

# Quem roubou a “cultura”?: precisões conceituais e identificações não-identitárias de um “povo do samba”

*Ana Carneiro*

*Doutoranda PPGAS-Museu Nacional/UFRJ*

RESUMO: O problema da definição de fronteiras para a análise antropológica coloca-se diante da necessidade de excluir e incluir o que vai compor os instrumentos de análise. Mas desdobra-se quando a investigação lida com noções como “comunidade”, “identidade negra” e “cultura”, que em geral operam para além da produção acadêmica e definem fronteiras que nem sempre correspondem às estabelecidas por esta. Exploraremos aqui algumas controvérsias desta ordem – conceitual e política – implicadas no uso de conceitos “compartilhados” por antropólogos e nativos. O discurso sobre a “cultura” no Morro da Mangueira será analisado em contraposição à antropologia e a uma matéria de jornal envolvendo o “povo do samba”. Delineia-se assim uma particular definição “nativa” de “identidade cultural”, na qual, mais do que ver a soma de aspectos comuns a um dado coletivo, se refletem modos de relacionar diferenças.

PALAVRAS-CHAVE: Morro da Mangueira, Identidade Cultural, Negritude, Conceito Nativo.

## 1. Maestros e sambistas

Quando nosso campo de pesquisa é uma “comunidade” localizada na mesma cidade onde moramos, torna-se penoso definir uma fronteira

que inclua e exclua as pessoas que se imagina constituírem nosso “objeto de análise”. Tal dificuldade reveste-se frequentemente numa impossibilidade de interromper a circulação de palavras (e de produção de sentido) para além dos limites de nosso “campo”. Sobretudo quando se tratam de assuntos ligados à “indústria cultural”, pois esta opera justamente no sentido de conectar, às “comunidades” em questão, aquilo que considera relevante para a “cultura” e para a “sociedade”. O problema impõe-nos, assim, uma reflexão sobre o estatuto dessas palavras compartilhadas; e o noticiário jornalístico, veículo por excelência deste trânsito de vocabulários, é uma fonte privilegiada para tal tarefa. Aqui, um episódio sobre o “povo do samba”, anunciado pelo jornal alguns meses depois de encerrada minha pesquisa de campo em um centro cultural no Morro da Mangueira, Rio de Janeiro, faz com que a “voz do nativo” mais uma vez ecoe longe com suas elaborações conceituais a respeito da “cultura da comunidade” e de suas implicações políticas.

Era fim de mandato e a então governadora do Rio de Janeiro fez as nomeações que a imprensa anunciou como inaugurando o “calendário eleitoral”. Dentre os recém-empossados, o compositor e sambista Noca da Portela ganhou destaque: na capa do caderno de cultura de um dos maiores jornais cariocas, noticiava-se que, além de assumir a Secretaria de Cultura sem abrir mão da vida de artista profissional, este “homem do samba” colocava, no primeiro plano de suas atividades, a “valorização da cultura negra”.<sup>1</sup> Este conjunto de elementos causava o incômodo expresso na insistência do jornalista em perguntas ao novo Secretário sobre “o espaço da cultura erudita”. Quando a nova gestão exonerou o presidente do Museu da Imagem e do Som (MIS), um reconhecido maestro e compositor de música erudita, para nomear a neta do sambista e compositor Cartola, da Mangueira, o mesmo jornal publicou a nota intitulada “Povo do Samba”. “Cultura não é lugar para fazer justiça ao povo do samba”, reagiu então um amigo meu, leitor deste diário.

Lembrei-me do que me repetia a neta de Cartola na época em que convivemos: “eles gostam de negro cantando e dançando, mas põe um preto pra mandar neles que logo alguém quer levar de volta pra senzala”. O “eles” de Nilcemar correspondia ao que ela denominava “brancos da Zona Sul” ou “sociedade”. A relação com “eles” é muitas vezes conflituosa. “Eles roubam nossa cultura e vão embora”, diz Nilcemar, fazendo coro com outros moradores da Mangueira, o “morro” onde nasceu e se criou. Como veremos, este “roubo da cultura” diz respeito não apenas aos bens materiais que constituem a “cultura do samba” (letras inéditas, fotos, cartas, gravações e outras formas de registro). É também sobre a precisão do conceito de “cultura” que a acusação incide, isto é, sobre os problemas que tal noção coloca para as definições concretas de “identidade”, “pertencimento” e “direitos” do “povo do samba”.

Uma formulação similar à do “roubo da cultura” na Mangueira foi ouvida por Robin Sherrif (1999, pp. 9-13) em estudo realizado noutro morro carioca, no início dos anos 90. Analisando os discursos sobre o samba, sua relação com as representações de uma “identidade nacional” e com o significado da noção de “raça negra”, a autora mostra como as idéias sobre estes termos guardam uma posição reativa ao sistema simbólico dominante. Os moradores do morro, relata, diziam que, na difícil ascensão social das pessoas negras, o que lhes resta é o samba: “samba e pagode. Eles só dão isso pra gente”. Por outro lado, dizia-se também que “os negros é que deram o samba para o Brasil”. E na tensão entre estas duas posições, Sherrif identifica o que um de seus informantes chamou de “roubo do carnaval”. Com a criação do sambódromo, nos anos 80, a transmissão pela televisão trouxe dinheiro e fama ao carnaval. Mas o alto custo dos ingressos para assistir aos desfiles afastou os antigos foliões, pessoas do morro, que “nasceram sambando”. Houve então a “invasão branca” do carnaval, seja pelos “ricos da Zona Sul”, atrás da fama dos holofotes, seja pelos “gringos”, turistas que vinham conhecer a “ma-

gia da alma brasileira”, completa a autora. A condição para que o samba – “invenção do povo”, “coisa de negros” – se transformasse na imagem da “cultura nacional”, era portanto a apropriação da “cultura negra” fora de seu contexto. O samba fora furtado de seus verdadeiros proprietários, seus criadores, “os negros brasileiros”, explicam os próprios.

Se o “samba”, ao ser valorizado como “cultura”, distanciou-se de seus criadores – o “povo do samba” – é porque estes só são incluídos por tal “cultura” de um modo muito específico. Certamente, esta forma de inclusão não os coloca em posição de chefia, como parece indicar a reação provocada pela nomeação de um sambista, e da neta de outro, para a “administração pública da cultura”. “Quando foi empossado – perguntou o jornalista a Noca da Portela – o senhor disse que o samba finalmente teria seu merecido espaço. Não acha que ele já tem?”; “se o samba e o choro já têm seu espaço, não seria o caso de levar a música clássica e outros estilos para mais lugares?”; “quais os seus interesses pessoais em cultura, além do samba?”; “o senhor tem alguma preferência de compositor clássico?”. Depois desta seqüência, vieram questões sobre a antiga relação entre o novo Secretário e a presidente do MIS por ele nomeada, Nilcemar Nogueira, “a neta de Cartola”. Embora o acervo deste museu se destine aos interessados pelo que se entende por “música popular brasileira”, que inclui o chamado “samba” e exclui a chamada “música erudita”, a exoneração de um músico “clássico” pelo “povo do samba” não foi lida pelo jornalista na chave das relações pessoais, conforme se explicitou nas interrogações impressas.

