

## **Sobre subjetividades diaspóricas e ardis cotidianos<sup>1</sup>: a cidadania cultural na favela da Candelária**

*João Maia<sup>2</sup>*

*Juliana Krapp<sup>3</sup>*

### **RESUMO**

O objetivo deste artigo é abordar a diáspora contemporânea, que diz respeito não apenas ao trânsito migratório entre países, mas também ao movimento febril, à estética diaspórica que torna a cultura de nossos dias irremediavelmente impura e híbrida, repleta de um permanente deslize de significados, em permanente mutação. O foco recai sobre a interface entre a memória, a cidadania e o papel dos líderes na interpretação dos valores culturais na comunicação. Para explorar tais objetivos, realizamos, desde 2003, pesquisa de observação participante na Candelária, uma sublocalidade do Morro da Mangueira, no Rio de Janeiro. O percurso de análise desenvolveu-se com base na concepção teórica de entender a cultura não como semiose ou apropriação, mas como produção. O trabalho explora a inserção da ONG Meninas e Mulheres do Morro, aspectos do consumo e do multiculturalismo na metrópole comunicacional.

**Palavras-chave:** Comunicação; consumo; metrópole; cidadania.

1 Trabalho apresentado ao Grupo de Trabalho Comunicação e Cultura, do XVII Encontro da Compós, na UNIP, São Paulo-SP, em junho de 2008.

2 Professor-adjunto e diretor da Faculdade de Comunicação Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), líder do grupo Comunicação, Arte e Cidade (CAC; CNPq, 2004).

3 Mestre em Comunicação pela UERJ, membro do grupo Comunicação, Arte e Cidade (CAC; CNPq, 2004).

**RESUMEN**

El artículo tiene por objetivo abordar la diáspora contemporánea que está relacionada no solo con el tránsito migratorio entre países, sin también con el movimiento febril, con la estética diaspórica que convierte la cultura de nuestros días en una cosa irremediabilmente impura e híbrida, repleta de un permanente desliz de significados, en permanente mutación. Focaliza la interfaz entre la memoria, la ciudadanía y el papel de los líderes en la interpretación de los valores culturales en la comunicación. Para alcanzar estos objetivos, realizamos, desde 2003, una investigación de observación participante en la Candelária, una sublocalidad del Morro da Mangueira, en Río de Janeiro. El camino del análisis se desarrolló a partir de la concepción teórica que entiende la cultura como producción y no como semiosis o apropiación. El trabajo analiza la inserción de la ONG Meninas e Mulheres do Morro, aspectos del consumo y del multiculturalismo en la metrópoli comunicacional.

**Palabras-clave:** Comunicación; consumo; metrópoli; ciudadanía.

**ABSTRACT**

The main objective of this article is to debate on the contemporary Diaspora, which relates not only to the migratory flows across countries but also to frenetic moving, the diasporic aesthetics that renders our present culture irremediably impure and hybrid, full of permanent lapse of meaning and permanently mutant. This paper focuses on the interfaces between memory, citizenship and the role of leaders in interpreting cultural values within communication processes. To better explore those objectives, since 2003, research has been conducted by means of participative observation at Candelária – a specific locality in the Mangueira community, in the city of Rio de Janeiro, Brazil. The analysis is based on the theoretical conception of culture not as semiosis nor as appropriation but as production. The paper explores the insertion of the NGO Meninas e Mulheres do Morro and aspects of consumption and multiculturalism in the communicational metropolis.

**Keywords:** Communication; consumption; metropolis; citizenship.

## Os deuses da cidadania

Em seu *História da cidadania*, Jaime Pinsky (2003: 15) aborda, em determinado capítulo, a existência de um “deus da cidadania”: aquele que respirou, durante séculos, amparado no trabalho dos profetas que serviam de porta-vozes a um passado imaginado. Era um deus da cidadania porque permitia que povos em situação de diáspora, espalhados pelo mundo – como os judeus – preservassem entre si laços de coesão identitária e, sobretudo, mantivessem a idéia de “povo escolhido”, ainda que vítimas de uma discriminação secular. Esses “profetas sociais” apropriavam-se do passado para anunciar um futuro de redenção, um retorno às origens. Pinsky é crítico a esse respeito:

Meu ponto de vista é que, uma vez criado, um valor cultural (seja ele uma música, uma pintura, um pensamento ou um livro) passa a fazer parte do patrimônio cultural da humanidade e não mais de pessoas que, acidentalmente, nasceram no mesmo território geográfico em que o bem foi concebido, ou que simplesmente se apresentem como descendentes genéticos ou culturais dos criadores daquele bem (idem: 20).

