



INTERCOM – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação
XXV Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Salvador/BA – 1 a 5 Set 2002

A FEIRA DE SÃO CRISTÓVÃO COMO ESPAÇO DE RESISTÊNCIA CULTURAL PARA NORDESTINOS¹

Valéria Mariz Loreto

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Resumo: O presente estudo traz uma pequena reflexão sobre como a Feira de São Cristóvão representa para o contingente da população de migrantes nordestinos, não apenas um espaço de comércio e lazer, mas também um espaço de afirmação de sua identidade regional e de resistência cultural em oposição à cultura dos cariocas, na medida em que permite que eles compartilhem valores simbólicos da cultura e da tradição nordestinas.

E em que medida essa relação com a Feira poderá ter influência sobre a forma como os jovens nordestinos assistem à telenovela brasileira, determinando suas “leituras” e por conseqüência interferindo na constituição de suas identidades, seja porque criam um contradiscurso ou porque assimilam um discurso carioca, como uma maneira de serem aceitos na comunidade de moradia atual.

Palavras-Chave: Telenovela, Identidade regional e Resistência cultural.

I - Introdução

Este trabalho pretende discutir alguns aspectos do projeto de mestrado TELEVISÃO E JOVENS: IDENTIDADE REGIONAL E A PLURALIDADE DE “LEITURAS”. O objetivo principal do projeto é descobrir como os jovens, de uma mesma faixa etária, de dois grupos: um grupo de nordestinos de classes populares que moram no Rio de Janeiro e freqüentam a Feira de São Cristóvão e um grupo de cariocas de classe média, que freqüentam os *shopping centers* da zona sul da cidade do Rio, vêem a telenovela brasileira. De que forma fazem a



INTERCOM – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação
XXV Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Salvador/BA – 1 a 5 Set 2002

“leitura” do que lhes é apresentado, como decodificam a significação do que é visto e em que medida se apropriam desses discursos (gestos, modos de vestir, gírias, atitudes, etc.) veiculados, para construir suas identidades.

Com relação aos dois grupos escolhidos, temos: de um lado, os migrantes nordestinos, que freqüentam a Feira de São Cristóvão, onde além de se vender produtos os mais variados, se pode compartilhar a música, a comida, a dança, e outras coisas próprias do nordeste. A feira é, portanto, um espaço não só de comércio mas também de resistência cultural, na medida em que os nordestinos de classes sociais populares, se encontram e compartilham valores. A feira surge como um lugar de constituição de identidades coletivas e regionais, em sua ligação e/ou confronto com as identidades locais. De outro lado, a idéia de usar jovens que freqüentem *shopping center*, se deve ao fato de que os *shoppings* são considerados templos de consumo na medida em que “não são feitos para passar o tempo de maneira comercialmente desinteressada...” (Bauman, 1999, 33) e não mantém vínculo com os valores do local onde foi edificado, como nos diz Sarlo: “O *shopping* tem uma relação indiferente com a cidade que o rodeia” e “oferece seu modelo de cidade miniaturizada, que se torna independente soberanamente das tradições e do seu entorno”. (Sarlo apud Canclini, 1999, 135). Teríamos então, nesses dois grupos não apenas a distinção da classe social e da identidade regional dos jovens, como também uma distinção entre tradição e modernidade e a televisão no centro da experiência de ambos, como a grande mediadora.

Partindo da idéia de que a constituição da identidade dos jovens se dá, não só através da relação com as estruturas sociais de sua comunidade (família, escola, amigos, igreja, etc.) mas se estrutura através de um jogo dialético entre a semelhança e a diferença, imagem especular e oposição, é que tomamos: o conceito de Sodré, de que “a identificação com o “espelho” televisivo é suscitada por níveis diversos” (Sodré, 1984, 63) e de que “televisão aparece, assim, como um *meio (medium)* organizador de identidades sociais” (Sodré, 1984, 65), e a hipótese de Canclini, onde a construção da identidade se faz numa relação com os meios, como uma co-produção, para analisar como é a relação desses jovens de grupos tão distintos, com a televisão,

¹ Trabalho apresentado no NP13 – Núcleo de Pesquisa Comunicação e Cultura das Minorias, XXV Congresso Anual em Ciência da Comunicação, Salvador/BA, 04 e 05. setembro.2002.



e, especialmente, com a telenovela, e em que medida ela influi na maneira como eles constroem os significados para as suas vidas. Se os discursos da telenovela são aceitos, criticados ou recusados, e como acontece essa negociação de sentido. Lembrando é claro, que todas as telenovelas, com raras exceções, são produzidas no Rio de Janeiro e São Paulo, o que implica que o cotidiano apresentado está referendado na realidade dessa região do país e mesmo as novelas regionais que “se passam” no nordeste são produzidas no sudeste.

