

Ensaio:

Imaginário Sururu: Um patrimônio a contrapelo.

Edson de Gouveia Bezerra¹, Ernani Viana da Silva Neto²

RESUMO

Este artigo discute o patrimônio cultural, entendendo por tal o conjunto de todos os bens, materiais ou imateriais que, pelo seu valor simbólico para as comunidades que os produzem e abrigam, devam ser preservados. No caso da cidade de Maceió, no Nordeste brasileiro, há a presença do Sururu (*Mytella Charruana*), um molusco bastante consumido no local. Por essa razão, suas particularidades biológicas e culinárias, sistematizadas em imaginários, estão culturalmente associadas ao pertencimento alagoano. Buscamos demonstrar que este é passível de ser considerado como patrimônio local, em que pese seu viés popular, antepondo-se a posição das elites locais.

ABSTRACT

The Sururu's Imaginary: A Heritage Against the Grain - This essay discusses the cultural heritage, understanding as such the set of all assets, tangible or intangible with a symbolic value for the communities that produce and houses it. In the case of the city of Maceio, northeastern Brazil, there is the presence of Sururu (*Mytella charruana*), a shellfish widely consumed locally. Due to its biological and culinary peculiarities, wich are part of the local imaginarium. The Sururu is culturally associated with Alagoa's culture. We seek to demonstrate that this is likely to be regarded as local heritage, despite its popular bias, against the position of local elites.

Palavras chave: Turismo.
Patrimônio Cultural. Imaginário.
Sururu. Maceió, Alagoas.

Keywords: Tourism. Cultural
Heritage. Imaginary. Sururu.
Maceió, Alagoas.

INTRODUÇÃO

¹ **Edson de Gouveia Bezerra** - Doutor em Sociologia (UFPE). Mestre em Antropologia (UFPE). Graduado em Ciências Sociais (UFPE). Professor da Universidade Estadual de Alagoas. E-mail: bezerra57@hotmail.com

² **Ernani Viana da Silva Neto** - Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Turismo, da Universidade de Caxias do Sul. Graduado em Turismo (IFAL). Produtor Cultural. E-mail: ernaniviana@gmail.com

Manifesto Sururu: mistura e associação de moluscos, peixes, águas, negros, cafusos, morenos e de todas as mestiçagens possíveis das gentes alagoanas. Manifesto Sururu: do vale do Mundaú³ para onde houver lagoas. Manifesto Sururu, de Edson Bezerra.

Figura 1 – Molusco Sururu de Capote (*Mytella Charruana*), vendido no Dique Estrada, Maceió , AL.



Fonte: Acervo de Barbara Baptista

O termo *patrimônio* designa bens de herança, ou seja, aquilo que vem dos pais e que é transmitido, em geral, por ordenamento jurídico. Ao longo do tempo, o termo foi requalificado semanticamente, levando ao seu entendimento atual. Tal entendimento inicia com a criação em 1837, na França, da primeira Comissão dos Monumentos Históricos, que passa a tratar o patrimônio como categoria passível de catalogação, na preservação de artefatos remanescentes da Antiguidade e da Idade Média, considerados como significativos. Mais adiante, passar-se-á a falar em Patrimônio Histórico Nacional, ampliando-se a tipologia e abrangência histórica dos bens arrolados; apenas na segunda metade do século XX, consolida-se o entendimento de Patrimônio Cultural, subdividido em bens materiais e imateriais, como o entendemos hoje, mesmo que a conceituação venha acompanhada de alguma polêmica (Choay 2006; Santos 2010; Barretto, 2006).

No Brasil, de acordo com o Art. 216 da Constituição Brasileira de 1988, constituem o patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem: as formas de expressão; os modos de criar, fazer e viver; as criações científicas, artísticas e tecnológicas; as

³ O Vale do Mundaú foi onde se desenvolveu o território livre da República de Palmares.

obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados a manifestações artístico-culturais; os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico. Significa dizer que, na atualidade, o entendimento do patrimônio passa pela compreensão de ser ele, em si, o conjunto dos bens culturais, materiais e imateriais de uma comunidade que, somados, sejam relevantes para construção da identidade cultural local. Nessa condição, ainda, se dá a apropriação pelo turismo, em especial pelo segmento turismo cultural, mais uma vez carregado por polêmica: “El patrimonio es un concepto acuñado por la Antropología y la Etnología como disciplinas nacidas en pleno colonialismo, en la actualidad, el término adquiere diferentes significaciones; para algunos una forma cínica de dominación mientras para otros la puerta al progreso para las comunidades aborígenes” (Korstanje, 2011, p. 4).