Evocamos tal questão – já muito bem definida por inúmeros estudiosos – apenas para levantar alguns aspectos essenciais à contemporaneidade no que diz respeito à memória, à cidadania e ao papel dos líderes na interpretação dos valores culturais. Podemos dizer, ainda, que evocamos essa questão porque aqui, em um contexto que remete ao século VIII a.C., Pinsky está se referindo a *fluxos*, a formas como os produtos culturais – e incluímos aqui os rituais e as tradições – se embrenham mundo afora em um constante jogo de apropriação e reinvenção. E, sobretudo, a evocamos porque o objetivo deste artigo é abordar a diáspora contemporânea, que diz respeito não apenas ao trânsito migratório entre países, mas também ao movimento febril, à estética diaspórica que torna a cultura de nossos dias irremediavelmente “impura”: híbrida, repleta de um permanente “deslize” de significado, em permanente mutação.

Nossa pergunta aqui é: e se, mesmo que ladeada por “deuses da cidadania” e “profetas sociais” que se apropriam do passado para reafirmar

uma identidade comunitária, uma “cultura da diáspora” pudesse fazer crer que qualquer produção cultural é automaticamente um patrimônio de todos, e não desse povo eleito?

Aqui, queremos evocar a diáspora apontada por Canevacci (2005), que não é aquela tradicionalmente ligada às migrações forçadas, entre nações, às minorias expatriadas e aos conflitos étnicos, mas sim aquela que se apresenta de forma inteiramente distinta: as diásporas como “gema”, tal e qual ocorre no mundo mineral, a interligação de “refrações que resplendem cromaticamente e difundem novos fluxos híbridos de criatividade”. Queremos abordar uma cidadania que está em um modo de reivindicar um “estar-na-cidade” que, em vez de amparar-se na idéia de unicidade, desenvolve-se seguindo fluxos múltiplos, assumindo a feição primordial daquilo digno do adjetivo “cultural”: o movimento.

### **Sobre deslizos e gemas**

Realizamos, desde 2003, uma pesquisa de observação participante na Candelária, uma localidade pertencente ao Morro da Mangueira, no Rio de Janeiro. Nosso objetivo inicial – investigar o sentimento de pertença local que aflora em ritmo permanente entre os moradores – passou a desdobrar-se em recortes diversos, com a inserção de novos pesquisadores e outras reflexões em campo. Todos nós, no entanto, temos uma temática em comum: a cultura não como semiose ou apropriação, mas como produção. Não se trata de perscrutar uma cultura produzida pela periferia e reapropriada pelo asfalto, como muitos teóricos têm insistido em proclamar, porém em investir teoricamente na percepção de que não é mais possível falar em periferia e em centro, em favela *versus* asfalto e demais categorias correlatas.

Se o estudo das cidades mostrou-se tão necessário na virada dos séculos XIX e XX, fazendo com que o surgimento de grupos como a Escola de Chicago fosse inevitável, acreditamos que, hoje, é essencial repensar a forma como investigamos as sociabilidades e a comunicação nas metrópoles. Recorremos mais uma vez a Canevacci (*idem*), que nos leva a pensar em “subjetividades diaspóricas sempre novas, que enxertam

sincretismos comunicacionais inquietos e inquietantes”. Ao abordar as histórias da Candelária – e a forma como elas investem em uma “nova cidadania” – estamos abordando as “mutantes feições da nova metrópole”: aquela que, sem o conceito líquido de diáspora, não sobrevive. Ao buscar as histórias em migalhas da Candelária, os narradores anônimos e os atores invisíveis, estamos nos referindo à construção de uma metrópole comunicacional, na qual

o *sprawl* comunicacional tem sentidos múltiplos e multi-seqüenciais que o enxertam a novas tecnologias e novos sincretismos através de mutantes panoramas urbanos e criatividades antropofágicas que remastigam estilos, cruzam vários códigos, regeneram todos os olhares (idem).