O aspecto a ser privilegiado nesse estudo, se refere a como se dá a manutenção da identidade regional dos migrantes nordestinos que moram no Rio de Janeiro em sua convivência dentro da Feira de São Cristóvão. Para isso se irá utilizar a dissertação de mestrado de Lúcia Morales A Feira de São Cristóvão: um estudo de identidade regional. Como os processos de resistência cultural são desenvolvidos se há a assimilação de novos valores simbólicos, e de que maneira acontecem, se surgem como formas de se obter aceitação na atual comunidade de moradia.

II – A telenovela e a cotidianidade

Refletindo sobre como as transformações operadas pelo capitalismo no âmbito do trabalho e do ócio das classes populares, alteraram os modos da sociabilidade, tornando-a anacrônica, Martín-Barbero resalta como é exatamente isso que, hoje, dá sentido ao melodrama na América Latina, uma vez que permite ao melodrama, seja em forma de canção romântica seja em forma de telenovela, “mediar entre o tempo da *vida*, isto é, de uma sociabilidade negada, economicamente desvalorizada, politicamente desconhecida, mas culturalmente viva, e o tempo da *narrativa* que a afirma e permite que as classes populares se reconheçam nela.” (Martín-Barbero, 1997, 306). Ele levanta a suspeita de que “o que faz a força da indústria cultural e o que dá sentido a essas narrativas não se encontra apenas na ideologia, mas na cultura, na dinâmica profunda da memória e do imaginário.” (Martín-Barbero, 1997, 307).

Segundo Martín-Barbero, a telenovela (que é numa versão mais nova e mais latino-americana do folhetim dos velhos tempos) como o melodrama, se acha mais próxima da



narração e da literatura dialógica. Diz-nos ele: “Da narração, o melodrama de televisão conserva uma forte ligação com a cultura dos contos e das lendas, a literatura de cordel brasileira, as crônicas cantadas nas baladas e nos vallenatos.” (Martín-Barbero, 1997, 307).

Uma vez que se está falando de jovens migrantes nordestinos de classes populares para os quais a literatura de cordel se constitui numa forte referência, se pode supor que a narrativa da telenovela seja por isso também, facilmente assimilável.

Isso não quer dizer que se está esquecendo de que o discurso produzido pela grande imprensa no Brasil, inclusive pelas telenovelas, produz e reproduz o preconceito e o racismo da própria sociedade. A mídia não se compromete “com causas verdadeiramente públicas nem com a afirmação da diversidade da população brasileira. O racismo modula-se e cresce à sombra do difusionismo culturalista euroamericano e do entretenimento rebarbativo oferecido às massas pela televisão e outros ramos industriais do espetáculo.” (Sodré, 1999a, 244). Segundo Esther Hamburger: “a novela atualiza (constantemente) seu potencial de sintetizar uma comunidade imaginária, cuja representação, ainda que distorcida e sujeita a determinada variação de interpretações, é verossímil, vista e apropriada como real e legítima.” (Hamburger apud Costa, 2000, 71). Pois, temos isso atestado numa artigo publicado no caderno B do Jornal do Brasil, de 03 de abril de 2001, intitulado “Bahia de todos os brancos”, onde a jornalista Patrícia D’Abreu atenta para o fato de que a novela “Porto dos Milagres”, inspirada em dois livros de Jorge Amado, só contava com seis personagens negros num total de cinquenta personagens fixos, embora fosse uma estória ambientada numa comunidade de pesca do estado da Bahia. A Bahia segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) registrava em 1999 cerca de 10 milhões de negros e pardos contra apenas 3 milhões de brancos na Bahia, o que evidencia o fato de que a referida telenovela, uma novela das oito da TV Globo, e portanto, exibida no horário nobre da televisão brasileira, não corresponde à realidade racial do país, como confirma o pesquisador da Universidade de São Paulo, Joel Zito Araújo: “Estamos presos ao projeto do século 19 que queria fazer do Brasil um país branco. A estética da telenovela é cúmplice disso. Em 40 anos de folhetim diário, autores e diretores insistem em desrespeitar um país que é de origem negra”. Joel Zito Araújo é autor do livro “*A negação do Brasil - o negro na telenovela brasileira*” e integrante do Projeto de Pesquisa de Telenovela da



Universidade de São Paulo (USP). O ator Sérgio Menezes, que interpretava o pescador Rufino comentou sobre o número reduzido de negros no elenco: “Nos livros de Jorge Amado, os personagens negros têm mais destaque que na novela. Acho que a trama deveria ter um núcleo negro mais expressivo e não posso explicar o porquê do *embranquecimento* do elenco.(...)”. O que se quer demonstrar é que como mostrou Sodré, as “pequenas elites intelectuais” que existem dentro do sistema mediático, que ele chama de “logotécnicas”, são responsáveis por um discurso que pretende ignorar ou apagar da imagem do Brasil a presença negra, cabocla e indígena, tentando de fato “enbranquecer” a população brasileira, criando uma imagem irreal.