## 2. Nilcemar da Mangueira

Conheci Nilcemar no Morro da Mangueira, quando realizei pesquisa de campo sobre a implantação do Centro Cultural Cartola (CCC), do

qual ela era vice-presidente. No período em que convivemos, Nilcemar já trabalhava na diretoria do MIS. De lá, trazia-me relatos sobre o “racismo disfarçado” de seus colegas de trabalho. Eventos de sua trajetória pessoal foram-me narrados para mostrar como as dificuldades e obstáculos impostos às suas escolhas articulam-se ao fato de ser ela negra e de ter vivido boa parte da vida no Morro da Mangueira, área que, embora tenha sido incorporada pela legislação municipal como “bairro” da cidade do Rio de Janeiro, é sempre referida pelos termos “comunidade”, “morro” ou “favela”. Esta última palavra é evitada pelos moradores dali, que o consideram pejorativo, e por este motivo é cada vez mais substituída pelo nome “comunidade”. Não por acaso, portanto, “conscientizar e desenvolver a auto-estima das populações de comunidade” é o objetivo maior do CCC, repetido em todo material de divulgação que lhe diga respeito. O CCC recebe financiamentos de projetos ligados ao Governo Federal, sobretudo via Ministério da Cultura, e possuía na época, como principal atividade, aulas de violino clássico para meninos e meninas do Morro. O projeto deste curso foi elaborado por um maestro “amigo da família”, segundo a definição de Nilcemar. Às terças-feiras, o homem visitava os alunos da Mangueira e ia almoçar na antiga casa de Cartola e sua esposa Zica, hoje habitada pela mãe de Nilcemar, onde o casal falecido se faz presente por meio de numerosas fotos, troféus, homenagens enquadradas e conversas.

A rede de amigos da família é o principal “patrimônio” de Nilcemar: “eu preciso manter a rede de relações que herdei de meus avós pra manter vivo nosso patrimônio cultural”, diz ela. E foi pelo convite de uma amiga de seus avós – uma “branca da Zona Sul” então presidente da instituição – que Nilcemar entrara na diretoria do MIS. Mas não conseguiu suportar por muito tempo sua posição de submissão em relação à amiga da família, conta-me ela. “Eu não gosto de ser mandada; gosto de mandar”. Nilcemar sabe que isto lhe gera problemas e avalia que sua

mudança de endereço – da Mangueira para Tijuca, Zona Norte da cidade, em um “edifício de classe-média” – facilitou sua “circulação na sociedade”. Mas as dificuldades persistem, “porque sempre vou ser uma negra, uma pessoa da comunidade, esta é minha natureza”, diz. Tais dificuldades, contudo, ganham sentido à medida que se conectam à “missão de vida” de Nilcemar, expressão à qual recorre quando fala sobre seu trabalho à frente do centro cultural em homenagem ao avô. No texto que redigiu para o *folder* de apresentação do CCC, Nilcemar formula:

(...) Em busca de seus *ideais*, o Centro Cultural Cartola procura atuar junto às *parcelas mais desfavorecidas da população*, dando especial atenção ao desenvolvimento de crianças e adolescentes da *comunidade*, à *inserção* do jovem na *sociedade* e ao amparo ao idoso. Tudo isso em torno da *cultura* e da música brasileira, importantes instrumentos para a valorização da *identidade nacional*. (grifos meus)

O trabalho de “inserção na sociedade” consiste em devolver a “cultura” à “comunidade”, repete-me Nilcemar quando fala sobre sua “missão”. E, neste sentido, é significativo que a inserção seja do “jovem”, por definição, o futuro herdeiro da “rede” mencionada por Nilcemar como a maior herança deixada por seus avós. Voltaremos a este ponto. Por ora, vale notar que a palavra “comunidade” refere-se, a um só tempo, ao Morro da Mangueira e ao “território negro” formado pelas “parcelas mais desfavorecidas da população”. “Temos que resgatar a cultura do nosso território negro, da nossa comunidade”, diz-se. O território da “comunidade” é reconhecido na paisagem dos morros ocupados por casas sem reboco, mas também na vasta área geográfica vagamente definida como “área urbana periférica”, ou “marginalizada”. Opondo-se à “sociedade” e associando-se a um “território negro”, a noção de “comunidade” indica um espaço territorial cuja geografia só se define à medida que coloca em

relação elementos ligados a pessoas que se assumem “negras” e, de algum modo, vêm-se postas de fora da “sociedade”. Assim, embora a referência espacial seja um elemento importante, tal território se constitui aqui de relações não necessariamente delimitadas por um dado espaço físico.<sup>2</sup> “Parcelas mais desfavorecidas da população”, “Morro da Mangueira”, “comunidade”, “povo do samba” e “território negro” são, portanto, termos freqüentemente – embora nem sempre – intercambiáveis.

Nilcemar costuma se queixar da “perda de consciência da comunidade” no que respeita à sua própria “identidade”, e lamenta que o papel de “porta-voz da cultura” tenha sido assumido por “brancos da zona-sul”, em detrimento dos “negros da comunidade”. Assim, a “inserção” passa pelo “resgate cultural”, um resgate de “consciência”. Afinal, o “roubo da cultura mangueirense” inclui o processo de “perda de consciência”. Ao ser roubada pelos brancos, a “cultura” se tornou importante “instrumento de valorização” da “identidade nacional”, isto é, da “sociedade”. Mas se foi na “comunidade” que tal cultura nasceu, a “inserção na sociedade” “em torno da cultura” consiste em um processo de devolução – ou “resgate”, para usar a expressão local – da “cultura”. Note-se, contudo, que o CCC não vê os diferentes gêneros musicais (“samba” ou “clássico”) como exclusivos. É aparentemente contraditório que a idéia de “roubo da cultura” e de “resgate” conviva com o desejo de trazer para o morro a cultura erudita da “sociedade”, mas é justamente aí que reside a forma da relação que, na Mangueira, se imagina implicada na idéia de “inserção”. Este é o ponto ao qual devemos nos deter.

