outro, aponta para a ideia de que este jovem provavelmente vai se inserir na marginalidade, caso não haja estratégias de ocupação do seu tempo.

É interessante notar que os próprios jovens associam a ideia de risco à condição juvenil, sendo este o principal aspecto negativo encontrado sobre esta fase da vida. Essa percepção que nos mostra que, embora exista um discurso afirmativo sobre conteúdos sociais, alguns preconceitos podem ser reproduzidos no interior dos grupos e das práticas culturais.

Olhando sob um outro viés, as práticas culturais desses grupos podem estar associadas ao financiamento público como possibilidade de materialização de algumas ações, o que aponta para interlocução com políticas de cultura. Baseada nesse aspecto, nossa interlocutora indica que houve um tímido investimento da política de cultura, a época em Gil era ministro, mas desconhece que para haver investimento público existem certos critérios e requisitos.

Antigamente quando era Gilberto Gil, ele já veio aqui já, liberou uma boa quantia de dinheiro pra gente reformar a casa, sendo que quando o outro entrou, esqueceu-se disso. (Anastácia, 23 jan. 2015).

Segundo Guerra (2013), um episódio marcante aconteceu na comunidade no ano de 2006, quando foi reconhecida como Quilombo Urbano:

De acordo com o Artigo 2º do Decreto nº 4.887 de 20/11/2013, que regulamenta o procedimento para identificação e reconhecimento das terras ocupadas por remanescentes de comunidades quilombolas é necessário que a comunidade se autodefinha como Quilombola; que comprove na sua trajetória histórica uma relação territorial com a área a ser demarcada e demonstre que sua ancestralidade negra está relacionada à resistência à opressão histórica sofrida. Verificado que Comunidade Xambá atende a estes critérios o título foi entregue no dia 24 de setembro de 2006 (COSTA, 2009 apud GUERRA, 2013, p. 68).

Nesse sentido, a autora chama a atenção para a relação da Comunidade Xambá com a Fundação Palmares¹⁴, que vai além da sua regularização como remanescente de quilombo, já que permite o acesso da comunidade a iniciativas nas esferas da educação, saúde, infraestrutura, habitação, emprego e geração de renda para a população. Até a concessão do título de Quilombo, os recursos do terreiro eram gerados exclusivamente pela própria dinâmica religiosa. (COSTA, 2007).

Guerra (2013) situa esse acontecimento no âmbito das políticas de reparação do Governo Federal, o que tornou o título politicamente viável, conferindo acesso às políticas públicas, além de investimentos: “No ano de 2008 o Terreiro Santa Bárbara recebeu R\$ 450 mil para reforma de sua sede e do Museu, estes recursos vieram do PAC – Plano de Aceleração do Crescimento e do Governo do Estado de Pernambuco” (GUERRA, 2013, p. 68-69).

É relevante ressaltar estes aspectos como conquistas desta comunidade e também para mostrar que antes do título alguns financiamentos eram inviáveis, como aponta Costa (2009, p. 65-66):

O Terreiro de Santa Bárbara buscou, mas não teve êxito, criar parcerias com a FUNDARPE¹⁵ e com a FUNDAJ¹⁶, desta forma a construção do Memorial foi feita com

¹⁴A Fundação Cultural Palmares, FCP é uma entidade vinculada ao Ministério da Cultura (MinC). Diz respeito a primeira instituição pública voltada para a promoção e preservação da arte e da cultura afro-brasileiras, foi fundada pelo Governo Federal no ano de 1988.. A FCP realiza a identificação e expede a certidão de autorreconhecimento das comunidades quilombolas, em seguida as comunidades dão entrada ao processo de regularização junto ao INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária). Informações disponíveis em: <http://www.palmares.gov.br/>

¹⁵A Fundação do Patrimônio Histórico e Artístico de Pernambuco é o órgão executor da política de cultura do estado. A entidade tem como missão a promoção, o apoio, o incentivo, a preservação e a difusão das identidades e produções culturais de Pernambuco de forma estruturadora e sistêmica, focada na inclusão social, na universalização do acesso, na interiorização das ações e no desenvolvimento regional integrado. Informações disponíveis em: <http://www.cultura.pe.gov.br/pagina/fundarpe/institucional/a-fundarpe/>

¹⁶A Fundação Joaquim Nabuco é uma instituição que tem como missão gerar conhecimento no campo das humanidades com a finalidade de atender a demandas e necessidades relacionadas a educação e a cultura, compreendidas de forma interdependente, com vistas ao desenvolvimento justo e sustentável da sociedade brasileira. Informações disponíveis em: <http://www.fundaj.gov.br/>

recursos financeiros da própria comunidade Xambá. Como proposto no projeto inicial e após nove anos de pesquisa/identificação do material, o Memorial Severina Paraíso da Silva foi inaugurado em 12 de maio de 2002, se tornando o primeiro museu afro de Pernambuco.

Esses fatos mostram a luta da Nação Xambá para realização de melhorias no território, pela necessidade de investimento de políticas públicas e de interlocução com os grupos juvenis, visando à construção de equipamentos públicos e recursos para financiamento de suas atividades.

4.4 “No meu terreiro eu venho trazendo essa sambada”: o coco de umbigada e o ponto de cultura

Conforme indica Bastos (2011), não há na literatura uma definição ou conceito que expresse o significado do termo Sambada de Coco, porém os mestres e brincantes entrevistados em seu trabalho a definiram como “a festa, a reunião, o encontro, o espaço para cantar, dançar, tocar, celebrar, ou seja, Sambada é o espaço para brincar, sambar o Coco.” (BASTOS, 2011, p. 26). Assim, estamos compreendendo que este termo designa um grupo de pessoas que se reúnem para apresentações de coco.

A Sambada de Coco do Guadalupe é uma brincadeira de herança familiar de origens entre o século XVIII e XIX. A família Barbosa, residente em Paratibe, bairro situado no município de Paulista (PE), tinha a prática de realizar uma sambada de coco entre os familiares e a comunidade. Após a morte dos mestres que lideravam a brincadeira, a sambada passou cerca de quarenta anos sem acontecer. Em junho de 1998, Beth de Oxum retomou a luta pela tradição ancestral da sambada junto com o marido, Quinho Caétes. Desse modo, a sambada foi reconstruída com objetivo de promover o pertencimento e consolidar a brincadeira no Guadalupe, bairro situado em Olinda.

Relatos do nosso interlocutor dão conta de que o Coco de Umbigada teve seu início em Paratibe, onde seus familiares viviam. Ele informou que o coco era praticado pelos mais velhos porque envolvia o uso de bebidas alcólicas. Geralmente era dançado por casais e sempre em roda, o que difere do coco que acontece atualmente na comunidade do Guadalupe. Segundo o mesmo, era difícil brincar o coco naquele tempo porque havia forte repressão. Ele retomou suas recordações da infância, dizendo que para “tocar tambor”, era necessário ficar atrás de uma porta e ainda cobrir o instrumento com um pano, para abafar o som (Trecho do Relatório de Observação, 20 nov. 2014).