Nossa pesquisa aborda lugares cujos nomes não aparecem em nenhum mapa; ao mesmo tempo, não estamos em busca de lugares definitivos – pelo contrário, nossa busca é pelas *places de passage*, no sentido apontado por Hall (2003) ao evocar a “différance” derridiana. Neste trabalho, afinal, buscamos perscrutar as narrativas da Mangueira (com seus “profetas sociais” contemporâneos) para investigar uma cultura que

não é apenas uma viagem de redescoberta, uma viagem de retorno. Não é uma “arqueologia”. A cultura é uma produção. Tem sua matéria-prima, seus recursos, seu “trabalho produtivo” (Hall 2003: 43).

Estamos falando, aqui, de uma *diáspora da cidade*, e de sujeitos diaspóricos, e de cruzamentos e de travessias, de experiências e de possibilidades. Estamos falando de movimentos e de espaços que se entrecruzam (na diáspora original do Rio de Janeiro, os “expatriados” do centro da cidade fincaram o pé em favelas, como a Mangueira, para reivindicar o direito de escolher seu próprio espaço no território urbano), estamos falando de um

sujeito *desconexo*, que opta por atravessar os fluxos metropolitanos e comunicacionais, pondo em discussão toda e qualquer sólida configuração daquilo que foi racionalizado, etnicizado, sexualizado por parte da lógica classificatória do Ocidente (Canevacci 2005).

Canevacci (idem) nos lembra que a matriz filológica da palavra *diáspora* está em *spora*, que quer dizer “semente”: há, já aí, “a perspectiva múltipla da disseminação criativa de vida e de eros”. Ele fala, também, em uma “óptica gemada e por isso erotizada e erotizante”. Nas gemas sincréticas dessa nova diáspora habitam, de diferentes formas, o erotismo brumoso de uma Sherazade<sup>4</sup> que percorre, com suas palavras, a corda bamba entre o ritual de mortificação dos punidos e a regeneração da vida.

Mas falar da diáspora de Canevacci implica falar também da diáspora de Hall (2003: 30), que lançou luz ao tema já apontando: não há como se referir a uma diáspora contemporânea sem levar em conta que ela trata, basicamente, de identidades múltiplas. “Todos que estão aqui pertencem originalmente a um outro lugar”, afirma sobre a composição múltipla de nossas sociedades. Nesse sentido, a diáspora seria um sem fim de cruzamentos que impedem o traçado de uma origem – lugar onde só é possível mapear processos de “repetição-com-diferença” ou de “reciprocidade-sem-começo”.

Sempre há o “deslize” inevitável do significado na semiose aberta de uma cultura, enquanto aquilo que parece fixo continua a ser dialogicamente reapropriado. A fantasia de um significado final continua assombrada pela “falta” ou “excesso”, mas nunca é apreensível na plenitude de sua presença a si mesma (idem: 33).

Ele cita ainda o ganense Kobena Mercer, observador da influência das diásporas africanas nas artes visuais, para apontar a existência de

uma poderosa dinâmica sincrética que se apropria criticamente de elementos dos códigos mestres das culturas dominantes e os “criouliza”, desarticulando certos signos e rearticulando de outra forma seu significado simbólico (idem: *ibidem*).

4 Sherazade, protagonista de *As mil e uma noites*, cujo nome em persa significa “nascida na cidade”, não usa seu poder narrativo, *a priori*, apenas para descrever lugares fantásticos. Seu ato heróico é outro: aqui, o relato é sobre tudo arma para a resistência, recurso sempre renovável para escapar a um destino cruel. Inventar histórias, para Sherazade, é estabelecer contato com a continuidade milagrosa dos dias, fugindo incessantemente de sua condenação à morte. A filha do vizir não conta histórias por prazer: conta-as para se perpetuar, narra-as para não desaparecer. Isso não quer dizer, no entanto, que o prazer não exista. A sedução de Shahryar pelas fábulas que se prolongam noite após noite acontece quase como uma extensão à sedução erótica: com Duniyazade ao pé da cama, o rei possui Sherazade esperando o momento mágico em que ela retoma a história do dia anterior. Corpo e fábula enovelam-se, como se misturam gozo e sobrevivência. Mas mais do que isso. Empenhada no labor de, noite após noite, contar histórias para Shahryar, Sherazade consegue não apenas escapar ao seu terrível destino: ela tem o mérito de reconstruir a cidade de Samarcanda, anulando, com o poder de suas fábulas, a ordem preestabelecida pelos reis assassinos.