Um outro ponto importante do artigo que se quer ressaltar se refere à representação dos negros na televisão e especificamente à característica serviçal dos personagens interpretados por negros. Com relação a essa característica de serviçal, se voltará a falar mais adiante.

Sobre esses comentários, apresentados acima, é preciso esclarecer que embora aqui não se esteja tratando da questão racial especificamente, mas da identidade regional de migrantes nordestinos residentes na cidade do Rio de Janeiro, que são também extremamente discriminados. O propósito de salientar essas distorções apresentadas por telenovelas tem objetivos claros: ressaltar a importância de se buscar conhecer os modos como esses jovens, sendo também discriminados, se apropriam culturalmente e as diferentes formas com que fazem uso desses discursos veiculados, em sua vida cotidiana.

Em *Reinventando a Cultura*, Sodré discute como a telenovela brasileira pode ser considerada como um “*Romance familiar coletivo*” que tem como função, entre outras coisas, criar uma família imaginária. Pensando em como esses jovens migrantes nordestinos, estão lidando com a falta da sua família de origem e que formas buscam para evadir da angústia que isso provoca, se pode levantar a hipótese de que a telenovela vem suprir essa falta, e que mesmo através da recusa e da oposição, aos discursos apresentados, esse gênero ficcional, possa trazer elementos que sirvam como modelos de conduta, suscitando uma mimese. Mas para o momento, não se pretende discutir aqui essa questão.

III – A questão da identidade



INTERCOM – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação
XXV Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Salvador/BA – 1 a 5 Set 2002

A análise de Martín-Barbero que mostra como as feiras na América Latina, hoje, apresentam o popular ativado pelo massivo, fez surgir a idéia de usar no grupo comparativo do projeto, jovens nordestinos que freqüentem a Feira de São Cristóvão. A feira significando para o grupo de nordestinos, um espaço de encontros e de lutas, embora essas lutas não sejam para estabelecer relações de domínio mas para ressaltar certos valores, práticas e concepções que aí são representadas. (González apud Martín-Barbero, 1997, 314). Portanto, a feira apareceria como uma frente cultural, lugar de constituição e afirmação de identidades coletivas e regionais e onde o imigrante nordestino encontra uma forma de se manter ligado à sua terra natal.

O que será de interesse para esse trabalho, não é a identidade individual, não é a identidade determinada pelo biológico e sim pelo simbólico, embora se possa fazer alguma referência à construção da identidade individual, esse estudo está relacionado com a questão da identidade coletiva. A identidade, em termos sociológicos, é sempre construída. De uma forma geral os autores apresentam a construção da identidade como um jogo dialético que se dá na relação com o outro, seja por semelhança ou por oposição, mas num processo de delimitação de fronteiras entre “eu” e “o outro”, ou entre um “nós” e um “eles”.

Para pensar a questão da identidade foram utilizados alguns conceitos sobre identidade étnica embora se esteja falando sobre identidade regional, mas essa utilização serve para pensar na construção e/ou manutenção da identidade regional, no relacionamento de um grupo com outro, de região distinta e com termos de referências bem diferentes, considerando a concepção de Barth, que:

“(...) substituiu uma concepção estática da identidade étnica por uma concepção dinâmica. Ele entendeu muito bem e faz entender que essa identidade, como qualquer outra identidade coletiva (e assim também a identidade pessoal de cada um), é construída e transformada na interação de grupos sociais através de processos de exclusão e inclusão que estabelecem limites entre tais grupos, definindo os que os integram ou não.”(Poutignat. & Streiff-Ferrat, 1998, 11).

Com relação aos grupos étnicos de imigrantes, nos anos 50 havia as teorias funcionalistas que colocavam como questão central no estudo desses grupos a integração, ou



seja, o processo através do qual uma sociedade era capaz de absorver um elemento novo sem comprometer sua estrutura. De qualquer maneira, a relação entre os dois grupos é de enfrentamento, em que a identidade do imigrante irá se afirmar a partir do confronto com o outro, da negação daquilo que não se é.