O extrato chama atenção, mais uma vez, para a íntima relação existente entre o coco e as religiões de matriz africana. Além disso, leva-nos a compreender que os adeptos dessa religião, mesmo sendo perseguidos de forma acentuada, continuavam suas práticas, encontrando maneiras de escapar das rondas policiais e da repressão. Pereira (2002, p. 110) registra o surgimento do “xangô rezado baixo”, uma nova forma litúrgica, onde “a música desaparece, e as cerimônias passam a ser celebradas através de orações sussurradas a altas horas da madrugada”.

Nesse contexto, o autor destaca que “as práticas repressivas e punitivas, acabaram por contribuir para a preservação dessas práticas religiosas. Neste caso, o poder repressivo gerou saber, criou estratégias de luta”. (PEREIRA, 2002, p. 105). Podemos confirmar que a afirmação da autora parte de um olhar mais aprofundado para a história deste coco, já que, mesmo tendo ficado suspenso durante algum tempo e tendo mudado de lugar, continua desenvolvendo atividades visando o fortalecimento da comunidade, sempre apoiado nas práticas religiosas, como reforçado por jovem integrante do grupo:

Ele tem toda origem mesmo de terreiro, de matriz africana e Jurema né, que vem também de matriz indígena [...] Eu acho que a intenção do coco sempre foi reverberar, chegar, fazer e deixar na cabeça da galera. Fazer com que isso antene a galera pra fazer outras coisas. (Zumbi, 18 dez. 2015).

A Sambada de coco do Guadalupe, que é promovida pelo Grupo Cultural Coco de Umbigada, acontece atualmente no primeiro sábado de cada mês, na Rua João de Lima conhecida também como “Beco da Macaíba”. Trata-se do mesmo local onde está localizado o Ilê Axé Oxum Karê ou Terreiro da Umbigada (BASTOS, 2011). A festa, que já se tornou tradicional tem o objetivo de divulgar o coco.

A sambada apresenta elementos que compõem argumentos relacionados à autoestima da comunidade. Tendo em conta que se trata de um local que é (re) conhecido não apenas pelo lado negativo, mas que reelabora as possibilidades de sociabilidade e pertença grupal:

As sambadas de coco são pontos de encontro, bem como alternativas de lazer e cultura para moradores das comunidades periféricas e outras pessoas que apreciam a cultura popular. Acontecem em locais públicos, ruas, praças, becos e/ou nas dependências do terreiro. De um modo geral, não contam com apoio ou financiamento governamental. São atividades que tem caráter festivo, possuem adesão popular e comunitária, onde os grupos locais, amigos e convidados apresentam-se. As apresentações costumam ser de coco, afoxé, jongo, capoeira, poesia, dentre outras expressões da cultura negra. De modo geral, as pessoas que circulam por esses espaços se conhecem, pois, em sua maioria, possuem engajamento artístico, integram movimentos sociais, como o movimento negro ou o *hip hop*, por exemplo, ou residem nas próprias comunidades onde, tradicionalmente, as festas ocorrem (Trecho do relatório de observação, 29 jun. 2014).

Vale salientar que foi no ano de 2004 que o Coco de Umbigada se tornou um Ponto de Cultura. Isso aconteceu através do I Edital Público dos Pontos de Cultura do Programa Cultura Viva, do Ministério da Cultura, criado na gestão do Ministro Gilberto Gil. Este Programa promove a diversidade cultural brasileira através da cultura, da educação e da cidadania. Desse modo, Pontos de Cultura são entidades culturais sem fins lucrativos que desenvolvem ações culturais continuadas nas comunidades locais, representando uma parceria entre o Governo Federal e a sociedade civil e contemplando iniciativas culturais que desenvolvam atividades de arte, cultura, cidadania e economia solidária em suas comunidades (BASTOS, 2011).

Os Pontos de Cultura partem do seguinte diagnóstico: a produção cultural brasileira é concentrada nas mãos do “mecenato” (investimento privado) e o acesso é desigualmente distribuído do ponto de vista regional e social. Periferias de grandes cidades, pequenos municípios e favelas sofrem com a ausência de opções de cultura e lazer, o que aumenta os riscos de desagregação social (CASTRO; AQUINO, 2008). Desse modo,

O programa se propõe a sanar parte desses problemas, apoiando a formação inicial de mediadores (agentes das instituições escolares ou da comunidade), aproximando a cultura dos jovens em situação de exclusão com os “circuitos mais elaborados da cultura e das artes”. Também tenta desenvolver potencialidades profissionais no campo da produção, da circulação e difusão de bens culturais (CASTRO; AQUINO, 2008, p. 88-89).

Nesse contexto, o Ponto de Cultura Coco de Umbigada tem como missão a preservação da memória e a difusão da cultura popular, com ênfase na manifestação do coco e suas vertentes (BASTOS, 2011). Podemos citar, dentre as ações e atividades desenvolvidas neste espaço, as oficinas de inclusão sociocultural, as oficinas de ritmos e percussão, inclusão digital e tecnologia da informação, além do Cine Clube e da rádio comunitária.

Ainda no contexto das intervenções desenvolvidas pelo Ponto de Cultura, destaca-se o Núcleo de Formação de Agentes de Cultura da Juventude Negra (NUFAC), financiado pela Fundação Cultural Palmares/Ministério da Cultura. Esse Núcleo oferece cursos de formação profissional na área da cultura para jovens negros e negras da Região Metropolitana do Recife. Os alunos têm acesso a uma bolsa-auxílio, no valor de R\$120,00 visando sua manutenção e custeio de despesas no período da formação.

Nossa interlocutora expôs que o Ponto de Cultura está atuando através de vários projetos junto ao NUFAC, que acontece em parceria com o Ministério da Cultura, via Fundação Palmares. Nesse processo, os envolvidos participam de formações e cursos profissionalizantes nas áreas de web designer, percussão popular, produção cultural, produção de vídeo e operação de áudio (Trecho do relatório de observação, 16 nov. 2014).

O trecho acima nos mostra que há interlocução com as políticas, como afirma o integrante do Coco de Umbigada: “O Ponto de Cultura em si ele já tem conseguido armas né, políticas públicas pra se valorizar dentro da comunidade” (Zumbi, 18 dez. 2015).

Chama a atenção o fato de existir um programa disponível para jovens a ser acionado pelos Pontos de Cultura, o que reforça a preocupação com o tempo ocioso dos jovens, contudo, suas ações são geridas prioritariamente por adultos, o que pode configurar um conflito geracional, já que as intervenções podem apontar para posicionamentos adultocêntricos.