Falar em imaginários significa avançar e tornar ainda mais complexa a questão. Para abordar o conceito de imaginário, partimos de Lacan (1996), que descreve a estrutura psíquica do sujeito a partir do Real, do Simbólico e do Imaginário. Para o psicanalista, o Real pode ser entendido como o que não foi ou não pode ser nominado, o que ainda foge à significação, pois precede a linguagem. A partir da linguagem, nas imbricações do falar e do pensar, alcança-se o simbólico que permite furar o imaginário e recolher algo do Real para ser representado. Essas novas representações simbólicas, ao fazerem sentido, tendem a se fixar e a se cristalizar. Ao se cristalizarem se oferecem como objeto de identificação e fazem retorno ao Imaginário. Pode-se pensar o Imaginário enquanto um conjunto de identificações articuladas pelo sujeito, por onde ele se define e se posiciona na estrutura social.

O que aqui propomos como *imaginário Sururu*, portanto, atende ao conjunto de identificações associadas à presença do molusco homônimo, como veremos adiante, em textos musicais, artísticos e literários, mas também nos cotidianos, de forma especial como alimento fartamente consumido e significado. Lody (2008) exemplifica esta dinâmica em sua antropologia alimentar:

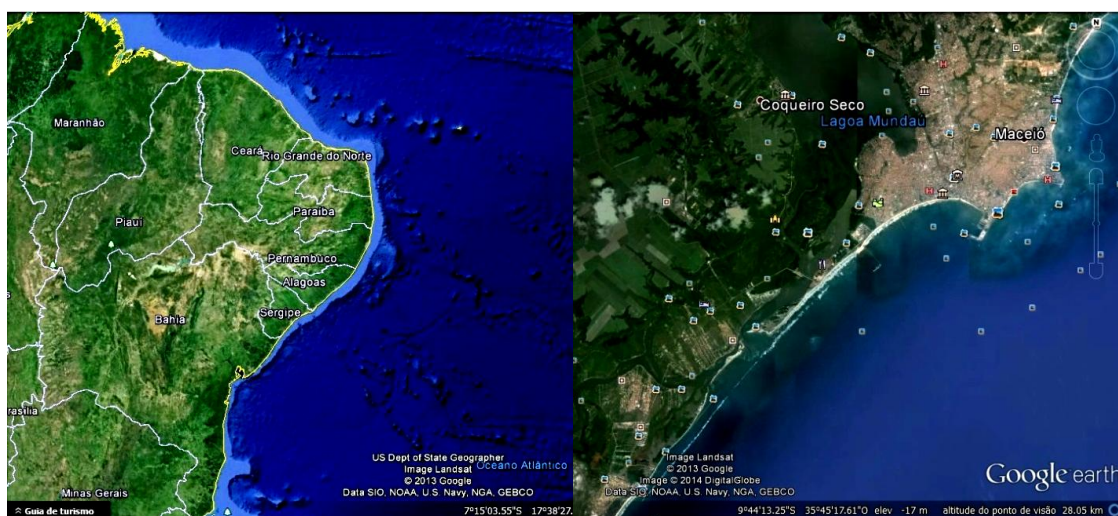
O próprio imaginário popular já aponta e valoriza a relação comida/identidade: ‘você é o que você come’, ou ‘dizei o que comes que te direi quem és’, ou ‘papa-jerimum’, para aqueles que nascem no Rio Grande do Norte, e ainda nesse estado os nativos são chamados de potiguaras, derivado de potiguara, que quer dizer ‘papa- camarões’; ‘papa- sururu’ para os que nascem em Alagoas; ‘papa- goiaba’ para os que nascem no estado do Rio de Janeiro; ou ‘papa-hóstia’ para as assíduas frequentadoras da igreja, entre outras maneiras de situar homem/comida e lugar e também assim apoiar uma construção de pertença, patrimonializando o que se come enquanto uma atestação de cultura e, por conseguinte, de singularidade em contextos tradicionais e alguns globalizados (p. 405, grifo nosso).

O Sururu – molusco comum nas lagoas do Estado de Alagoas – nas suas particularidades biológicas e culinárias, historicamente alimenta o imaginário da gente caeté⁴ e, como tal, o pertencimento alagoano. De forte conteúdo calórico, brota e é retirado manualmente da lama da mais importante das lagoas alagoanas: a Mundaú. Em Alagoas existe algo em torno de sessenta lagoas, entre outras, as Litorâneas, as da Margem do São Francisco e as localizadas entre Pão de Açúcar e São Brás, a partir de São Brás em direção a Penedo, segundo levantamento e classificação do professor Moisés Calú, da Universidade Estadual de Alagoas (Fig. 2 e 3). Alimento secular de pobres, mestiços e negros, pode ser consumido frito, cozido no coco, no capote, ou seja, na concha que o protege, ou ainda preparado em mistura com outros moluscos como o Massunin e a Unha-de-Veio. O seu consumo e sua presença nos cotidianos