Hoje, falando sobre como a construção social da identidade sempre ocorre numa contexto marcado por relações de poder, Castells propõe três formas e origens de construção de identidade: identidade legitimadora, identidade de resistência e identidade de projeto. Mas, o que importa saber aqui, diz respeito a identidade de resistência que ele define como: “criada por atores que se encontram em posições/condições desvalorizadas e/ou estigmatizadas pela lógica de dominação, construindo, assim, trincheiras de resistência e sobrevivência com base em princípios diferentes do que permeiam as instituições da sociedade, ou mesmo opostos a estes últimos, (...)”. (Castells, 1999, 24).

Falando sobre viver em sociedade, Sloterdijk nos diz como se precisa delimitar fronteiras: “Isto não devia ser certamente tão difícil para hordas antigas da estepe como para modernos estados nacionais e sociedade multiculturais de centenas de milhões. Na floresta e na estepe é fixada, através da diferença entre ruído do grupo e ruídos do mundo, uma primeira fronteira invisível entre o próprio e o estranho.” (Sloterdijk, 1996, 24). No entanto, muitas vezes essa fronteira significa muito mais do que uma mera fronteira, ela pode representar uma forma de manter afastados os indivíduos ou povos não desejados. Bauman nos fala de como a separação espacial, tem sido ao longo dos séculos, “uma forma quase visceral e instintiva de reagir a toda diferença (...)” (Bauman, 1999, 114). Mas às vezes, a sobrevivência de uma identidade coletiva depende da existência de um espaço delimitado, como analisa Castells ao falar de como os negros nos Estados Unidos, formaram guetos: “(...) a sociedade negra emergiu, imbuída de uma profunda noção de significado coletivo, que não se perdeu durante o êxodo rural maciço para os guetos do norte, (...)”. (Castells, 1999, 74). O que se pretende deixar claro aqui, é como o fato dos migrantes nordestinos terem se juntado no bairro de São Cristóvão, onde se formou uma feira na qual eles aparecem como grande maioria de trabalhadores e também freqüentadores, pode significar uma maneira de manter e afirmar a própria identidade, em oposição à identidade do carioca, pois considerando que se “estabelecer



como identidade uma etnia significa demarcar territórios simbólicos” (Brandão, 1986, 155), o mesmo se pode dizer de estabelecer uma identidade regional.

No entanto, se pode ir mais além levantando a questão de que, a permanência dos nordestinos no bairro e na Feira de São Cristóvão, se deve também a um interesse da classe dominante, de que eles fiquem reduzidos o mais possível, àquele espaço físico determinado.

IV – Identidade regional e Resistência cultural

Em seu estudo sobre a Feira de São Cristóvão sob a perspectiva da identidade regional, Morales mostra como a feira teve origem na década de 40, por ser o ponto de chegada dos caminhões, também chamados de pau-de-arara, que transportavam os migrantes nordestinos. Isso fez com que o contingente de nordestinos no bairro crescesse muito, a partir daí algumas pessoas montaram pequenas barracas com “produtos do norte” para vender aos nordestinos que chegavam ou já moravam lá, a esses se juntou uns violeiros, sanfoneiros e repentistas, então, estava formada a feira, que existe lá até hoje.

A Feira, como chama atenção Morales, se caracteriza como um espaço onde acontece não somente trocas mercantis mas também onde há uma relação social na medida em que os grupos de nordestinos que a freqüentam compartilham crenças, valores e interesses, e, onde se encontra a culinária, a dança, a música e a literatura característicos da cultura nordestina, possibilitando formas de sociabilidade. Mais tarde se falará como isso pode representar uma forma de resistência cultural.

Agora se irá apresentar algumas representações sobre a feira, encontradas por Morales, tanto de cariocas quanto de nordestinos e as categorias de identificação presentes.

Para os cariocas a feira aparecia tanto como um lugar: de violência, “perigoso”, onde só “dá marginal”, onde se vende produto de roubo, sujo, etc.; às vezes como um ambiente lúdico, amistoso e de intimidade: “têm suas violências, mas também tem coisas engraçadas”, “não gastam sozinhos,” “se juntam, ali mesmo eles começam a conversar” , “aquilo ali é como se fosse a casa deles”; e alguns feirantes cariocas que antes de trabalharem lá tinham uma idéia



terrível da Feira (“aquilo era horrível”, “muito desorganizado”), depois de trabalhar e conviver de perto mudaram de opinião.

Para os nordestinos, a feira aparece às vezes enaltecida: é um lugar onde se está mais próximo das pessoas e “das coisas do teu lugar”, onde se vai por causa da saudade, pra comer tapioca e pé de moleque, “escutar cantoria”, para ter assunto quando voltar ao trabalho, “um recanto do nordestino aqui no Rio de Janeiro”, às vezes desqualificada quando o único valor que o feirante confere à Feira se deve ao fato de ser freqüentada por turistas nos sábados à noite, e às vezes há uma certa ambigüidade por parte deles. Com relação a ser um espaço de lazer, um dos feirantes faz uma distinção dizendo que enquanto o nordestino vai à Feira de São Cristóvão no seu momento de lazer, o rico vai ao *shopping center*.