Além disso, estas intervenções estão fundamentadas na necessidade de atuar em relação a jovens que precisam sair de situações de “risco”. Mesmo sob a égide de oportunizar aos jovens outras atividades, o argumento que dá substância às possíveis intervenções é o risco. Desse modo, o que constitui esse discurso é a matriz que associa o jovem pobre ao crime. Nesse sentido, temos o NUFAC, por exemplo, que direciona suas ações para jovens negros das periferias urbanas, mas peca quando não os insere na participação da formulação de suas diretrizes.

4.5 Demandas materiais e simbólicas

As possibilidades de investimento nestas tradições acionam o campo dos direitos e da cidadania através do fomento a novas habilidades e potenciais criativos que contribuem para que os jovens possam encontrar novas formas de viver, não enquadradas nos roteiros da classe média, mas que não deixam de ser úteis ao mercado de trabalho.

Eu acredito que desde as letras, desde a ideia, a ideia do Ponto de Cultura e não é só ser o Ponto de Cultura, não é só ser o terreiro de candomblé. Independente eles querem trazer toda a sociedade e gerar renda de uma forma diferenciada, né. Que a galera não fique só presa ao mercado, esse mercado fechado que você se trava, ou você é servente de alguém ou você nunca vai subir na vida. E aí eles começam a quebrar isso né, porque querendo ou não boa parte da galera que integra a comunidade do Guadalupe é a juventude negra. E aí você consegue gerar renda pra eles, fazendo com que eles arrumem trabalhos diferentes e que eles possam ser seus próprios donos. (ZUMBI, 18 dez. 2015).

É possível identificar, no trecho de fala acima, que há a perspectiva de profissionalização, o que pode se configurar como fator importante para acesso à renda. Embora não por vias formais, ou até isso seja possível, apesar da porta de entrada ser a cultura, ou no caso do Ponto de Cultura do Coco de Umbigada a preocupação com aprendizagens também vinculadas a tecnologia, em regra a inserção nesse mercado de trabalho é instável.

Nesse sentido, muitos dos jovens que participam de grupos de coco conseguem obter renda a partir de atividades que aprenderam e/ou desenvolvem no contexto do próprio coco,

destacando-se os trabalhos com produção cultural e facilitação de oficinas de percussão, dança afro, cultura e estética negra. Embora tenhamos entrevistado apenas dois sujeitos, percebemos que se trata de uma tendência do que ocorre com jovens inseridos em grupos de coco.

A gravação de CDs e vídeos e a criação de novos grupos para apresentações em eventos financiados também se configura como uma possibilidade para potencialização da renda. Nessa perspectiva, é possível identificar que o coco não constitui apenas um espaço de lazer e entretenimento, mas também se apresenta enquanto uma estratégia para modificar a vida das pessoas.

Conforme nosso interlocutor, adolescentes de 16 anos se interessam em aprender a tocar instrumentos por uma questão de diversão, contudo, a partir daí passam a identificar quem vai tocar e onde (outros grupos que já atuam na cena cultural), a fim de se inserirem nas atividades e obter renda através desse trabalho. Nesse sentido, montam seus próprios grupos e começam a fazer experimentos culturais. Encontrando, além de uma atividade de lazer, a possibilidade de obtenção de renda. Desse modo, aponta a música como possibilidade de “ganha pão e força produtiva”. Embora a motivação principal ainda seja o “ganha pão”, considerando o contexto no qual essa juventude está inserida (Trecho do relatório de observação, 31 out. 2014).

Isso nos mostra que há o desenvolvimento de potencialidades profissionais, principalmente no campo da produção e da circulação de bens culturais. Porém, o fato destes jovens estarem desenvolvendo atividades ligadas à prática do coco de forma remunerada não garante sua sobrevivência, visto que as atividades voltadas para a produção cultural nem sempre proporcionam retorno financeiro permanente, pois são ações que muitas vezes possuem recursos limitados e tempo determinado, o que demonstra que há instabilidade financeira.

Por outro lado, mesmo que inseridos precariamente ou informalmente, há o reposicionamento destes jovens no mercado: eles não dependem de um trabalho formal, mas mesmo assim possuem retorno financeiro. “Os trabalhos que você fazia de graça agora tá fazendo, sendo pago pra fazer isso e vai passar pra galera. E automaticamente já tá gerando outras coisas, já começa a ser visto né e bem visto”. Assim, o interlocutor destaca a possibilidade de alcance de visibilidade e reconhecimento do trabalho.

Além disso, a vivência em grupos de coco possibilita a esses jovens o engajamento em práticas tradicionais, o que, do ponto de vista simbólico, contribui para o campo da auto afirmação enquanto jovem, pobre e negro, proporcionando um novo reposicionamento, agora no campo político. Neste ponto, identificamos a existência da contradição discursiva, uma vez que o reposicionamento dos jovens tem a ver com a construção de “novos” saberes sobre si ou a ressignificação política de seu lugar no mundo, a construção de uma positivação do ser jovem, negro e pobre.

Nesse sentido, há a possibilidade desse jovem se afirmar no mundo, a partir da compreensão das relações sociais, utilizando-se, para isso, de oficinas educativas e do intercâmbio entre os grupos, o que gera espaço possível para reflexões sobre a forma desigual como são tratados na sociedade. Essas possibilidades envolvem vivências concretas e, ao mesmo tempo, mobilizam ações coletivas e valores a partir de ações culturais. Tais ações podem beneficiar o conjunto desses jovens, já que através do desenvolvimento de suas atividades podem refletir sobre e elaborar estratégias no âmbito das modificações no conjunto das relações sociais, diante da crescente desigualdade social e racial.

Os aspectos aqui apontados no discurso do coco apresentam uma função simbólica que visa desconstruir o discurso socialmente construído de jovem-marginal, que, para não seguir por esse caminho, precisaria estar inserido no mercado formal de trabalho. A construção de um discurso que tenta politizar suas formas de viver contribui para a produção de habilidades e potencialidades que os ajudar a entender o lugar que ocupam na sociedade e como podem se posicionar enquanto produtores culturais e jovens multiplicadores das tradições da cultura popular.

Do ponto de vista de como esses jovens multiplicam essas informações e de como fazem para que os cocos sejam atrativos, atuais e que não “morram” como tradição, percebemos que há a utilização das tecnologias como uma possível ponte entre o saber popular tradicional e o saber da juventude. Esse fato indica que o coco pode estar sintonizado com a contemporaneidade.

Assim, a possibilidade de construção de estratégias de superação das discriminações e preconceitos étnico, social e cultural, bem como a busca de atualizar suas tradições, podem ser realizadas através da utilização de novas tecnologias. Nesse sentido, o uso das tecnologias pelos jovens do coco demonstra esforço em dialogar com as novas gerações, revelando que a tradição não é algo cristalizado e fixo, podendo manter-se em deslocamento.