Assim, Mercer fala de “movimentos performativos” e “inflexões estratégicas” pelos quais o crioulo, o *patois* e o inglês negro desestabilizam e transformam a língua inglesa. Em linhas gerais, ele está se referindo à força subversiva que modifica as diferentes formas de linguagem, que transforma a cultura, ou melhor: que semeia *places de passage*.

Este é um trabalho sobre gemas sincréticas e diaspóricas, sobre dinâmicas de apropriação e rearticulação de significados. Este é, pois, um trabalho sobre as histórias da Candelária e seu poder de disseminação de vida, sua capacidade de tornar o homogêneo um *fluxo de deslizes* – que é, em sua essência, matéria-prima da Comunicação.

### **Performances e poéticas**

Sob o enquadramento de seu acesso principal, o indício mais forte de que estamos entrando em um espaço peculiar da cidade está no céu: não é o azul espetado de torres estáticas, mas sim um céu de pipas, pista aberta para o movimento, balé de um colorido que flutua. Para onde se olha, no alto, há pipas: sorrateiras, imprevisíveis, alienígenas ao olhar cinzento do centro da cidade. Incendiadas por um desejo impossível de coroar o espaço inabitável – o celeste –, elas parecem nos lembrar de que a permanência não existe: é, na verdade, apenas uma artimanha para adiar o momento mágico do deslocamento. No alto, as pipas não demarcam nenhum território; sobrevivem de impulsos, vivem apenas para elaborar trajetórias. Como marca-textos, como os blocos de carnaval.

Situada em um dos extremos do Morro da Mangueira – aquele que faz divisa com a Quinta da Boa Vista –, a Candelária começa às margens da avenida Visconde de Niterói, uma das principais vias de acesso da Zona Norte ao centro da cidade. Sob o céu de pipas, as construções ficam cada vez mais truncadas entre si, à medida que o morro avança. Na parte mais próxima da avenida, as casas são esparramadas; mas, com o aumento do declive e o brotar de escadarias, o aproveitamento do espaço é desafiador e hipnótico.

Na criação de um mapa simbólico, há um artilho que faz da Candelária o espaço onde as narrativas convergem em hachuras. As histórias

pululam regidas pelo mesmo ritmo segundo o qual brotam, como um susto, as janelas e as lajes cobertas de objetos, as escadarias e os becos assombrados e agitados por rumores vivos ou criaturas feéricas. Em um espaço que a ordenação oficial da cidade não alcança, é necessária uma intensa *adesão* que elabora um outro tipo de ordenação, e sempre em movimento: a ordem em permanente transição que nomeia e renomeia o espaço, a ordem que faz de si mesma um *fluxo*.

As ruas, na Candelária, não têm um nome: elas têm possibilidades de nomes que se intercalam, reinventam-se. É o uso do espaço que as batiza: Largo das Cachorras, Beco do Fusquinha, Beco do Saci, Caboclo. A significação da cidade não é estática: e a Candelária sabe disso; nenhum nome é digno, se não for movediço, sinal de passagem e de movimento, e não de certezas.

Para estudar essas narrativas, usamos o conceito de “táticas” de Michel de Certeau (1994: 46): são as dobras da cultura, estratégias cotidianas, que se diferenciam do que ele chama de “estratégias”. Enquanto esta última consistiria no “cálculo das relações de forças que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder é ‘isolável’ de um ambiente”, a primeira diz respeito ao “cálculo que não pode contar com um próprio, nem portanto com uma fronteira que distingue o outro como totalidade invisível. A tática só tem por lugar o do outro” (idem: *ibidem*). As estratégias se relacionam às formas hegemônicas de construção da história, de organização do tempo, da economia e da política; são a *colonialidade* que enuncia o que é exterior a si próprio, ou seja, o que está à margem. Já as táticas são as práticas cotidianas que, sem recorrer a um enfrentamento direto, tateiam brechas que “apresentam continuidades e permanências” (idem: 47); apropriam-se de um “do outro” para criar um novo, para criar uma diferença.