Com relação às categorias de identificação se pode dizer que a primeira a ser usada pelos cariocas para denominar os migrantes nordestinos foi “pau-de-arara”, por conta dos caminhões nos quais esses migrantes eram transportados, nas condições as mais precárias. “Eram caminhões improvisados com tábuas na horizontal, que serviam como assento sem encosto, e lonas de proteção como teto”. (Morales, 1993, 81). A categoria pau-de-arara trazia o sentido histórico da migração nordestina para a cidade do Rio de Janeiro, além do mais, esses migrantes eram representantes de uma região considerada hierarquicamente inferior em termos econômicos, marca do atraso e do subdesenvolvimento, sendo uma identificação estigmatizante na qual o migrante, ele próprio se transforma na encarnação da inferioridade. Mas os nordestinos, ao usarem o termo pau-de-arara ressaltam o lado forte, a fibra de uma pessoa que agüenta viajar sobre essas condições, tentando com isso criar uma dignidade e transformar em motivo de orgulho, ao contrário da condição de miséria e de inferioridade destacada pelo carioca. Aos poucos, com o desaparecimento dos caminhões que transportavam os migrantes, a denominação “pau-de-arara” foi sendo substituída por paraíba, devido a grande quantidade de pessoas que vinham do estado da Paraíba, e esse termo passou a designar todos os que migravam do nordeste para cá. Uma outra denominação, dada pelos cariocas, é a de nortista, que se refere à questão geográfica, econômica e social, e na qual se engloba todas as pessoas que não são do sudeste e do sul, sejam elas do norte ou do nordeste, sem distinção. Quando o grupo nordestino usa a categoria nortista, em geral é para se referir a experiências



cotidianas como por exemplo: saber preparar e saborear determinadas comidas, gostar do cheiro e do gosto do fumo-de-rolô, e outras como essas, que são características comuns a esse grupo, para marcar o seu pertencimento ao grupo. Já a categoria nordestino tem as mesmas características de nortista, embora o grupo nordestino deixe claro que não ela não foi criada dentro do grupo da feira e quando aparece na fala dos feirantes de origem nordestina, está ligada à palavra “cultura” ou “tradição”, e de forma geral trazem um tom formal, usando atributos que eles sabem que possuem uma notoriedade pública. Quando é usada pelos cariocas serve para escamotear um preconceito, já que o grupo carioca quer mostrar-se como esclarecido e aberto, isento de preconceitos, como nos exemplos: “o carioca de maneira geral não gosta muito de nordestino, não. (...) pelo fato do nordestino ser uma pessoa meio rude (...)”, “geralmente os nordestinos são pessoas brutas”, “não são pessoas educadas”, “o comportamento deles é diferente do nosso”, etc.

A categoria paraíba nasceu do relacionamento entre os dois grupos, o carioca e o nordestino, e é usada para desqualificar o grupo nordestino. Entre os atributos desabonadores da categoria paraíba, Morales encontrou o ofício de trabalhador de construção civil ou “obra” como se chama normalmente, que está relacionado à força física (“pessoas brutas”, “meio rude”, “muito valentões também”). São atividades braçais, ofícios pesados e desqualificados e que ocupam, portanto, uma posição inferior na hierarquia, em oposição a trabalho intelectual de homens superiores. No entanto, o que vincula esses sujeitos a essa categoria, como resalta Morales, não são vínculos de nascimento mas sim fatores de ordem econômica e social, sendo portanto, a única saída para eles, a ascensão social. Mas essa idéia de força física e de uma inerente disposição para o trabalho é usado pelo grupo de nordestino para criar uma identidade positiva de pessoas honradas, honestas e muito trabalhadoras, em contraste com o carioca que costuma ser visto com “folgado”, “esperto” e “aproveitador”. É “uma tentativa de converter, através dessas idéias, um estigma em símbolo de distinção”. (Morales, 1993, 110). No entanto, na lógica do carioca vemos um contraponto dessa concepção do trabalho: “O nordestino aqui é porteiro, garçom, trabalhador em obra. Ele vem para servir. Ele é do servilismo. (...) O nordestino é o elemento da servidão.” Para o carioca, essa atitude do nordestino está ligada à subserviência e ao servilismo. Enquanto para o nordestino, é essa disposição que faz com ele



tenha versatilidade e consiga sempre um trabalho, para o carioca os ofícios ocupados pelos nordestinos são sempre subalternos e exigem pouca qualificação.