4.6 Os usos das tecnologias pelos jovens do coco

Apesar das atividades empreendidas pelo Ponto de Cultura estarem baseadas em elementos da cultura popular, foi possível perceber que outros elementos, como o da educação e o da tecnologia, estão presentes e se apresentam como eixos estratégicos nesse espaço. Estratégicos no sentido, tanto de atrair o público alvo das ações para participar do projeto, como em relação à possibilidade da geração de renda. Além disso, pode se configurar como uma proposta de divulgação da cultura do coco.

Hoje (a atividade que mais atrai a comunidade) tá sendo comunicação. O curso de comunicação em todas as partes, comunicação visual, enquanto web designer, desenho gráfico. Que aí é o que tá trazendo a comunidade, porque hoje a comunidade tá com uma gana muito grande de, por áudio visual. Por cinema, por coisas que tá vendo que o mercado tá pedindo isso. Existe também o curso de percussão né. Mas hoje eles chegaram numa etapa que a comunicação tá mais forte até do que o coco, o coco existe, é forte mas a galera tá vindo atrás mais da comunicação, porque eles estão conseguindo trabalhar com comunicação, que também gera o coco. Tipo, você faz a rádio e a rádio é aberta e os cocos tocam para o mundo, tipo todo mundo vai ouvir. (Zumbi, 18 dez. 2015).

Desse modo, os Pontos de Cultura apresentam estratégias articuladas ligadas à valorização do experimentalismo da juventude, além de estarem voltado para o fortalecimento da criatividade. Tal iniciativa integra parte das demandas por reconhecimento e experimentação, contribuindo para a valorização de culturas não consagradas, isto é, não legitimadas institucionalmente ou nos mercados culturais. Ao mesmo tempo, são consideradas as necessidades de formação profissional para que a inserção laboral do jovem também resulte de uma adequação entre identidade e capacidade. A valorização do experimentalismo faz com que outra demanda se pronuncie, qual seja, o acesso irrestrito às tecnologias de informação e comunicação, em particular a internet (CASTRO; AQUINO, 2008).

Também é possível dizer que estas políticas podem mudar o significado das práticas de audiovisual, uso de computadores, multimídia etc., na medida em que podem ser associadas a tecnologias de produção artística e não apenas ao consumo de informações. Ao mesmo tempo, o estabelecimento da cultura como instrumento de promoção de liberdades básicas deve estimular o associativismo político e a multiplicação de espaços públicos de reconhecimento social e de construção da auto-estima. (CASTRO; AQUINO, 2008, p. 92).

Os dados empíricos nos mostram que dois dos grupos estudados (Bongar e Grupo Cultural Coco de Umbigada) acionam instrumentos relacionados à tecnologia. O Bongar possui duas páginas no *facebook* que são utilizadas na perspectiva de divulgação de informações que consideram relevantes, destacando-se os convites para eventos que estão promovendo ou que irão participar, solicitando que o público prestigie suas apresentações públicas, além de abordar suas especificidades culturais e até mesmo vocalizar insatisfações.

Além do *facebook*, existe um site (<http://www.xamba.com.br/index.html>) do Terreiro da Xambá, que apresenta informações sobre a história do próprio terreiro, do Memorial Severina Paraíso e do Bongar. O site dispõe também de acervo de fotos e agenda das atividades e comemorações da Nação, constando inclusive o calendário dos toques¹⁷.

¹⁷ Festas públicas para os orixás onde estão presentes elementos como a dança e a música (GUERRA, 2013).

Já o grupo de coco que acontece em Guadalupe tem um blog intitulado “Coco de Umbigada – Sambada de Coco do Guadalupe” (<https://sambadadecoco.wordpress.com/>). Este espaço conta com uma série de informações, como vídeos, fotos, convites para evento, divulgação dos projetos e publicações.

Chamou nossa atenção o desenvolvimento de jogo educativo intitulado “Contos de Ifá - uma aventura afro brasileira¹⁸”, desenvolvido junto à jovens do Ponto de Cultura Coco de Umbigada, no contexto dos cursos do NUFAC.

Nossa interlocutora contextualizou que “Contos de Ifá” é um jogo que faz referência à cultura afro brasileira, num contexto de valorização do povo de terreiro, já que conta a história dos orixás, em diálogo com a tecnologia. Ela disse que tem pessoas que se surpreendem, por acharem que pessoas de terreiro não são capazes de trabalhar na perspectiva das tecnologias. Contudo, acredita que é muito possível aliar as tecnologias às questões afro e religiosas e, para isso o próximo passo será a criação de aplicativos de celular que coloquem em evidência a cultura negra. De modo que jovens negros sintam-se contemplados, considerando que sua realidade estará sendo disseminada e que será possível que se reconheçam nestes “espaços”. De acordo com a mesma, as casas de santo e pontos de cultura não devem se restringir ao trabalho com a percussão, porém apresentar ao seu público, linguagens distintas pelas quais ele se interesse (Trecho do relatório de observação, 16 nov. 2014).

Este recurso apresenta um formato diferente para aproximar as pessoas da temática afro brasileira, tendo em vista que permite o acesso a este universo através de um jogo. Nesse sentido, é possível depreender que os jovens dos cocos estão elaborando atividades ligadas à tecnologia, com o objetivo de difundir suas tradições através de outros meios, não somente pela tradição oral e/ou pelas letras das músicas.

As ações empreendidas, como a elaboração de blogs e jogos, têm o sentido de chamar as novas gerações para refletir sobre sua condição de jovem e negro, apontando caminhos e elementos para a renovação das tradições, o que apresenta possibilidades para que estas informações circulem também por meio das mídias sociais, não ficando restritas ao campo da oralidade. Essas tecnologias incorporam a linguagem dos próprios jovens como estratégias que interessam e mobilizam esses sujeitos sociais. Nesse sentido, compreendemos que o uso das tecnologias é estratégico no chamamento não só para renovação, mas também para preservação das práticas tradicionais.

¹⁸ Este jogo está disponível online através do seguinte site: <http://www.contosdeifa.com/>

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

“A gente é um povo que não separa festa de militância”, foi o que proferiu uma interlocutora na ocasião do trabalho de campo. Esse fragmento de fala revela algumas dimensões que cerca o “universo” do coco. A princípio, ela chama a atenção para a temática da festa e, nesse sentido, a partir da descrição das duas comunidades, é possível identificar que a festa se destaca enquanto ponto em comum e traço forte. Nas duas comunidades há a realização de festas, na perspectiva de reunir, agregar, divertir-se, ao mesmo tempo em que são vivenciados e difundidos costumes e conteúdos que se referem às identidades dos próprios cocos, como relata o interlocutor do Coco de Umbigada:

E aí a sambada, ela vem pra resgatar toda a cultura, trazer a galera pra comunidade e lembrar o que é da comunidade pra comunidade de verdade[...] É espaço de lazer, é espaço de política social. A ideia é de fazer a festa, mas a festa tem um cunho social. Não é a festa da carne que quando acaba você sai sem nada, você entra de uma forma e sai sempre de outra, a partir das letras, a partir de como é feito.(Zumbi, 18 dez. 2015).