A essas táticas do cotidiano, Certeau dá diferentes nomes: são “maneiras de fazer”, “performances operacionais”, “destreza”, “ardis cotidianos”. Representam um “trabalho secreto” que elege e distribui autoridades diferentes daquelas “oficiais”, ou seja, atreladas à idéia de Estado-Nação. Falando de táticas, Certeau (idem: 38) aponta também para uma “combinatória de operações” que é ferramenta para a elaboração de uma

poética, que está na base de um cotidiano que “se inventa com mil maneiras de *caça não-autorizada*”. As táticas dão origem a “poéticas sociais que despertam e exprimem autoridades emergentes” (1995: 37), “um murmúrio organizador da língua” (idem: *ibidem*) que está no cerne da produção popular e que reivindica, ubiquamente, o retorno de uma ética sociopolítica.

“Combinatórias de operações” e “poéticas sociais”: um saber-fazer organiza a aparente desordem, o torvelinho buliçoso que entretece as narrativas na Candelária. O que nós buscamos, neste trabalho, é perseguir o traçado dessa geografia tácita da comunicação, desse “murmúrio” que tem buscado, na articulação entre seu cerne e o redor, os fluxos reinventados para percorrer a cidade e o imaginário sobre ela.

O fluxo da Candelária não está relacionado à ausência ou à exclusão (mesmo que isso não signifique, de forma alguma, a eliminação das injustiças sociais, que fique claro), mas, sim, com uma conexão desmesurada e camaleônica ao fluxo maior do contemporâneo: uma conexão que se reinventa, carregando em seu núcleo mutável os traços de um pertencimento localista que, em contato com o mundo, se revigora.

### **Consumo: dicas para se locomover em um mapa noturno**

Logo na entrada da favela, às margens da avenida. Visconde de Niterói, está o núcleo de lojinhas que, como um cartão de visitas, anuncia a chegada à favela. É o começo de tudo: a Candelária é diferente de todas as outras regiões da Mangueira, indicam-nos a arquitetura e os seus usos. É essa mesma frase que ouvimos em inúmeras entrevistas, ao longo desses anos.

É ali, naquele núcleo de lojinhas, que a Candelária se cosmopolitiza, refrata-se. Temos, grudado à avenida, o bazar da ONG Meninas e Mulheres do Morro. Lá, o trabalho consiste em vender roupas com pequenos defeitos, doadas por grandes magazines. Quando o bazar foi criado, há alguns anos, a idéia era ensinar turmas de adolescentes a transformarem as peças, substituindo os defeitos por acessórios ou decotes, marcas de um estilo que se espelhasse no cotidiano da Candelária.

Esse projeto, no entanto, foi substituído por outro, mais urgente. Hoje, as roupas ainda são vendidas no bazar, mas apenas para garantir um

suporte financeiro à ONG, pois, andando mais alguns metros em direção ao núcleo da favela, encontramos a Casa das Meninas e Mulheres do Morro. Reparemos: chama-se casa, e não “sede” ou “escola”.

É nessa casa que as líderes da ONG recebem, em dois turnos, grupos de 30 ou 40 crianças. É lá também que o projeto de costura foi (temporariamente, dizem elas) substituído por um projeto de estímulo à leitura e de criação de uma biblioteca comunitária: o “Costurando Palavras”. Porque há uma urgência em não apenas se espelhar – as roupas customizadas o faziam, refletindo o estilo da favela em seus ajustes –, mas sim em manter-se no fluxo, usufruir as possibilidades da internet, criar uma *leitura* aguçada do movimento do mundo.

As tecnologias difundidas pelas redes dos computadores são usadas, na Candelária, para fortalecer a maneira de ocupar um determinado lugar no morro carioca e também para incrementar a cidadania cultural. Para Giddens (1997: 76), a vida do dia-a-dia sofre reformas quando o homem se relaciona com os outros por meio do aparato tecnológico contemporâneo. Reinventa-se uma sociabilidade que, ao mesmo tempo que se faz cosmopolita, também se afirma de maneira localista. Elementos diaspóricos são integrados à cultura comunitária. A intimidade, o que pertencia ao domínio do caseiro, se projeta na extensão espacial e temporal das redes comunicacionais nas telas dos computadores interligados mundialmente.

Na nossa experiência de pesquisa na Candelária, vemos a intimidade da rua, das esquinas, dos becos, das casas com portas e janelas abertas espelhadas e “gemadas” nas tecnologias dos computadores – Orkut, *blogs* e *sites* de bate-papo.