Ao contrário de como foi descrita aqui inicialmente, a imprensa “cultural”, quando visita a Mangueira, costuma festejar a possibilidade de mistura entre sambistas e maestros. Exemplo disto são as quantidades de reportagens televisivas feitas sobre os meninos do CCC tocando violino: quem nasce batucando é bom músico em qualquer situação, dizia-se em frente às câmeras. É por analogia à relação entre gêneros musicais

que a “cultura” assume função determinante no processo de “inserção”. Mas se este “resgata” uma “herança” – pois “os meninos da comunidade já nascem sabendo samba” –, ele integra dois grupos dissociados: “comunidade” e “sociedade” não têm a mesma “herança”, mas, “em torno da cultura”, podem conviver. A forma de inserção, portanto, traz, ao conjunto da “cultura”, relações que, embora definidas sob a idéia de “identidade”, têm como pressuposto a diferença. E é neste sentido que a noção de “cultura da comunidade” difere da imagem defendida pelo entrevistador de Noca da Portela. Enquanto este buscava garantir os “espaços” pressupostos na composição da cultura, isto é, uma equivalência entre os diferentes gêneros musicais – tornando-os “iguais” em proporção –, a cultura na comunidade serve para criar analogias entre diferentes gêneros, fazendo-os conviver num mesmo “espaço”.

Contrastar a fala de Nilcemar com a notícia sobre a Secretaria de Cultura não tem absolutamente o intuito de definir quem deveria ou não ocupar o dito cargo, mas sim o de nos possibilitar deslindar a maneira como tal acontecimento foi informado. Trazendo associações que respondem a preocupações quanto aos lugares que o samba – “cultura da comunidade negra” – *deve* ocupar na chamada “cultura”, as matérias de jornal jogam com a polissemia da noção de cultura. Ora ela significa um conjunto amplo de atividades semióticas (passíveis de serem “estimuladas” e “promovidas” pelo poder público), ora um tipo de conhecimento valorizado, ora um “patrimônio” composto por estilos culturais diversos a serem dosados na medida certa (cf. Guattari & Rolnik, 1986, p. 18). Embora assumidos em bloco, os significados com os quais a idéia de “cultura” opera têm pesos que se diferenciam dependendo de onde se fala. E as implicações destas variações de sentido se fazem notar no que pesa à “inserção” do “povo do samba”. Quando se trata deste, queremos fazer entender o jornalista, “cultura” corresponde à idéia de “patrimônio cultural”, nela o samba tem seu “espaço garantido”. Quando um

“homem do samba” se responsabiliza pelos conjuntos das atividades semióticas e do conhecimento de elite que estas implicam, nasce o incômodo. Assim, na passagem sorrateira que a palavra “cultura” faz entre um sentido e outro, há uma questão de poder – ou de “submissão”, para falar como Nilcemar.

A questão é tornada visível pela demanda por “inserção”, da “comunidade” na “sociedade”, à medida que se evoca o desejo de “consciência” da primeira sobre a última (e não o contrário, como é o habitual). Devolvendo-se (ou “resgatando”) à comunidade o “papel de porta-voz” de si mesma, a idéia de “inserção” não se reduz a dar ao “povo do samba” o seu “merecido espaço”. Mais do que garantir, à “cultura da comunidade”, um lugar na constituição da “identidade nacional” – onde “o negro samba para o branco aplaudir” –, pede-se que se “resgate” um lugar de fala – de “consciência” – sobre esta “identidade”. “Resgatar a consciência da comunidade” é, neste sentido, deslocar o dever ser da perspectiva jornalística.

Quando acionadas pelas pessoas que conheci no Centro Cultural Cartola, palavras como “cultura”, “identidade”, “resgate”, “comunidade” e “sociedade” trazem elaborações sobre a vida coletiva que se confundem com elaborações feitas noutros ambientes, noutras formas de produção de discurso, tais como o jornalismo e as ciências sociais. Mas se estas palavras guardam relação necessária com seus homônimos enunciados “fora” da Mangueira, em certa medida o sentido produzido por elas se afasta deles completamente. Ressalve-se, contudo, que nunca os desvirtuam completamente. Assim, defendo aqui que este conjunto de palavras, composto tal qual descrevo aqui, conceitua de modo original sobre algumas das idéias centrais no pensamento dos brasileiros sobre si mesmos. Por este caminho, buscarei a seguir descrever como, no Centro Cultural Cartola e arredores, são efetuadas e contra-efetuadas elaborações do que costumamos chamar “identidade cultural”.

### 3. Exclusões “sociais” e “inclusões” conceituais

O conceito de “cultura” vem sendo alvo privilegiado de discórdia há pelo menos vinte anos na antropologia, quando o livro *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (Clifford & Marcus, 1986) se tornou marco das questões que convencionalmente foram denominadas “pós-modernas”. Em seqüência a este debate, a questão da autoridade do discurso sobre a cultura trouxe à literatura uma preocupação com os próprios conceitos de cultura e de seus correlatos (“sociedade”, “comunidade”, “identidade” etc.), que se tornam ainda mais problemáticos quando deixam os limites da produção acadêmica, tal qual ocorre na Mangueira. Esteja este fenômeno associado à força de tais conceitos (Sahlins, 1997) ou à sua falta de fôlego teórico (Latour, 2006), o fato é que as palavras reunidas no vocabulário mangueirense – apresentado aqui através de Nilcemar – tornaram-se, na antropologia, uma espécie de “trem fantasma” conceitual.<sup>3</sup> Assim, o movimento de valorização da “cultura do samba” como importante componente do “patrimônio artístico e cultural brasileiro” corresponde à desvalorização dos instrumentos conceituais de que se dispõe para defender tal “cultura”. Isto é notado pelas queixas mangueirenses contra o “roubo da cultura”: em última análise, o que se diz ali é que os “negros”, para se apropriarem efetivamente da “cultura”, devem ver como os “brancos” já se apropriaram dela antes. A “auto-estima”, outra palavra onipresente no discurso mangueirense, é, portanto, uma questão de “consciência” sobre sua própria “cultura”. Bem entendido que “cultura”, nessa perspectiva, envolve não só todos os sentidos ora listados como também o de ser uma fala (ou “consciência”) sobre estes. Assim, meu esforço de “resgate cultural” consiste aqui em tratar a “cultura” como importante instrumento conceitual do “nós” mangueirense. Meu ponto de partida está em notar a potência

revelada por conceitos como estes quando ecoam “no campo”, fazendo suas fronteiras usuais entrarem em colapso.