Estes elementos nos dão pistas para pensarmos como o coco pode se constituir enquanto um espaço de sociabilidade, pertencimento e de afirmação e reconhecimento de uma identidade coletiva. Vimos também que nestes espaços é possível identificar a disponibilidade para interação, tentando cultivar um espaço propício para se tentar desconstruir o que comumente é utilizado para ilustrar as comunidades periféricas, como vemos no relato: “A sambada de coco consegue botar a galera pra se divertir dentro de uma festa [...] Não mate a juventude negra, que faz uma outra ideia sobre festa” (Zumbi, 18 dez. 2015).

Desse modo, a possibilidade da festa e do “algo mais”, que se realizaria por meio das trocas, possibilita que haja nestes espaços a circulação de informações e significados, o que evidencia o desenvolvimento de potencial para construção de espaços públicos de convívio, troca e reconhecimento mútuo, conformando situações de convívio social e político.

Está presente ainda no cenário dos cocos a questão da religiosidade, assentada nas religiões de matriz afro brasileira. Assim, fica evidente que essas influências religiosas perpassam a produção cultural dos grupos que, como pudemos identificar, está presente desde a estética marcadamente negra que compõe o visual dos jovens coquistas¹⁹, até as letras das

¹⁹ Expressão que se refere aos integrantes de grupos de coco.

músicas e dos instrumentos utilizados, o que reafirma e demarca a influência da religião. Nesse sentido, concordamos com Ayala (2000) quando identifica os cocos como “alegria e devoção”.

Destacamos que foram identificadas pelo menos três dimensões do coco: a primeira diz respeito à festa, a segunda se refere à política e a terceira que está conectada à fé ou devoção, já que também se apresenta também como expressão da religiosidade.

Neste percurso, evidenciamos que o coco apresenta em seu discurso uma função simbólica voltada para a desconstrução do discurso socialmente estabelecido de jovem-marginal, visando politizar as formas de viver de seus integrantes, o que aponta para possibilidades de resistência. Assim, o que constitui o coco não é apenas a dimensão do lazer, mas visa politizar as formas do viver desses sujeitos, colaborando para a construção de potencialidades que contribui para o seu reposicionamento na sociedade.

Esse aspecto está articulado tanto às dimensões materiais com a dimensão simbólica. Material por apontar para processos de inserção no mercado de trabalho, o que indica possibilidades quanto à geração de renda destes jovens, a partir do desenvolvimento de habilidades e potencialidades, que são funcionais ao mercado de trabalho, permitindo seu acesso a ele, ainda que de forma precária. Vale salientar que a obtenção da renda se dá, prioritariamente, a partir dos trabalhos com produção cultural, como, por exemplo, a partir da criação de novos grupos, gravação de CDs, facilitação de oficinas e organização de eventos.

No que diz respeito à dimensão simbólica, permite estratégias de superação de discriminações e preconceitos, através da afirmação da identidade, o que mobiliza ações coletivas.

Destacamos ainda que a juventude se apresenta de forma múltipla, tanto pelos problemas que vivencia como pelas suas potencialidades. Com base nessas potencialidades, através da elaboração de novas possibilidades, evidenciamos os (as) jovens interlocutores deste trabalho. Desse modo, buscamos, no caminho percorrido, enfatizar suas capacidades ao invés de acomodá-los(as) no lugar de vítima ou da qualificação negativada que tanto os(as) desqualifica, associando-os(as) às situações de violência e discriminação.

Contudo, ficou evidente que, embora haja uma compreensão dos jovens como sujeitos de direitos, tanto por parte dos adultos, como dos próprios jovens, a ideia de juventude ainda está relacionada a noções como problema e perigo. Essa concepção desqualificada também é visível nas falas dos(as) próprios(as) jovens envolvidos(as) na pesquisa, o que demonstra uma contradição, que pode ser reproduzida no interior dos próprios grupos. Assim, mesmo por parte dos integrantes dos grupos, os cocos são vistos como possibilidade para minimizar possíveis situações de risco.

Aqui, do ponto de vista da Análise Crítica do Discurso, identificamos um traço da contradição: esses elementos nos mostram que o discurso do coco revela possibilidades de insurgência, contudo, também há reprodução do senso comum, que acaba por legitimar ideias que os próprios grupos tentam desconstruir.

Vimos também que o uso das tecnologias se faz presente no cenário dos cocos, sendo uma espécie de ponte entre o saber popular tradicional e o saber da juventude. Utilizadas como mecanismo de divulgação da tradição do coco, as ferramentas tecnológicas também se configuram como meio de tornar os cocos atrativos às novas gerações. Esse último aspecto indica que o coco pode estar sintonizado com a contemporaneidade e que a tradição não é algo cristalizado e fixo, podendo manter-se em deslocamento.

REFERÊNCIAS

- ABRAMO, Helena. *Juventude: uma agenda nova no debate das políticas*. 2007. Disponível em: <<https://feppj.files.wordpress.com/2007/12/helena.pdf>>. Acesso em: 26 maio 2014.
- ALBUQUERQUE, Juliene Tenório de. *A racionalidade de um discurso: jovem como agente estratégico de desenvolvimento*. Tese (Doutorado em Serviço Social) - Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2014.
- ALMEIDA, Elmir de. Os estudos sobre grupos juvenis: presenças e ausências. In: SPOSITO, Marília Pontes. (Coord.) *O Estado da Arte sobre juventude na pós-graduação brasileira: Educação, Ciências Sociais e Serviço Social (1999-2006)*, v. 2. Belo Horizonte, MG: Argvmentvm, 2009.
- ALVES, A. *O Rap é uma guerra e eu sou o gladiador: um estudo etnográfico sobre as práticas sociais dos jovens hoppers e suas representações sobre a violência e a criminalidade*. 2009. Tese (Doutorado em Antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Caruaru, 2009.
- ALVIM, R. Olhares sobre a juventude. In: NOVARES, R. R.; HENRIQUE, R. (Orgs.). *Juventude, Cultura e Cidadania. Comunicações do ISER*, Rio de Janeiro, a. 21, Edição especial, 2002.
- AMARAL, Rita de Cássia. O tempo de festa é sempre. *Travessia - Revista do Migrante*, São Paulo, n. 15, jan./abr. 1993.
- AYALA, Maria Ignez Novais. *Cocos: alegria e devoção*. Rio Grande do Norte: UFRN, 2000.
- BASTIDE, Roger. *Sociologia do folclore brasileiro*. São Paulo: Anhambi, 1959.
- BASTOS, Daniela. *Coco de Umbigada: cultura popular como ferramenta de transformação social*. Recife: Editora Daniela Bastos dos Santos, 2011.
- BAQUERO, Marcello (Org.). *Democracia, Juventude e Capital Social no Brasil*. Porto Alegre: UFRGS Editora, 2004.
- _____. Políticas públicas por identidades e de ações afirmativas: acessando gênero e raça, na classe, focalizando juventude. In: NOVAES, Regina; VANUCCHI, Paulo (Org.) *Juventude e Sociedade: Trabalho, educação, cultura e participação*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004.
- BEHRING, Elaine Rossetti. *Brasil em Contra-Reforma: desestruturação do Estado e perda de direitos*. São Paulo: Cortez, 2003.
- BEHRING, Elaine Rossetti; BOSCHETTI, Ivanete. *Política social: fundamentos e história*. 5. Ed. São Paulo: Cortez, 2008.
- BENJAMIN, Roberto. *Cultura Pernambucana*. João Pessoa: Ed. Grafset, 2011.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. São Paulo: Global, 2012.