Para Yúdice (2007: 50):

Um sitio de socialización es un lugar em línea donde el usuario crea un perfil y establece un red personal para conectarse com otros usuarios. Em solo cinco años, según ComScore, que investiga marketing em línea, más de mil milloneses de usuarios han colocado sus perfiles em estos sitios. Estos perfiles incluyen fotos próprias, de amigos y de sus celebridades favoritas, músicas, textos, vídeos, links, etcétera. Cada perfil es um mundo intertextual. Los software de estos sitios hacen posible mandar invitaciones a otros usuarios com perfiles parecidos, y así van engrossando com nuevos miembros las listas de adscritos.

O autor já trabalhou com essa questão do uso da cultura em outra obra (Yúdice 2004) quando afirma claramente que o povo utiliza a cultura comunitária para negociar espaço e marcar sua presença na cidade contemporânea. A cultura, assim, é um recurso, como uma espécie de reserva disponível para a melhoria política, econômica e social, além de cultural. Yúdice trabalha a cidadania fundamentada na participação ativa da população. Assim, afirmamos que hoje está em processo de redefinição a idéia de cultura diaspórica.

O “estar-na-casa” (da ONG) já é, por si só, compartilhar de uma experiência diaspórica e de uma exacerbação do espaço que faz parte daquilo que as líderes da ONG intencionam com seu trabalho: valorizar o ato da *escolha*. O espaço não se define sozinho. Todos retrucam na disposição inquieta dos móveis, aparelhos, signos. E essa inquietude é filha de uma inquietude maior: aquela que determina a “estética da ginga” (Jacques 2003), que representa a configuração das favelas e os seus usos do espaço; e, ainda, aquela que designa a reivindicação de uma ética sociopolítica na ordenação do espaço em comum (o que, em outra instância, poderíamos chamar “espaço público”; mas não teríamos como contemplar este tema aqui). Uma estética da ginga que se expande para a internet, para o consumo dos bens simbólicos, para os fluxos *on-line* e *off-line*.

Mas continuemos nossa caminhada pela Candelária. Entre o bazar e a casa das MMM, há uma *lan house*, uma lojinha que vende peças para celulares e outros pontos de comércio informal. Mas vamos nos deter na *lan house* e no centro para celulares – chamemos assim. A *lan house*, espaço criado por três jovens da Candelária, tem funções muito mais abrangentes do que podemos supor pelo seu nome. Lá, os moradores da Candelária não apenas navegam pela internet, como também têm aulas de informática, imprimem documentos, criam seus *fotologs* e comunidades no Orkut e contratam os serviços de conexão banda larga e de TV a cabo – todos eles piratas, que fique claro.

Já na lojinha de celulares, qualquer um pode comprar, com uma única nota de R\$ 10,00, créditos em valores bem mais altos. Ou ter a sua conta inativa habilitada novamente.

Certeau (1994: 47) aponta as *combinatórias de operações* que compõem, no traçado do dia-a-dia, uma cultura; e que reivindicam uma “política das astúcias”: golpes ou desvios a uma ordem (ou racionalidade) preestabelecida. É o “saber-fazer” que marca as práticas cotidianas: “falar, ler, circular, fazer compras ou preparar as refeições etc.”. Para ele, a ordem efetiva das coisas é

justamente aquilo que as táticas “populares” desviam para fins próprios, sem a ilusão que mude proximamente. Enquanto é explorada por um poder dominante, ou simplesmente negada por um discurso ideológico, aqui a ordem é *representada* por uma arte (idem: 88).

No centro de celulares e na *lan house*, o que acontece é uma manipulação (ilegal, sabemos disso) da ordem preexistente, que reverbera em uma espécie de arte – arte no sentido de buscar novas dimensões para as experiências mais corriqueiras. Arte porque representa inovações – impregnadas de experiência estética, e quem experimenta o dia-a-dia em uma *lan house* sabe disso – nos processos de comunicação com o mundo e com si mesmo, arte porque derruba barreiras, arte que reivindica uma cidadania ancorada, inclusive, no direito de consumo.