Castells constata a formação de uma subclasse, que se constitui de afro-americanos que vivem em condições de pobreza, e ressalta que o crescimento de uma economia de informação que dá ênfase à educação, reduz a disponibilidade de empregos que exigem habilidade manual, colocando assim os negros dos Estados Unidos, em desvantagem quando ingressam no mercado de trabalho. (Castells, 1999, 72). O mesmo se pode dizer desses migrantes nordestinos, “que na condição de minoria, não tem recursos, capital simbólico e cultural para concorrer por profissões de melhor posição social.” (Morales, 1993, 115). Eles tiveram pouco ou nenhum acesso à educação formal, por isso ficam restritos a determinados ofícios, formando assim uma subclasse. À cultura dessa minoria, ou à cultura nordestina também vivida dentro da Feira, se designa cultura popular, na medida em que é “(...) uma produção ativa feita por categorias de sujeitos cujo principal atributo é a sua condição subalterna como classe ou outra qualquer fração social.”(Brandão, 1986, 154).

A categoria paraíba surge do enfrentamento entre os dois grupos já que os nordestinos são, como comentou um carioca: “pessoas de hábitos diferentes”. Por sua condição de minoria, o nordestino “possui menor poder de impor sua visão de mundo.” (Morales, 1993, 100) então esses hábitos são vistos como representação de uma inferioridade. Essa categoria funciona então, como um estigma e representa valores e atitudes ligados a uma identidade inferior, está vinculada à questão da migração e sintetiza a condição de minoria do grupo. “Portanto, paraíba se apresenta como uma identidade contrastiva (Cardoso de Oliveira, 1976:36), isto é, aquela que só pode se afirmar na presença de outros, com os quais se tem uma relação onde as diferenças são vividas como intoleráveis.” (Morales, 1993, 94). Segundo Morales, essa é uma categoria que serve de orientação não só para conhecer e reconhecer pessoas e determinadas características como para saber como reagir a elas. (Morales, 1993, 101). No entanto, perceber essas características leva a um julgamento de valor, como nos diz Sodré: “A percepção da diversidade vai além do mero registro da variedade das aparências, pois o olhar, ao mesmo tempo em que percebe, atribui um valor e, claro, determinada orientação de conduta.” (Sodré, 1999 a, 15). As características podem ser várias, entre elas se encontra a fenotipia: “chega ali



com a cabeça chata”, “O paraíba é conhecido pelo corpo, pelo cheiro, pela maneira de andar e pela fala”, “cara feia, cabeção e sem pescoço”, “como se não bastasse até pela altura”. Sodré salienta que não importa qual seja a característica que promova a diferença: “Na verdade, qualquer tipo de diferença (por exemplo traços faciais distintos, como entre os hutus e os tutsis em Ruanda) pode ser estigmatizado e suscitar juízos de inferioridade sobre o outro.” (Sodré, 1999 a, 246).

Com relação a uma outra diferença, que é a comunicação oral, Morales observou que o sotaque não era tão enfatizado como constrastivo, mas sim determinadas palavras e expressões do grupo nordestino, que são definidos como erros de linguagem já que o grupo carioca ocupa uma posição social favorável e impõe sua semântica como legítima representante da língua portuguesa. “O nordestino concorda que o carioca seja superior e, por isto, o autoriza a conferir pareceres sobre o grupo, perdendo assim o seu poder de nomear e concordando com o que lhe é dado. O preconceito do carioca surge do fato dele não só desconhecer essas palavras ou interjeições, mas também por que elas são faladas por migrantes de uma região atrasada e que vieram ocupar espaços de sua cidade. “Abandonando o seu lugar predeterminado o Outro (o imigrante, o diferente, o negro) é conotado como intruso que ameaça dividir o lugar do Mesmo hegemônico.” (Sodré, 1999 a, 261).

Brandão apresenta identidades como mais do que meras representações de um mundo de símbolos, criadas em confronto com o outro, para ele identidades são o próprio reconhecimento social da diferença. A construção das imagens que os sujeitos e povos fazem de si mesmos, teria a ver:

“com processos ativos de conflito, luta, manipulação. Um povo ao mesmo tempo se nega a si mesmo e se afirma como uma identidade de dominado ou perseguido, integradora de valores negativos e positivos de diferenciação. Porque ele não pode deixar de ver-se como dominado, tal como o negro escravo acaba “se vendo” através dos olhos do senhor branco. Mas porque também a sua própria condição engendra a necessidade de lutar pela sua sobrevivência e nesta luta incluem-se os símbolos que preservam uma identidade de minoria, de dominado, mas, de qualquer modo, uma identidade própria (...).” (Brandão, 1986, 42).