CASTRO, Jorge Abrahão de; AQUINO, Luseni. (Orgs.). *Juventude e políticas sociais no Brasil*. Texto para discussão n. 1335. Brasília: IPEA, 2008. Disponível em: <http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/TDs/td_1335.pdf>. Acesso em: 17 out. 2012.

CASTRO, M. G. Políticas públicas por identidades e ações afirmativas: acessando gênero e raça, na classe, focalizando juventudes. In: NOVAES, R.; VANNUCHI, P. (Orgs.). *Juventude e sociedade*. Trabalho, educação, cultura e participação. São Paulo: Instituto Cidadania e Editora Fundação Perseu Abramo, 2003.

CHAUÍ, Marilena. *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Editora Perseu Abramo, 2007.

COSTA, Mônica Rodrigues; MENEZES, Jaileila de Araújo. “Festa estranha com gente esquisita”: desafios e possibilidades para a participação juvenil. In: MAYORGA, Claudia; CASTRO, Lúcia Rabello de; PRADO, Marco Aurélio Máximo. (Orgs.). *Juventude e a experiência da política no contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2012.

COSTA, Valéria Gomes. *É do dendê*. Histórias e memórias urbanas da Nação Xambá no Recife (1950-1992). Annablume: São Paulo, 2009.

CUNHA, Patrícia R. C. da. *A participação do Banco Mundial na formação cidadã dos jovens cearenses*. 2005. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) - UFRGS, Porto Alegre, 2005.

DAGNINO, Evelina. Os movimentos sociais e a emergência de uma nova cidadania. In: _____. (Org.). *Os anos 90: política e sociedade no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

D’ANDREA, Tiarajú Pablo. *A formação dos sujeitos periféricos: cultura e política na periferia de São Paulo*. 2013. Tese (Doutorado em Sociologia) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

DAYRELL, Juarez. O rap e o funk na socialização da juventude. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v. 28, n. 1, p. 117-136, jan./jun. 2002.

DENZIN, N.; LINCOLN, Y. Introdução. A disciplina e a prática da pesquisa qualitativa. In: _____. (Orgs.). *O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens*. Porto Alegre: Artmed, 2006.

ESCOREL, S. *Vidas ao Léu: trajetórias de exclusão social*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2006.

FERRO, L. O graffiti mediador. Reflexões sobre as metamorfoses da prática em três cidades. In: VELHO, Gilberto. DUARTE, L.F.D. (Org.). *Juventude Contemporânea*. Culturas, gostos e carreiras. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2010.

GARCIA, Aldir Valdemar; TUMOLO, Paulo Sergio. *Pobreza: reflexões acerca do fenômeno*. *Revista ABET*, v. 8, n. 1, 2009.

GUERRA, Lúcia Helena Barbosa. *Xangô Rezado baixo*. Xambá tocando alto: A reprodução da tradição religiosa através da música. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2013.

GUERRA, Yolanda. O Serviço Social frente à crise contemporânea: demandas e perspectivas. *Revista Ágora: Políticas Públicas e Serviço Social*, a. 2, n. 3, dez. 2005. Disponível em: <<http://www.assistentesocial.com.br>> Acesso em: 4 set. 2013.

GOHN, Maria da Glória. *O protagonismo da sociedade civil: movimentos sociais, ONGs e redes solidárias*. 2. Ed. São Paulo: Cortez, 2008.

_____. *Teorias dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos*. São Paulo: Loyola, 1997.

GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

IAMAMOTO, Marilda; CARVALHO R. *Relações sociais e Serviço Social no Brasil*. Esboço de uma interpretação histórico-metodológica. 25. ed. São Paulo: Cortez, CELATS, 2008.

IANNI, Octávio. *Pensamento social no Brasil*. Bauru: EDUSC, 2004.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA. *Retrato das desigualdades de gênero e raça*. 4. ed. Brasília, 2011. Disponível em: <http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/livros/livros/livro_retradodesigualdade_e_d4.pdf>. Acesso em: 18 set. 2015.

IVO, Anete Brito Leal; SCHERER-WARREN, Ilse. Pobreza, dádiva e cidadania. *Caderno CRH*, Salvador, v. 17, n. 40, p.9-14, jan./abr. 2004.

MARQUES, Eduardo. *Redes sociais, segregação e pobreza*. São Paulo: Editora UNESP; Centro de Estudos da Metrópole, 2010.

MARSHALL, T. H. *Cidadania, Classe Social e Status*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

MAYORGA, Cláudia; PINTO, Geíse Pinheiro. Juventudes: a pluralização da experiência ou a invisibilidade das relações de poder. In: MENEZES, Jaileila de Araújo; COSTA, Mônica Rodrigues; SANTOS, Tatiana Cristina dos (Orgs.). *Territórios interculturais de juventude*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2013.

MELUCCI, Alberto. Um objetivo para os movimentos sociais? *Lua Nova*, São Paulo, n. 17, jun. 1989.

MORAIS, Danilo de Souza. Movimento de juventude negra e construção democrática no Brasil. In: MENEZES, Jaileila de Araújo; COSTA, Mônica Rodrigues; ARAÚJO, Tatiana Cristina dos Santos de. (Orgs.). *Territórios interculturais de juventude*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2013.

MOTA, Ana Elizabete. *O Mito da Assistência Social: ensaios sobre Estado, política e sociedade*. São Paulo: Ed. Cortez, 2009.

MUNANGA, Kabengele; GOMES, Nilma Lino. *O negro no Brasil de hoje*. São Paulo: Global, 2006.

NAZZARI, R. K. *Juventude brasileira: capital social, cultura e socialização política*. Cascavel: EDUNIOESTE, 2006.