Se tais conceitos bricolam com aspectos da vida no morro – disputas, roubo, herança, auto-estima... – é porque têm muito a dizer sobre a realidade mangueirense. Ou melhor, *com* a realidade mangueirense, pois tratar estes conceitos enquanto instrumentos do pensamento “nativo” implica entendê-los em ação, isto é, nos agenciamentos específicos em que aparecem e ganham sentido. Seguindo este caminho analítico, não há como ir em busca “do” significado nativo, como se este pudesse ser definido de modo absoluto, em contraposição a um suposto significado “noso” dado de antemão. Aqui, a produção de sentido só é passível de observação no próprio processo de descrição de um vocabulário que circula nas vidas e obras dos mangueirenses. Não apenas circula, forçoso dizer, mas também faz circular. Pois se a produção semiótica, tanto quanto a produção material, depende de todo um “ambiente maquínico” – isto é, tudo o que interfere nas formas de se deslocar num determinado meio, de ver televisão, casar, ir para a escola, se profissionalizar etc. –, cabe aqui observar como estas palavras são *maquinadas* num determinado ambiente.<sup>4</sup> Em suma, nosso problema consiste em refletir sobre como determinadas palavras *existem* e produzem sentido em redes de relações específicas.

Note-se que a distinção feita aqui entre dois “ambientes” de produção de discurso não envolve qualquer escala de valores e – mais do que isto – sequer se pretende fiel a duas realidades supostamente separadas. Trata-se, antes, de entender estes dois “ambientes” como pólos virtualmente localizáveis, isto é, construções que ajudam a operacionalizar a investigação feita aqui e não produtos de realidades estanques. Entre um pólo e outro, situa-se nosso material de análise, a saber, formas “impuras” de objetificação teórica. Assim, ao descrever as maneiras com as quais a palavra “cultura” se articula a noções como “território negro” e “iden-

tidade nacional”, pode-se observar como os sentidos gerados por estas articulações se conectam a reflexões da antropologia.

As controvérsias e nuances em torno do conceito de cultura ocorrem não só entre os dois pólos acima distinguidos, mas também são produzidas no interior de cada um deles. Na Mangueira, a noção de cultura se associa à de “comunidade”, mas definir o que se inclui e se exclui por esta última é sempre uma tarefa que implica disputas entre alegações de “direito”, “pertencimento”, “identidade”. Não há consenso, por exemplo, a respeito das localidades do morro a serem consideradas incluídas na área da “comunidade”: enquanto as casas beirando a avenida asfaltada são freqüentemente tidas por suas vizinhas como “fora da comunidade” – isto é, “na rua” – outras vezes considera-se situar-se ali o coração da Mangueira, lugar da sede da escola de samba que lhe deu nome, lugar de interface com a “sociedade”. Da mesma forma, “ser da comunidade” não se condiciona necessariamente ao fato de se morar ali ou não; é antes uma questão de origem, mas esta é menos um dado “natural” do resultado de uma rede de relações de vizinhança e parentesco. Um “filho da comunidade” tem sempre sua posição que, embora “nata” precisa ser atualizada no interior de uma rede de relações.

Quando se diz: “a comunidade não tem cultura”, o que está em jogo é uma noção de cultura ligada à comunidade do passado, anterior à “perda de consciência” da comunidade atual, antes do “roubo da cultura” por parte da “sociedade”, dos “brancos da Zona Sul”. Uma elaboração diferente, mas não inteiramente desconexa, é a de que a “cultura” é um instrumento de “inserção” da “comunidade” na “sociedade”. Cultura não é então um objeto perdido, e sim uma potencialidade. Neste último caso, a palavra “identidade” aparece como fonte deste movimento de “inserção”: de um lado, a “identidade cultural” da Mangueira materializada através do samba e manifestações afins; de outro, a valorização da “identidade nacional” graças à inclusão da comunidade.

Se a palavra “comunidade” inclui e exclui pessoas diversas dependendo da relação que agencia, é significativo que, quando articulada às noções de “identidade” e “cultura”, ela estabeleça uma relação particular com a noção de “sociedade” – ao invés de separar-se desta, sendo envolvida por ela, envolve-a, tornando-se, a um só tempo, componente e produtora da identidade nacional. Estas quatro palavras (comunidade, identidade, cultura e sociedade) surgem articuladas em situações específicas, a saber, eventos festivos ligados ao samba, à “cultura” do “povo do samba”, cartão de visitas da “comunidade” para a “sociedade”. Nestes eventos, realizados na quadra oficial da Escola, significativamente denominada “Palácio do Samba”, fala-se a um público considerado “de fora” da comunidade, mas integrado a ela por meio de uma “cultura” que interessa à “sociedade”. Neste sentido, vale aproximar as atividades “culturais” da Escola de Samba da Mangueira à forma como Roberto Da Matta descreveu os desfiles carnavalescos:

reúne um pouco de tudo – a diversidade na uniformidade, a homogeneidade na diferença, o pecado no ciclo temporal cósmico e religioso, a aristocracia de costume na pobreza real dos atores – ele remete a vários subuniversos simbólicos da sociedade brasileira, podendo ser chamado de um desfile polissêmico. (Da Matta, 1979, p. 46)

A polissemia da palavra “cultura”, bem como a “diversidade na uniformidade”, remete-nos à idéia, exposta mais acima, de que a “identidade cultural” é, mais do que a soma de aspectos comuns a todos, uma forma de relacionar diferenças. Esta idéia mangueirense é eloqüente se considerarmos os eventos do samba como uma forma ritual, no sentido de que “serve para expressar o *status* do indivíduo enquanto pessoa social no sistema estrutural em que ele se encontra temporariamente” (Leach, 1995[1954], p. 74). O interessante é que, enquanto Da Matta

(1979, p. 47) opõe a esta objetivação da não-separação do carnaval a ênfase das paradas militares na “virtude burguesa da individualização ostensiva, a separação de fronteiras” prevista pela sociedade de Estado democrático, a noção mangueirense parece identificar, no próprio lugar de “entrada” desta “sociedade”, o lugar de encontro, de não-separação. As duas perspectivas não são contraditórias, ao contrário, mostram a forma como a comunidade se vê “englobando” a sociedade, ao contrário do usual. No lugar de ver esta como a soma de “culturas” separadas em partes iguais, e reunidas sob o título da homogeneidade de valor cultural, a comunidade mangueirense entende antes que a sociedade é um modo de relação de diferença. Quem dita as “regras da relação” é a comunidade, pois é esta que engloba a sociedade.

Os eventos da quadra de ensaios são necessariamente viabilizados pela atuação do Estado (representado por órgãos das instâncias municipal, estadual e federal). Não só porque os financiamentos necessários chegam por empresas estatais e empresas que receberam incentivo fiscal do Estado; também porque as pessoas ali presentes são em grande parte funcionários ou candidatos eleitos do poder público. Não é por acaso, portanto, que o vocabulário ligado à “cultura” assuma, nestes contextos, uma linguagem estatal característica: usa as palavras “cultura”, “identidade”, “sociedade” e “comunidade”, isto é, os instrumentos de separação entre o todo “nacional” e suas partes. Estas palavras costumam deste modo guardar uma concepção programática e cristalizada sobre as possibilidades de inserção da comunidade na sociedade, concebida como Estado-nação. Mas a articulação mangueirense do mesmo vocabulário abre outras possibilidades de inserção.