Os nordestinos, portanto, ocupando uma posição de inferioridade ou marginalidade dentro da hierarquia social dominante da cidade do Rio de Janeiro, acaba fazendo de si mesmo uma imagem na qual ele internaliza a avaliação negativa dos outros, ele incorpora a categoria paraíba que expressa uma identidade negativa e estigmatizada, legitimando um modelo de inferioridade. Sodré falando de como isso acontece com pessoas da raça negra e de como pode ser sério esse processo, diz: “Maior ainda, no entanto, pode ser o problema da autodiscriminação, devido à internalização pelo indivíduo escuro de imagens negativas de si mesmo.” (Sodré, 1999 a, 235).

A partir daí, se pode supor, que com respeito à relação dos jovens nordestinos com a televisão, que eles não se reconheçam nesse ideal midiático de jovem apresentado pelas telenovelas, e portanto se houver uma identificação, ela só acontecerá em relação às personagens das classes sociais inferiores, como por exemplo: as empregadas de uma forma geral (cozinheiras, babás, etc.), os motoristas, os jardineiros, etc. que trabalham para o rapaz ou a moça que protagonizam a trama. Ou ainda que os elementos da cultura popular nordestina serão referências fundamentais para a produção de significados no discurso desses sujeitos, enquanto que os jovens cariocas, de classe média e da zona sul, poderão se identificar com as personagens da trama, em função de suas características pessoais e suas ambições, mas não necessariamente em função da classe social. No entanto, isso será material para outro estudo, a ser ainda realizado.

V - Conclusão

Com relação ao debate da sociologia urbana sobre o desaparecimento da comunidade, Castells observa juntamente com outros autores comunitaristas, que em termos intercultural: “(...) as pessoas resistem ao processo de individualização e atomização, tendendo a agrupar-se em organizações comunitárias que, ao longo do tempo, geram um sentimento de pertença e, em última análise, em muitos casos, uma identidade cultural, comunal.” Para ele, isso implica num envolvimento das pessoas em movimentos urbanos: “pelos quais são revelados e defendidos interesses em comum, e a vida é, de algum modo, compartilhada, e um novo significado pode



ser produzido.” (Castells, 1999, 79). Talvez, os primeiros comerciantes nordestinos que montaram barracas no bairro de São Cristóvão, não tinham qualquer intenção de criar um movimento social ou defender valores tradicionais do nordeste, mas quando se falou em mudar a feira para um outro espaço ou mesmo fechá-la, para se criar um *shopping center* no lugar, os nordestinos reagiram fortemente, porque para eles a Feira hoje significa muito mais do que um simples espaço de comércio e lazer, a Feira aparece como um espaço onde eles podem ser eles mesmos, no falar, no andar, no comer, no cantar e no dançar, como se estivessem em sua terra natal e ainda encontrar outros iguais, com quem podem partilhar esses bens simbólicos. Falando sobre como os povos se sentem ao perder as bases físicas de sua vida coletiva, Brandão nos diz que: “vêm-se ameaçados de perder as condições culturais de preservação de um mesmo sentimento de nós, de uma mesma identidade étnica. No lugar onde tais fundamentos da etnicidade persistem, mesmo as pessoas que se afastam da tribo, de suas aldeias e famílias, permanecem ligadas a elas afetiva e simbolicamente.” (Brandão, 1986, 146). O que parece, é que a realidade social da identidade desses migrantes, continua viva e significativa nessa convivência dentro da Feira, onde eles puderam criar um sentimento de nós, em oposição a um eles, que no caso são os cariocas.

Como vimos, quando o grupo nordestino enaltecia a Feira, ela aparecia como um lugar onde se pode encontrar, não só pessoas como também “coisas do teu lugar”, como determinadas comidas, músicas, repentes, etc., como um espaço portanto, onde se pode compartilhar valores simbólicos de sua terra e de sua própria tradição. Isso também aparecia na fala de feirantes cariocas, quando diziam coisas como: “Para eles que freqüentam é como se fosse uma casa, uma família, (...)”, “(...) os nordestinos vão... já chegam com a intenção de achar, de encontrar fulano.”, “Eu não acredito que ali freqüente muitos cariocas.” etc., deixam claro que também para eles, a Feira é um espaço onde se pode vivenciar e atualizar uma tradição distinta da cultivada pelos cariocas. (Morales, 1993, 69).