NOGUEIRA, Conceição. *Análise do Discurso: Métodos e Técnicas de avaliação: novos contributos para a prática e investigação*. Braga: CEEP, 2001.

NOVAES, Regina. *Juventude e sociedade: trabalho, educação, cultura e participação*. São Paulo: Instituto Cidadania e Editora Fundação Perseu Abramo, 2003.

OLIVEIRA, Mariana Lins de. *Política nacional de juventude: governo de condutas e gestão de riscos*. 2012. Disponível em: <http://www.anpae.org.br/seminario/ANPAE2012/1comunicacao/Eixo01_19/Mariana%20Lins%20de%20Oliveira_int_GT1%20.pdf>. Acesso em

PAIS, José Machado. *Culturas Juvenis*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1993.

PEREIRA, Potyara. A. P. Políticas de satisfação de necessidades no contexto brasileiro. In: _____. *Necessidades humanas: subsídios à crítica dos mínimos sociais*. 3 ed. São Paulo: Cortez, 2006.

PEREIRA, Zuleica Dantas. Os Afro-umbandistas e a resistência na ditadura do estado novo. *Saeculum – Revista de História*, n. 8/9, dez. 2002.

PERNAMBUCO. Governo do Estado de. *Espetáculos Populares de Pernambuco*. Recife: CEPE, 1998.

RANCI, C. Relações difíceis. A interação entre pesquisadores e atores sociais. In: MELUCCI, A. *Por uma sociologia reflexiva*. Pesquisa qualitativa e cultura. Petrópolis: Ed. Vozes, 2005.

RODRIGUES, Cibele Maria Lima. Movimentos sociais (no Brasil): conceitos e práticas. *SINAIS – Revista Eletrônica - Ciências Sociais*, Vitória, n. 09, v.1, p.144-166, jun. 2011.

ROSA SOBRINHO, Paulo Fernandes. *Sentidos e Sonoridades Múltiplos na Música do Coco do Recife e Região Metropolitana*. 2005. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – CFCH, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006.

SALES, Mione Apolinario. *(In)visibilidade perversa: adolescentes infratores como metáfora da violência*. São Paulo: Cortez, 2007.

SARTOR, Carla Daniel. *As políticas públicas culturais e a perspectiva da transformação: a experiência coletiva nos Pontos de Cultura*. Tese (Doutorado em Serviço Social) - PUC-Rio, Rio de Janeiro, 2011.

SATO, Leni; SOUZA, Marilene, Proença Rebello de. Contribuindo para desvelar a complexidade do cotidiano através da pesquisa etnográfica em psicologia. *Psicologia USP*, São Paulo, v. 12, n. 2, p. 29-47, 2001.

SCHERER, Giovane Antonio. *Serviço Social e Arte: juventudes e direitos humanos em cena*. São Paulo: Cortez, 2013.

SCHERER-WARREN, Ilse. A problemática da pobreza na construção de um movimento cidadão. *Revista Política & Sociedade*, n. 3, p. 71-93, out. 2003.

_____. *Cidadania sem fronteiras: ações coletivas na era da globalização*. São Paulo: Hucitec, 1999.

_____. Redes de movimentos sociais na América Latina – Caminhos para uma política emancipatória? *Caderno CRH*, Salvador, v.21, n. 54, p.505-517, set./dez. 2008.

SILVA, Vini Rabassada. Artigo O significado da cidadania no Serviço Social. *Revista Sociedade em Debate*, Pelotas, v. 5, n. 2, p. 59-80, ago. 1999.

SIMÕES, Carlos. *Curso de Direito do Serviço Social*. São Paulo: Cortez, 2009.

SPINK, P. M. J. A ética na pesquisa social: da perspectiva prescritiva à interanimação dialógica. *Revista semestral da Faculdade de Psicologia da PUCRS*, Rio Grande do Sul, 1999.

TELLES, Vera da Silva. Pobreza e cidadania. *Caderno CRH*, Salvador, v. 6, n.19, 1993.

_____. Sociedade civil e a construção de espaços públicos. In: DAGNINO, Evelina (Org.). *Os anos 90: política e sociedade no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

TESSER, Paula. Manguê Beat: hùmus cultural e social. *Logos 26: comunicação e conflitos urbanos*, a. 14, sem. 1, 2007.

URIARTE, Urpi Montoya. Podemos todos ser etnógrafos? Etnografia e narrativas etnográficas urbanas. 2012. Disponível em: <http://www.redobra.ufba.br/wp-content/uploads/Redobra_10_22.pdf>. Acesso em: 15 jan. 2015.

VIEIRA, Ana Cristina de Souza. Redução da pobreza e da desigualdade de renda no nordeste: subsídios para aprofundar a discussão. In: NASCIMENTO, Maria Antônia Cardoso. *O avesso dos direitos: Amazônia e Nordeste em questão*. Recife: Ed. Universitária UFPE, 2012.

VIEIRA, E. A. *Democracia e Política Social*. São Paulo: Cortez, 1992.

WASELFISZ, Julio Jacobo. *Homicídios e juventude no Brasil*. Mapa da violência. Brasília, DF: Secretaria-Geral da Presidência da República/ Secretaria Nacional de Juventude, 2013.

WELLER, Wivian. A invisibilidade feminina nas (sub) culturas juvenis. In: COSTA, M. R.; SILVA, E, M. (Org.). *Sociabilidade juvenil e cultura urbana*. São Paulo: Editora PUCSP, 2006.

_____. A presença feminina nas (sub) culturas juvenis: a arte de se tornar visível. *Estudos Feministas*, Florianópolis, n. 13, v. 1, p. 107-126, jan./abr. 2005.

YAZBEK, Maria Carmelita. *Classes subalternas e assistência social*. 7. Ed. São Paulo: Cortez, 2009.

YAZBEK, Maria Carmelita. Pobreza no Brasil contemporâneo e formas de seu enfrentamento. *Serv. Soc. Soc.*, São Paulo, n. 110, p. 288-322, abr./jun. 2012.

APÊNDICE A - ROTEIRO DE OBSERVAÇÃO

O que queremos com a observação:

Nossa meta com as observações será a de descrever e compreender a ação político-cultural coletiva na periferia da cidade de Recife e Olinda no que colabora construção de políticas alternativas às condições de vida da comunidade e dos sujeitos.

- As especificidades da ação político-cultural na comunidade de Guadalupe e Xambá;

- As questões da participação da comunidade:

√ a articulação entre o coco e a comunidade;

√ mudanças que este elemento cultural opera no local.

- Os diferentes marcadores sócio-culturais que dão sentido a essas categorias (classe, raça-etnia, orientação religiosa, escolaridade, estado civil etc);

- Implicações na vida da coletividade e dos sujeitos, mulheres e homens membros da comunidade; mudanças nos seus projetos de vida; redes de apoio;

- Posicionamentos e práticas associadas à produção cultural (inovações, alternativas de vida, recursos, estética).