Conforme observa Herzfeld (1996, p. 42), embora os atributos morais de inclusão e exclusão sejam sempre relativos ao contexto social em que são empregados, o nacionalismo pretende investir algumas identidades de uma rigidez pressuposta. O autor argumenta que a identidade

nacional é tida como um sistema de valores absolutos no qual o relativismo dos *shifters* étnicos – onde uma identidade pessoal ou de grupo só se define em relação a outras – reverte-se num repertório fixo de verdades. Assim, ser negro deixa de ser uma experiência passível das intempéries e redefinições cotidianas para se tornar um dado cultural que é, também, um instrumento de valorização da “identidade nacional”. Empregar a terminologia do Estado, entretanto, não é necessariamente submeter-se à ideologia nacionalista de um Brasil harmoniosamente dividido entre as três “raças” formadoras da identidade. Justamente porque a identidade nacional é freqüentemente formulada como um agregado de identidades étnicas e culturais, a separação entre “brancos da Zona Sul” e “comunidade” – vista então como “identidade negra” – não pode ser experimentada de forma rígida. Neste caso, a negritude é uma categoria tão ampla e estereotipada quanto a dos brancos da Zona Sul, mas, por isso mesmo, ela não pode ser englobada por eles. A identidade “negra” se forma então no contraste com uma determinada idéia de “sociedade”, cuja linguagem dominante é a da inserção do negro por meio da cultura, ou da identidade cultural. Negro supõe samba, candomblé, tradição africana. Mas nem sempre esta é a chave com a qual se lê a relação entre cultura negra e identidade nacional.

Como vimos, as pessoas que conheci na Mangueira não condicionam seu pertencimento à comunidade à “cultura” negra; ao contrário, diz-se que a comunidade há muito perdeu a cultura, que foi roubada pela sociedade. Mas se o discurso do Estado é também proferido por seus representantes em visita à Mangueira, que utilizam as mesmas palavras, porém sem se referirem necessariamente ao mesmo processo de inclusão, a questão que se coloca é: como e quando estas duas elaborações são acionadas e como elas se comunicam? Será possível que elas convivam nos mesmos espaços e sejam assumidas pelas mesmas pessoas? Até que ponto a valorização da “cultura negra”, proferida como parte englo-

bada da “identidade nacional”, ao ser ouvida e aceita, corresponde a uma situação de dominação “branca” (da “sociedade”) sobre a “comunidade” (“negra”)?

Em artigo no qual analisa as idéias expressas por moradores de Salvador (BA) a respeito da “nação” e do “povo” brasileiros, Cecília McCallum (1996) coloca uma questão semelhante. A autora mostra como estas idéias se associam à ideologia nacionalista e, noutros contextos, embalam uma crítica ao Brasil ligada à pior imagem que se tem da classe política brasileira. A autora levanta assim o debate sobre até que ponto a afirmação identitária de grupos minoritários como símbolos da identidade nacional corresponde a uma situação de resistência ou de submissão por parte de tais grupos. Em 1977, Peter Fry (2001) também trouxe esta questão para sua análise; vertia sobre as diferenças entre a *soul food* norte-americana e a feijoada brasileira. Nos dois casos, tratava-se de pratos típicos de grupos minoritários, mas, aqui, ao contrário de lá, tornou-se “prato nacional”; um processo que Fry associou aos interesses políticos do Estado brasileiro que, convertendo símbolos étnicos em símbolos nacionais, não apenas ocultaria a dominação racial como tornaria muito mais difícil denunciá-la ou mesmo percebê-la. Vinte cinco anos depois, Fry reviu sua posição, considerando que, no Brasil, não se pode ter esta perspectiva dualista, uma vez que os símbolos culturais são de fato compartilhados por grupos diversos. Marcio Goldman, por sua vez, retoma a tese inicial de Fry, propondo apenas que, no lugar do dualismo, adotemos “uma certa modalidade de pluralismo”:

Pois o que não parece evidente é que a feijoada, o candomblé, o samba ou a música afro possam ser alçados da condição de signos minoritários para aquela de signos majoritários. Na verdade, tudo se passa como se o valor semiótico de cada uma dessas produções oscilasse de acordo com os níveis segmentares que atravessam. (Goldman, 2006, p. 268).

A este respeito, vale voltarmos ao episódio da nomeação de Nilcemar para a presidência de uma importante instituição cultural do estado do Rio. Por um lado, havia ali a idéia de que a cultura em sua totalidade precisaria ser composta de proporções equivalentes de samba e de música clássica; uma formulação à moda estatal: a cultura em sua “totalidade” deve incluir a cultura “negra” entre outras. Por outro lado, o modo de inserção do samba não deve ser confundido com a inserção de pessoas do samba na esfera do poder público, o que significa excluir relações sociais em que o negro participe por outras vias que não a da apresentação “para o branco aplaudir”, diria Nilcemar. “Quais são seus interesses culturais, além do samba?”, perguntara o jornalista ao Secretário de “cultura”. “Cultura não é lugar pra se fazer justiça social”, disseram-me. Assim, mesmo que o samba seja valorizado como símbolo da cultura nacional, e mesmo que isto corresponda a um gosto compartilhado por grupos diversos (como quis Fry, 25 anos depois de sua primeira análise), o encerramento do “povo do samba” sob o domínio da “cultura” entendida como “patrimônio” da “identidade nacional” mantém segregada uma espécie de grupo étnico, ao qual se deve fazer “justiça social”, o que é diferente de incluí-los na sociedade dos brancos da Zona Sul. Esta inclusão, na elaboração mangueirense, passa pela devolução, à comunidade, daquilo que lhe foi roubado. Seria portanto impreciso descrever este processo como o de simples “inclusão”, no sentido de englobamento, da “cultura” da “comunidade” na “identidade nacional”.

No discurso da identidade nacional, a inclusão da comunidade na sociedade é de uma modalidade específica. Trata-se de um modo de produção cultural no qual estilos de vida correspondem aos diferentes lugares da escala produtiva. Nilcemar reivindica o lugar que ela diz ter sido roubado pelos brancos. Afinal, a idéia mangueirense de “inclusão” não apaga as dissonâncias e diferenças demarcadas por outros níveis segmentares da relação entre pessoas da “comunidade” e pessoas da “socieda-

de”. Assim, o conceito nativo de “identidade” passa por uma forma específica de se conceber, fora da linguagem do Estado, relações que envolvem o Estado e seu vocabulário (claro, é preciso comunicar-se).