“Os consumidores dos tempos modernos avançados ou pós-modernos são caçadores de emoções e colecionadores de experiências”, afirma Bauman (1999: 102). Já Beatriz Sarlo (2000: 26) prefere chamar o consumidor contemporâneo de “coleccionador às avessas”: “aquele que sabe que os objetos que adquire desvalorizam-se assim que ele os agarra” (idem: 27). Pois a postura marota desses *hackers* da Candelária provém talvez dessa noção inconsciente de que o lançamento ávido à coleção de experiências resgata uma sensualidade obscura, um poder advindo da graça do que é potencialmente híbrido, da capacidade de se diversificar (a si mesmo e à atmosfera simbólica ao redor) a todo o instante. Nesse caso, os objetos (sobretudo os simbólicos) que as jovens da Candelária adquirem não se desvalorizam, mas sim ganham um valor inusitado, diverso do original.

Navegar na internet, piratear uma conta de celular ou, em outras palavras, cavar brechas para *consumir informação* é uma atividade similar

àquela vista no vestuário dos jovens mangueirenses. Quando compram uma “calça de cachorra”, as “ratas” da Candelária não a usam intacta: primeiro a customizam, transformam-na. São ratas, afinal. O estar-à-margem que representaria o favelado do século passado já não tem os mesmos contornos: onde estão as margens? Onde o consumo passivo, estático e ingênuo? A pirataria ocupou o lugar da exclusão digital na Candelária: o acesso à internet é amplo, quase irrestrito, apesar da ausência de programas públicos oficiais de inclusão na *web*. Ratas e outros jovens têm no cerne de sua identidade a noção, talvez inconsciente, de que não são espectadores ou tão-somente consumidores: são produtores de seu próprio estilo de vida. Fazem de seu consumo uma arma de produção e, por conseguinte, de sedução – e há, aí, a construção de uma diferença.

Sabemos, no entanto, que o consumo passivo nunca foi uma verdade absoluta. No entanto, vale ressaltar: a viabilidade de consumir e produzir a todo o instante e em todo o lugar, na qual a internet é protagonista, conduz a uma mudança de paradigmas. Podemos citar Chartier (1995: 6), quando este diz que “cultura popular” significa, sobretudo, situar um espaço de enfrentamentos, no qual existem, por um lado, mecanismos de dominação simbólica, cujo objetivo é tornar aceitáveis para os próprios dominados<sup>5</sup> as representações e os modos de consumo que os desqualificam, que fazem sua cultura parecer inferior e ilegítima; e, por outro lado, o mecanismo dos próprios “dominados”, que recriam lógicas específicas para o uso e apropriação daquilo que lhes é imposto. Como acrescenta o autor, as formas “populares” de cultura podem ser pensadas como “um conjunto de táticas produtoras de sentido, embora de um sentido possivelmente estranho àquele visado pelos seus produtores”.

Já na década de 1980, Featherstone (1995) chamava a atenção para uma estetização da vida cotidiana, que ele julga ter três acepções: aquela dos movimentos artísticos (como o dadaísmo, por exemplo), aquela que corresponde ao projeto individual de fazer da vida uma obra de arte e, afinal, o fluxo veloz de signos e imagens – que é o que nos interessa

5 Não concordamos com esse termo, por refutarmos a idéia de “dominação cultural”, apenas o utilizamos como uma reprodução do autor.

aqui. Na correnteza de signos e imagens, a estética cotidiana das jovens da Candelária se esgueira no “mapa noturno” de Martín-Barbero (2003): há velocidade e habilidade na forma como se locomovem no escuro saturado de signos, na originalidade instintiva com a qual se adequam ao espaço, seja ele qual for.

É também Martín-Barbero (idem: 301) quem afirma que “nem toda forma de consumo é interiorização dos valores das outras classes. O consumo pode falar e fala nos setores populares de suas justas aspirações a uma vida mais digna”. Ele também cita inúmeras vezes a “apropriação”, ressaltando, principalmente, a necessidade de se investigar a comunicação/cultura com base no popular, mas escapando de um viés reproducionista ou culturalista. Segundo Martín-Barbero:

O consumo não é apenas reprodução de forças, mas também produção de sentidos: lugar de uma luta que não se restringe à posse dos objetos, pois passa ainda mais decididamente pelos *usos* que lhes dão forma social e nos quais se inscrevem demandas e dispositivos de ação provenientes de diversas competências culturais (idem: ibdem).