Embora a feira sirva como um espaço de resistência cultural e suporte para o nordestino, parece por outro lado ser apenas uma situação provisória, na medida em que quando ascendem em termos econômicos e sociais, eles não voltam a feira como observou Morales, na fala de um feirante nordestino: “*Um meio socialmente elevado para o nordestino é*



fora da Feira. Porque ele já tem muita vivência aqui e ele já ... Por exemplo, ele chegou aqui foi trabalhar de servente de pedreiro, um ano depois a senhora o viu trabalhando numa lanchonete. Dois anos depois é gerente daquela lanchonete. Três anos depois é dono de uma lanchonete. Aí ele deixa de ir à Feira.” (Morales, 1993, 72). Falando sobre a divisão de classes entre os negros dos E.U.A., Castells observa um fato semelhante: os afro-americanos de classe média tentam se afastar dos guetos de negros e do estigma por causa da cor da pele, mudando-se para bairros mais abastados nos subúrbios e colocando seus filhos em colégios particulares onde predominam os brancos. (Castells, 1999, 75).

Esse estigma de paraíba, de pertencente a uma subclasse é muito pesado e o que se pode ver, principalmente nas novas gerações é uma tentativa de se viver de outra forma, para tentar ser aceito e assimilado no novo lugar de moradia. Falando sobre os jogos da identidade, Brandão conta como os jovens índios Terenas que residem na cidade tentam reagir aos costumes antigos da tribo, procurando “civilizar” suas vidas: “As gerações mais novas buscam, às vezes, obsessivamente, assimilar-se na sociedade regional, ainda que seja em suas camadas mais baixas. (...) A valorização excessiva de tudo quanto representa a ‘civilização’ parece caracterizar a juventude Terena cidadina.” (Cardoso de Oliveira apud Brandão, 1986, 127). Na fala de um feirante nordestino, aparece de forma sutil uma alusão a um desejo de jovens nordestinos buscarem distinção através do vestir: “*Os novos embora guardem a característica essencial do que chamam paraíba, são novos. A gente sente que vestem uma camisa, o tecido é bom, mas o corpo é paraíba, então aquilo não eleva muito. A qualidade do tecido não fez ele ficar mais diferente de um paraíba, entende ?*”. (Morales, 1993, 100).

Pensando em como os cariocas que tinham idéias negativas sobre os nordestinos, mudaram a sua concepção ao conhecê-los melhor e a conviver de maneira mais próxima dentro da feira, trazemos para encerrar, uma sugestão de Sodré, para a abolição do racismo: “O afeto capaz de levar à abolição do racismo é o sentimento (visão e ação) que abole a distância ontológica (psíquica e territorial) entre o Mesmo e o Outro. Nasce portanto, de uma comunidade, de uma parceria (trocas, interações, trabalho conjunto, convivência prolongada) entre singularidades e não de uma cívica e piedosa tolerância democrática.” (Sodré, 1999 a, 262).



BIBLIOGRAFIA

- BRANDÃO, C. R. *Identidade e Etnia: Construção da pessoa e resistência cultural*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.
- BAUMAN, Z. *Globalização: as conseqüências humanas*. Tradução Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999. Tradução de: Globalization: the human consequences.
- CANCLINI, N. G. *Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização*. 4ª ed., Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. M. “De amigos formais e pessoas: de companheiros, espelhos e identidades”. In: A Construção da Pessoa nas sociedades indígenas, *Boletim do Museu Nacional, Antropologia*, nº 72, maio de 1979.
- CASTELLS, M. *O Poder da Identidade*. Tradução por: Klauss Brandini Gerhardt. São Paulo, Paz e Terra, 1999. Tradução de: The power of identity.
- MARTÍN-BARBERO, J. *Dos meios às mediações: Comunicação, cultura e hegemonia*. Tradução: Roland Polito e Sérgio Alcides. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1997. Tradução de: De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura e hegemonia.
- MORALES, L. A. A feira de São Cristóvão: um estudo de identidade regional. Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional/ UFRJ, 1993. (Dissertação de mestrado).
- POUTIGNAT, P. & STREIFF-FERRAT, J. *Teorias de Etnicidade. Seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Frederik Barth*. Tradução: Elcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998. Tradução de: Théories de l’ethnicité Suivi de Les groupes ethniques et leurs frontières.
- SLOTEDIJK, P. *No mesmo barco. Ensaio sobre a hiperpolítica*. Tradução: Hélder Lourenço. Lisboa: Edições Século XXI, 1996. Tradução de: Im selben boot. Versuch über die Hyperpolitik.
- SODRÉ, M. *A máquina de Narciso: Televisão, indivíduo e poder no Brasil*. Rio de Janeiro, Achiamé, 1984.



INTERCOM – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação
XXV Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Salvador/BA – 1 a 5 Set 2002

SODRÉ, M. *Claros e escuros: identidade, povo e mídia no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999a.

SODRÉ, M. *Reinventando a cultura: a comunicação e seus produtos*. 3ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999b.

Periódicos

“Bahia de todos os brancos”. *Jornal do Brasil*, Caderno B, 03.04.2001, p.1-2.