Se a “sociedade” não equivale necessariamente a um Estado (ou nação) que agrega a identidade nacional, o próprio conceito de identidade deixa de ser aplicável a toda relação social no interior da Nação. Ele cabe apenas nas situações em que a “sociedade” assume a forma de Estado, identificada na Mangueira por meio das relações pessoais com seus “representantes”. Podemos então definir esta perspectiva nativa nos termos de uma “forma identitária” de se assumir um modo de relação que ao mesmo tempo une e diferencia dois grupos, “negros da comunidade” e “brancos da Zona Sul”. Como estas duas categorias não encerram significados fechados, mas só se definem nas interações sociais específicas que ora identificam ora contrapõem as pessoas relacionadas, a “forma identitária” de definir estas interações é – ironicamente – pontuada por constantes remarcações de diferença. Consiste, enfim, na maneira como a comunidade concebe a inclusão do que vem de fora. É, portanto, a noção de alteridade – e não a de “identidade”, como a palavra parece indicar – que se torna central na forma como tais relações são assumidas.

Mas, uma vez materializada nas relações sociais específicas (como foi o caso do encontro entre Noca da Portela e o jornalista que o entrevistou), esta relação (“identitária”) de alteridade não se reduz à relação de inclusão da cultura negra – um “bloco” definido por cor, classe, território – na identidade nacional – um “bloco” maior compostos de vários outros. Noutros termos, as pessoas não se comportam apenas como se pertencessem a grupos definidos por inter-relação. A alteridade envolve também uma diferenciação interna às definições de grupo identitário, experimentada por cada pessoa que, nas palavras de Nilcemar, transita entre “mundos” diversos; cada pessoa que, a despeito da “cultura”, envolve-se em uma relação “social” qualquer.

#### 4. Família verde-e-rosa

Quando conheci Nilcemar e lhe expliquei meu propósito de pesquisa, recebi dela uma condição: “você devia fazer uma pesquisa sobre a diferença entre o Cartola-mito, como ele é visto hoje pela sociedade, e o Cartola-pessoa, como ele era visto, em vida, dentro da comunidade”. Deste modo, mostrava-me que, para que eu não fosse considerada mais uma “branca da Zona Sul” que “rouba” a “cultura” e vai embora, eu precisava ajudar no processo de “conscientização” desta cultura. Nilcemar definiu-se então como alguém que “transita entre a comunidade e a sociedade”. E a separação entre *pessoa* e *mito* mostrou-se análoga àquela feita entre *comunidade* e *sociedade*, sendo que esta segunda, ao relacionar-se com Cartola por intermédio da *cultura*, torna-o um mito. Esta relação é freqüentemente manifestada nos termos de “família verde-e-rosa”, numa referência às cores da Escola de Samba da Mangueira.<sup>5</sup> Foi, aliás, com estas palavras que vi definirem minha inclusão na Mangueira. Quando, em meus primeiros dias de meu trabalho de campo, disse que me dispunha a trabalhar como voluntária nos “projetos culturais” que por ventura surgissem ali, recebi em resposta um largo sorriso e as palavras: “agora você falou a nossa língua, garota!”. Logo depois, declararam sobre mim: “essa aí já é da família verde-e-rosa!”. Eu não deixava de ser considerada uma “branca da Zona Sul”, membro da “sociedade”, mas me incorporava à “comunidade” por meio de um “compromisso”, o de ajudar no trabalho de “resgate cultural”, o mesmo que faria o elo entre o “Cartola-mito”, da sociedade, e o “Cartola-pessoa”, da comunidade.

Prossigui minha pesquisa de campo freqüentando quase diariamente o Centro Cultural Cartola, e logo me foram atribuídas tarefas de pesquisa sobre a “pré-história da Mangueira” para que pudéssemos iniciar o “trabalho de resgate cultural da comunidade”. Com isso, comecei a dar sentido à frase que ouvira ali repetidas vezes: “A mangueira é uma famí-

lia”, diziam todos em situações diversas. E a idéia de “família” mais uma vez articulava-se à de “identidade cultural”. Eram as “tias do morro”, também chamadas “patrimônio cultural mangueirense”, que me eram apresentadas para fazer o dito trabalho de “resgate”. Definidas na comunidade como “senhoras de idade” que fazem de suas casas abrigo para os vizinhos mais necessitados, as “tias” são também reconhecidas na “sociedade” como “símbolos da cultura mangueirense”. As já falecidas tias Neuma e Zica, por exemplo, costumam ser mencionadas como figuras fundamentais à criação da Escola de Samba da Mangueira. Pertenceram à “comunidade do passado”, assim como o “Cartola-pessoa”; e precisavam ser “resgatadas”, levadas à “consciência da comunidade” atual. Este era o trabalho que se apresentava a mim como condição para inclusão na “família”, isto é, para inclusão da sociedade na comunidade. Nisso consistia, em suma, a “valorização da cultura da comunidade”. Nesta relação familiar, encontramos, portanto, uma importante chave de explicação para a forma de relação que se concebe ali entre “comunidade” e “sociedade”. Uma relação onde, para que a primeira seja “inserida” na segunda, é esta que se vê, de algum modo, “englobada” por aquela.

Com a frase “você já faz parte da família”, eu me tornava uma espécie de parente ritual, um pouco à moda dos amigos que se autodeclaram “compadres” sem nem mesmo terem batizado seus filhos. Mas se a linguagem da troca fundamentava minha iniciante incorporação à “família” – o que se expressava na fórmula “compromisso com a comunidade” –, o convívio posterior viria mostrar-me que este compromisso não implicava uma resposta imediata às solicitações que me seriam feitas numa ou outra ocasião. O que chamo aqui de linguagem da troca, portanto, não indica efetivamente uma troca de bens valoráveis, como o trabalho de resgate, por exemplo. A idéia de troca reside antes de tudo na expectativa de que se mantenha a relação, por isso a promessa de compromisso era-me constantemente cobrada. Assim, minha inserção

naquela “família” consistiu, grosso modo, em ajudar no resgate do patrimônio cultural mangueirense. Esta ajuda me inseria automaticamente dentro das relações familiares mangueirenses à medida que me retirava do registro do mito, isto é, do patrimônio cultural indevidamente apropriado pela sociedade. Ser da família consistia em me relacionar com pessoas da comunidade, modo pelo qual eu as reconheceria como herdeiras legítimas de um passado a ser resgatado, o tempo em que a comunidade tinha cultura.