Ao final das observações, deveremos ter dados suficientes para que sejamos capazes de realizar um conjunto de discussões interpretativas:

√ Quais os principais **roteiros de produção (do coco)**, concebidos como categoria sociocultural que orienta a produção cultural na comunidade. Em outras palavras: O que e como ocorrem as práticas do coco em determinado contexto (local, tema, espaço – eventos sistemáticos, horário, duração etc).

Instruções e dicas importantes:

1. Observar

a. Em certo sentido, a observação funciona como uma “entrevista” não diretiva aos membros da comunidade. Assim, na observação buscamos registrar como a prática do coco é performada no “aqui e agora”.

2. Como iniciar

- a. O observador deve iniciar freqüentando as sambadas de coco, os eventos que reúnem os coquistas, os espaços da comunidade, serviços e equipamentos das comunidades, observando todos os eventos possíveis.
- b. Para as pessoas contatadas, é importante falar um pouco sobre a pesquisa.
- c. Tentar, se for possível, acompanhar e observar em diferentes situações (comunidade, sambada de coco, espaços públicos, outros eventos).

3. Implicações do observador

Lembrar que o observador é “mais um em interação”. O modo como interage marca os dados. Assim, na descrição, seu lugar (como entra e o lugar que lhe é dado pelos “nativos/as”) deve ser considerado.

4. O registro

- a. As anotações (durante ou logo após a observação) devem subsidiar o preenchimento do protocolo de observação. Este deve ser preenchido tão logo seja possível. A cada ida a campo deve preencher um protocolo de observação, segundo este modelo.
- b. Uma cópia deve ficar na pasta eletrônica do bolsista, uma cópia deve ser enviada por e-mail para a orientadora e uma cópia deve ser impressa e ficar na pasta de observações/contextos de arquivo convencional.
- c. As anotações devem ser realizadas como se fossemos necessitar do máximo de informações para montar um roteiro de filme:

→ cenário

→ cenas

→ personagens

→ roteiros (interpretação sobre como as categorias sociais marcam as interações)

5. A teoria

A observação é marcada pela subjetividade do pesquisador, e também pelo seu aporte teórico metodológico. No nosso caso, é importante ter em mente mais algumas construções teóricas que orientam a construção dos dados.

Assim no correr das idas a campo o pesquisador deverá buscar perceber as categorias, de política, cultura, mudança social, de emancipação. Tomaremos como base o referencial teórico proposto. Hipoteticamente, podemos esperar que:

- a. O sistema emancipatório se expresse em termos das práticas de autonomia, na produção cultural, nas relações sociais.
- b. O sistema da política se expresse na capacidade ou não de construir estratégias coletivas, seja para fortalecer a autonomia dos membros da comunidade (homens e mulheres), seja para fortalecer as comunidades em que vivem. Como participam coletivamente da vida social.
- c. O sistema cultural se expresse em termos dos valores, princípios ético-políticos, conjunto de códigos e símbolos que contribuem para construir a identidade do grupo e sua tradição e também quais aspectos da cultura mais geral hibridizam com a cultura da comunidade.

Neste sentido, a pesquisadora deve procurar recuperar nas conversas (e na medida do possível estimular) aspectos do âmbito dos três sistemas anteriormente citados. Atentar que, num mesmo evento, aspectos dos sistemas podem estar presentes.

6. Categorias sociais, hierarquias e poder

Também é importante buscar identificar, a partir das conversas e observações:

- a) como se configuram as relações hierárquicas de idade, raça etc e seu intercruzamento com as hierarquias de gênero;
- b) perceber as implicações do viés de gênero, raça, etc. na formação de redes e grupos.

APÊNDICE B - QUESTIONÁRIO E ROTEIRO DA ENTREVISTA

DADOS DA ENTREVISTADORA
Nome:
Local:
Data/Dia:
Horário:
Tempo de entrevista:

DADOS DO/A ENTREVISTADO/A
Nome:
Idade:
Bairro/Comunidade onde mora:
Religião:
Escolaridade:
Renda familiar:
Menos de 1 salário mínimo () 1 a 3 salários mínimos ()
3 a 5 salários mínimos () 5 a 7 salários mínimos () 7 a 10 salários mínimos
Participa de algum movimento social? Se sim, qual?
Integra algum outro grupo? (Exemplo: associação de moradores, skate, dança)? Se sim, qual?

RELATO DA ENTREVISTA/OBSERVAÇÕES IMPORTANTES

ROTEIRO DA ENTREVISTA

(Se refere aos integrantes dos grupos de coco)

- a) Como você conheceu o coco?
- b) O que caracteriza o coco?
- c) De que trata o coco? (Da vida de vocês, das experiências, da comunidade, fala sobre o terreiro).
- d) Quais as origens desse coco, de onde ele vem?
- e) Desde quando esse coco existe e como atrai as novas gerações?

- f) Qual a relação do coco com a religiosidade? Como isso se expressa?
- g) Em termos de aprendizagem o que é que o coco te proporciona?
- h) Que outras atividades você passou a ter acesso após inserção no coco? (Exemplo: inserção em curso técnico/profissionalizante, acesso à universidade)
- i) Você percebe alguma mudança na sua vida (ou na forma como é visto), após a entrada no coco? (De que modo o coco impacta em suas vidas? Há mudanças/melhorias materiais – sócio econômicas - e simbólicas – formas como são observados, circulação/abordagem da polícia, etc.)?
- j) Qual a relação do coco com a comunidade?
- k) O que mais atrai a comunidade em termos das atividades desenvolvidas?
- l) Você acha que a conexão com a comunidade altera em alguma coisa a vida das pessoas? O que é que elas apreendem, o que é que elas podem levar pra casa daquilo que elas viveram ali naquele momento?
- m) Como percebem/recebem as políticas destinadas à cultura?

APÊNDICE C - QUADRO 1- ATIVIDADES ACOMPANHADAS NO CAMPO

Quadro 1- Atividades acompanhadas no campo

EVENTO	LOCAL	DATA
Sambada de coco de Guadalupe	Rua João de Lima (Beco da Macaíba) – Guadalupe, Olinda	- 05/04/2014 - 03/05/2014
Som na Rural	Rua Severina Paraíso, Portão do Gelo/São Benedito– Olinda	- 25/05/2014
Coco de Mãe Bui	Rua Severina Paraíso, Portão do Gelo/São Benedito– Olinda	- 29/06/2014
Show do Bongar	Pátio de São Pedro - Recife	- 31/10/2014
Festival Coco de Roda Olinda Zumbi	- Ponto de Cultura Coco de Umbigada; - Biblioteca Pública de Olinda	- 20/11/2014 - 21/11/2014