O autor evoca Beatriz Sarlo e Hans-Robert Jauss para estabelecer um paralelo entre consumo e leitura – aquela relativa a leitores sociais, baseada não na reprodução, mas na produção que questiona a centralidade atribuída à mensagem como lugar de verdade. Consumidores (consumidores-produtores) e leitores sociais, para Martín-Barbero, representam a possibilidade de criar negociações partindo de um texto-realidade, um texto “já não-cheio, e sim espaço globular perpassado por diversas trajetórias de sentido” (idem). A atividade de leitura à qual se refere restitui a legitimidade do prazer, ao mesmo tempo que serve de exemplo de uma resistência mole, fluida, marota – traço do “mapa noturno” ao qual o autor se refere para falar na configuração de nossos tempos.

Quando falamos em consumo, voltamos então a falar de cidadania. É importante ressaltar: estamos levando em conta que o próprio circular pela cidade é uma forma de consumo. Levamos em conta, também, as reflexões de Boaventura de Sousa Santos (2003b: 33) sobre um novo tipo de multiculturalismo – aquele baseado em versões emancipatórias, no re-

conhecimento da diferença e do direito à diferença, e na “construção de uma vida em comum além de diferenças de vários tipos”. Essa nova cidadania requer, para o autor, “a invenção de processos dialógicos e diatópicos de construção de novos modos de intervenção política” (idem: 34).

Quando o circular pela cidade e pela internet (que é o circular pelo mundo) assume a postura de performance, há uma reivindicação espontânea, associada mais ao gozo do que ao embate, do direito à diferença. Quando essa performance incorpora-se também ao espaço, ousaríamos dizer que essa reivindicação vira reinvenção de cidadania. Seja no trabalho oficializado da ONG Meninas e Mulheres do Morro, seja nos serviços piratas da *lan house*, transcorre um movimento em comum: a potencialização extrema do sentido básico da palavra Comunicação: “tornar comum”. Esses fluxos diaspóricos do contemporâneo, afinal, não convergem apenas rumo à dispersão.

## Referências bibliográficas

- BAUMAN, Z. *Globalização: as conseqüências humanas*. Tradução de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- CANCLINI, N. G. *Consumidores e cidadãos; conflitos multiculturais da globalização*. 4. ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 1999.
- CANEVACCI, M. “Gemação diaspórica e subjetividade sincrética”. Palestra apresentada no seminário *Gemas da Terra*, realizado no Sesc-SP, em março de 2005. Disponível em: <[http://www.sescsp.org.br/sesc/conferencias\\_new/](http://www.sescsp.org.br/sesc/conferencias_new/)>. Acesso em: 9/7/2007.
- CERTEAU, M. de. *A cultura no plural*. Campinas: Papius, 1995.
- . *A invenção do cotidiano: 1. artes de fazer*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. 12. ed. Petrópolis: Vozes, 1994.
- CHARTIER, R. “Cultura popular: revisitando um conceito historiográfico”, in *Estudos Históricos*, nº 16, Rio de Janeiro, 1995, v. 8.
- FEATHERSTONE, M. *Cultura de consumo e pós-modernismo*. Tradução de Julio Assis Simões. São Paulo: Studio Nobel, 1995. (Coleção Cidade Aberta. Série Megalópolis.)
- GIDDENS, A. “A vida em uma sociedade pós-tradicional”, in BECK, U. (org.). *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. São Paulo: Unesp, 1997.

- HALL, S. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- JACQUES, P. B. *Estética da ginga: a arquitetura das favelas através da obra de Hélio Oiticica*. 3. ed. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003.
- MARTÍN-BARBERO, J. *Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia*. Tradução de Ronald Polito e Sérgio Alcides. 2. ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2003.
- PINSKY, J. “Os profetas sociais e o deus da cidadania”, in PINSKY, J. & PINSKY, C. B. (orgs.). *História da cidadania*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2003.
- SANTOS, B. de S. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. São Paulo: Cortez, 2003a.
- . *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003b.
- SARLO, B. *Cenas da vida pós-moderna: intelectuais, arte e videocultura na Argentina*. Tradução de Sérgio Alcides. Rio de Janeiro: UFRJ, 2000.
- YÚDICE, G. *A conveniência da cultura: usos da cultura na era global*. Belo Horizonte: UFMG, 2004.
- . *Nuevas tecnologías, música y experiencia*. Barcelona: Gedisa, 2007.