## 5. Noca e Nilcemar: Estado, família e suas competências

“Por que houve a mudança no Museu da Imagem e do Som, com a troca do compositor Edino Krieger por Nilcemar Nogueira, neta de Cartola?”, perguntou o jornalista ao Secretário de cultura. “Foi mais pela confiança que tenho nela – respondeu Noca – ela tem um currículo fantástico”. O jornalista prosseguiu: “O senhor é amigo dela, não?”. “Sim, eu a peguei no colo quando era menina”... Neste momento, o chefe-de-gabinete de Noca interveio, explicando ao jornalista: “Mas é importante frisar que isso não teve a ver com a contratação”. “Sem dúvida – continuou Noca – foi pela confiança e pela competência dela”.

Importante notar como a afirmação de Noca a respeito de sua confiança e relação pessoal com Nilcemar está necessariamente associada à certeza de sua competência, e não posta como suspeita da mesma, conforme supunha o jornalista. Noca e Nilcemar pertenciam à mesma “família”, e isto não necessariamente se contrapõe aos valores da burocracia cidadã definidos pelo Estado (cf. Da Matta, 1987). Trata-se, antes, de um tipo de compromisso que inclui pessoas associadas a este Estado, pessoas “da sociedade”. Esta relação entre “compromisso”, “família” e “competência” é bem formulada na fala de Nilcemar:

Todos os descendentes dos sete fundadores da Mangueira estão hoje na Escola, mesmo tendo todos eles morrido cedo (menos Cartola e Cachaça). (...) É uma passagem de legado automático. Querendo ou não, as pessoas te fazem aquele líder. Se você já tiver esse espírito, aí então ferrou de vez. Porque se você não tiver, o tempo vai te apagando um pouco. Você permanece naquele processo, mas não é tão solicitado. Mas se você já tem uma liderança nata, aí ferrou, você vai ser demandado.

A liderança é nata; é algo que se herda – como os traços físicos, há os filhos que os puxaram da mãe, outros que os puxaram do pai. No caso de Nilcemar, foi de sua Vó Zica que a liderança foi herdada, conta orgulhosa a neta. E esta herança impõe a Nilcemar um compromisso irremediável com a cultura. “É uma missão de vida, eu não tenho como me livrar dela”. Assim, o vocabulário do parentesco associado à noção de cultura retira-a da esfera das atividades semióticas, imbricando-se nas diversas dimensões da vida cotidiana. Ao fazer parte da vida dos moradores da Mangueira, o “patrimônio cultural” é agenciado de um modo muito diferente daquele geralmente entendido pela “norma culta”.

Aproximemo-nos do sentido mangueirense de “identidade cultural” buscando perceber como o termo “tia” é muitas vezes usado como sinônimo de “patrimônio cultural”. Certa feita, explicaram-me na Mangueira que tal tratamento familiar indica uma relação de “parentesco de afetividade”. Deste modo, a incorporação do “parente afetivo” na vida de um determinado indivíduo é parte do processo de socialização que o situa em certo sistema de parentesco; é, portanto, parte daquilo que constitui o próprio indivíduo. Envolve a idéia de transmissão (ou *herança*) de caráter, mas não se trata necessariamente de sangue, concebido como expressão do laço biológico, conforme descreveu Schneider sobre a percepção do parentesco norte-americano (Schneider, 1968). Tampouco se trata de uma “família simbólica”, fruto de escolhas indivi-

duais, como bem mostram alguns trabalhos etnográficos que focam camadas médias urbanas (cf. Dauster, 1988; Da Matta, 1987; Velho, 1983). As relações sociais são aqui, “*naturalmente*” herdadas, mas só existem se atualizadas na experiência diária, no “compromisso”.

A afirmação frequente de que “a Mangueira é uma família” costuma articular-se a todo um vocabulário de genealogia familiar (“árvore”, “raízes”, “frutos”, “ancestrais”, “antepassados”) associado à “cultura”. Contudo, se uma estrutura arborescente marca a formação de um grupo reunido segundo raízes comuns (e, portanto, definido à medida que exclui os não enraizados, os não nascidos na “comunidade”), esta linguagem do parentesco mostrou-se preponderantemente inclusiva e, neste sentido, mais semelhante à idéia de “rizoma” do que à de uma árvore (Deleuze & Guattari, 2004). Na “família verde-e-rosa”, os limites exteriores são relações não ativadas. Assim, a quadra de ensaios da Mangueira é a “casa” (ou “Palácio”) que – da mesma forma como acontece nas relações em torno das “tias” – incorpora as pessoas segundo um sistema que não pode ser elaborado antes que se atualizem relações específicas. Na rede de relações que se configura na quadra, espaço da “família mangueirense”, o “fora” nada mais é que um lugar virtual, eliminado pela linguagem do parentesco. Meu próprio processo de incorporação à “família mangueirense” configurou-se sobre um plano de consistência que não colocava em jogo posturas de exclusão às pessoas de “fora da comunidade”, ou aos “brancos da Zona Sul”, como ocorria quando se falava no “roubo da cultura”.

Os dois pólos a partir dos quais organizei esta reflexão – um definido segundo o que chamei de vocabulário estatal da “sociedade”, o outro segundo o argumento da “comunidade” sobre o “roubo da cultura” – articulam-se então a uma terceira forma de pensar a relação comunidade *versus* sociedade: o vocabulário do “parentesco afetivo”. É importante notar que não pretendo com isso chegar a um conceito abrangente,

uma síntese que dê conta das diferenças anunciadas aqui, reduzindo-as àquilo que possam guardar em comum. Considerar que as noções de *comunidade* e *sociedade* devem ser fixadas num conceito abrangente e abstrato seria assumir o “vocabulário estatal”, uma posição que tem levado muitos antropólogos a ver como obsoletos conceitos caros à “tradição” antropológica, como os de cultura, identidade e sociedade (cf. Strathern & Toren, 1996; Agier, 2001; Briggs, 1996; Handler, 1994; Sahlins, 1997). Se, diversamente, carregarmos as tintas na concepção mangueirense do parentesco envolvendo estas mesmas noções, poderemos quem sabe enriquecê-las; repensá-las sob o efeito das diferenças, iscas para nossos sentimentos, alimento para o pensamento (Latour, 2002, p. 106). Quanto ao rendimento teórico dos sentimentos “familiares” mangueirenses, aliás, vale ilustrar a idéia de relação trazida pela “identidade nacional” com uma última analogia mangueirense: a “família verde-e-rosa” é também chamada “nação”.

## Notas

- <sup>1</sup> “‘Pelo menos 50% eu faço’ – Noca da Portela anuncia projetos e vistoria a teatros para apurar problemas”, in *O Globo* (1º maio 2006).
- <sup>2</sup> Esta associação nativa da palavra “comunidade” a uma idéia de “território negro” converge com a rica elaboração de Raquel Rolnik (1989). A autora descreve como a noção de comunidade está ligada a um repertório comum, criado e recriado socialmente; referido a um *território negro* que não se reduz a esta ou aquela comunidade.
- <sup>3</sup> Formulação de Eduardo Viveiros de Castro (comunicação pessoal).
- <sup>4</sup> A idéia de “máquina” é aqui utilizada no sentido elaborado por Deleuze & Guattari (1980), mas a mesma operação analítica pode ser entendida no sentido empregado Michael Herzfeld (1985). Empenhando-se em uma metodologia inspirada na pa-

lavra nativa *simasia*, no estudo sobre um pequeno vilarejo da Ilha de Creta, este autor mostra como o termo *simasia* refere-se à constituição de significados sem priorizar o significado lingüístico – é essencialmente uma noção *poética* no sentido técnico de que ela concerne ao que se comunica através da performance *em ação* (Herzfeld, 1985, p. xiv). Dissolve-se então a fronteira entre a fala e outras formas de ação – “o sentido (‘meaning’) é encontrado em todas as esferas da ação social; nos clichês (‘commonplace’), tanto quanto nas ações rituais e artísticas” (Herzfeld, 1985, p. xiv). O conceito chave é “ação”. Mas Herzfeld não pretende apenas reconhecer os aspectos da produção de sentido reconhecida pelos habitantes de Creta. Ao contrário, a inter-relação entre diferentes áreas da experiência é algo sobre o que eles não têm o menor interesse. Contudo, o reconhecimento do sentido em diversos domínios da vida social aponta o caminho para analogias de interesse comparativo. Tal reconhecimento aproxima-se do que chamarei, conforme o vocabulário de Guattari, de cartografia.

- <sup>5</sup> Vale conferir o trabalho pioneiro de Goldwasser (1975) na Manguieira, no qual explora a expressão “a Manguieira é uma família”.

## Bibliografia

AGIER, Michel

- 2001 “Distúrbios identitários em tempos de Globalização”, *Mana – Estudos de Antropologia Social*, vol. 7(2): 7-33.

BRIGGS, Charles

- 1996 “The Politics of Discursive Authority in Research on the ‘Invention of Tradition’”, *Cultural Anthropology*, vol. 11(4): 435-469.

CLIFFORD, James; MARCUS, George

- 1986 “Introduction: Partial Truths”, in *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, London, University of California Press.

DA MATTA, Roberto

1979 *Carnaval, Malandros e Heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*, Rio de Janeiro, Zahar.

1987 “A Família como valor: considerações não familiares sobre a família à brasileira”, in ALMEIDA, Ângela Mendes de; CARNEIRO, Maria José (orgs.), *Pensando a família no Brasil: da colônia à modernidade*, Rio de Janeiro, Espaço e Tempo/Ed. UFRJ.

DAUSTER, Tânia

1988 “Código familiar: uma versão sobre o significado da família em camadas médias urbanas”, *Revista Brasileira de Estudos de População*, São Paulo, ABEP, vol. 5(1): 103-125, jan.-jun.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix

1980 *Mille Plateaux: capitalismo e schizophrénie*, Paris, Les Éditions de Minuit.

2004 “Introdução: Rizoma”, in *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*, São Paulo, Ed. 34.

FRY, Peter

2001 “Feijoada e *Soul Food* 25 anos depois”, in ESTERCI, Neide; FRY, Peter; GOLDENBERG, Miriam (orgs.), *Fazendo Antropologia no Brasil*, Rio de Janeiro, DP&A.

GOLDMAN, Marcio

2006 *Como funciona a democracia: uma teoria etnográfica da política*, Rio de Janeiro, 7 Letras.

GOLDWASSER, Maria Júlia

1975 *O Palácio do Samba*, Rio de Janeiro, Zahar.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely

1986 *Micropolítica: cartografias do desejo*, Petrópolis, Vozes.

HANDLER, Richard

1994 “Is Identity a Useful Cross-Cultural Concept?”, in GILLIS, J. (ed.), *Commemorations: The Politics of National Identity*, Princeton, Princeton University Press.

HERZFELD, Michael

1985 *The Poetics of Manhood: Contest and Identity in a Creatan Mountain Village*, Princeton, Princeton University Press.

1996 *Cultural Intimacy. Social Poetics in the Nation-State*, New York/London, Routledge.

LATOURE, Bruno

2002 *Reflexões sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*, Bauru/SP, Edusc.

2006 *Changer de Société. Refaire de la sociologie*, Paris, La Découverte.

LEACH, Edmund Ronald

1995 [1954] *Sistemas políticos da Alta Birmânia*, São Paulo, Edusp.

MCCALLUM, Cecília

1996 “Resisting Brazil: Perspectives on Local Nationalism”, *Ethnos*, vol. 61: 3-4.

ROLNIK, R.

1989 “Territórios Negros nas Cidades Brasileiras (Etnicidade e Cidade em São Paulo e Rio de Janeiro)”, in *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, vol.17: 28-38.

SAHLINS, Marshall

1997 “O ‘Pessimismo Sentimental’ e a Experiência Etnográfica: Por que a Cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção”, *Mana – Estudo de Antropologia Social*, vol. 3(1): 41-73; vol. 3(2): 103-150.

SCHNEIDER, David M.

1968 *American Kinship: A Cultural Account*, New Jersey, Prentice Hall.

SHERRIF, Robin E.

1999 “The Theft of Carnival: National Spectacle and Racial Politics in Rio de Janeiro”, *Cultural Anthropology*, vol. 14(1): 3-28.

STRATHERN, Marilyn; TOREN, Christina

1996 “The concept of society is theoretically obsolete”, in INGOLD, Tim, *Key Debates in Anthropology*, London, Routledge.

VELHO, Gilberto

1983 “Aliança e casamento na sociedade moderna: separação e amizade em camadas médias urbanas”, *Boletim do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, Museu Nacional, vol. 39, ago.

ABSTRACT: The question of defining frontiers for anthropological research emerges when the inclusions and exclusions that compose our analytical tools are defined. This issue is more complex when the research focuses notions such as “community”, “black identity” and “culture”, which are used beyond the limits of academic investigation. The aim of this paper is to investigate the controversies about conceptual and political processes implied in these notions when they are “shared” by natives and anthropologists. This will be achieved through the comparison of meanings observed on the discourse about “culture” in Morro da Mangueira, the discourse on “samba people” produced by a newspaper and the anthropological discourse. Through these comparisons we find a particular “native” definition of “cultural identity” in which, more than the sum of common elements to a collective dimension, one observes a variety of ways of relating differences.

KEY-WORDS: Mangueira Community, Cultural Identity, Black Identity, Native Concept.

Recebido em julho de 2009. Aceito em novembro de 2009.