⁴ Caetés: Índios que povoavam a região do litoral sul do estado de Alagoas, daí a Gente Caeté poder ser aqui entendida como alagoano(a).

permite vê-lo como articulador de homens, saberes e fazeres locais no território da lagoa Mundaú e por dentro as cidades históricas de Santa Luzia do Norte e Coqueiro Seco, e pelas beiradas do Vergel do Lago, Ponta Grossa, Levada, Virgem dos Pobres e ainda, pelas margens do aglomerado de casebres lacustres situados no Dique Estrada e pelos arredores de todos eles, ou seja, é um consumo dos bairros lacustres pobres e periféricos da cidade de Maceió. Nesses termos, é passível de ser tratado como patrimônio cultural híbrido, diante das materialidades e imaterialidades a ele associadas: o Sururu - algo bom para se comer -, pode ser, também, uma metáfora para pensar e para articular imaginários locais. O presente ensaio irá perseguir, portanto, as teias que tecem tal imaginário.

Figuras 2 e 3: O Estado do Alagoas e capital Maceió, situada entre as águas marinhas e lacustres.



Fonte: Programa Google Earth

Para este ensaio, antes de situar o Sururu enquanto um patrimônio e enquanto um imaginário, ou de assim reivindicá-lo, são necessários três momentos introdutórios: primeiro, etnografar o Sururu e sua cultura para os não alagoanos; segundo, situá-lo diante do campo das disputas simbólicas no contexto da construção da atual identidade cultural alagoana, em muito alimentada a partir dos significantes Sol e Mar, aí incluída a presença do Turismo. Quanto ao terceiro momento, tratar-se-á de contextualizá-lo diante da postura das elites alagoanas para com as ditas *culturas populares*, nas quais a cultura lacustre do Sururu encontra-se inserida.

Canclini (20039) afirma que toda política cultural é uma política sobre os imaginários que nos fazem crer semelhantes, pois este dispositivo cria narrativas que definem quem pertence à determinada comunidade e quem pode usufruir de sua cidadania, convergindo, desta forma, suas diferenças internas. No que se refere a situá-lo diante das atuais disputas simbólicas no contexto da construção de uma identidade cultural alagoana, tal emergência deve ser compreendida em uma cadeia significativa que se contrapõe ao modelo vigente - o de um imaginário de Sol e Mar - e, enquanto tal, em *contrapelo*, ou seja, ao revés desta, situando-se o Sururu no campo das ressurgências de uma identidade cultural marginal e periférica, construída a partir das emergências das culturas populares alagoanas. Trata-se de uma cultura de resistência e, até o presente, às margens das atuais representações dominantes, articulada por coletivos de música e arte, grupos afros, hip hop e, possivelmente, por políticas de valorização da cultura vernacular.

TURISMO EM ALAGOAS: BREVE RELATO

Nas últimas décadas, o Turismo e toda a cadeia de valores agregada assumem importante papel na gestão das cidades e, associado a esta emergência, a necessidade de estruturá-los nos contextos urbanos locais. Compreendendo-se aí que uma cidade acolhedora aos seus residentes, é sobremaneira agradável aos turistas. Com este entendimento, se tem intensificado a emergência das novas das novas tecnologias, levando a proliferação de informações e de significantes associados aos bens culturais materiais e imateriais das localidades, em contraposição às representações globalizadas. Neste contexto, emergem sentidos associados aos processos de turistificação, via apropriação de espaços e sua articulação em movimentos de percursos, encontros, estranhamentos, conhecimentos e reconhecimentos entre visitantes e moradores locais, os nativos (Henriques, 2003; Gastal & Moesch, 2005).

Em Alagoas, especificamente na capital, Maceió – pois a partir dela se constituirá sua expansão pelo Estado – Veras Filho (1991) identifica o início das movimentações turísticas no final da I Guerra Mundial, tendo como principais atrativos da cidade seus bares e seus cassinos. Já na publicação *Vade mecum do turista em Alagoas*, Brandão (1937), sinaliza que em meados da década de 1930 se desenvolvia ali uma crescente sensibilidade voltada para as paisagens marinhas e lacustres. Nesta publicação, que Brandão pretendia que funcionasse como um guia turístico, dentro de um projeto maior de desenvolvimento da atividade no Estado, o autor faz uma descrição da organização política e cultural local e apresenta como ‘lugares pitorescos’ aqueles marcados pelas águas, matas e serras. Como ‘lugares históricos’, os bairros de Maceió, com destaque para região portuária do Jaraguá, e as cidades de Marechal Deodoro, Penedo, Porto Calvo, Maragogi e Coruripe. Apesar da atenção dada ao Turismo nesta publicação, o primeiro plano de gestão da atividade, idealizado por José Maria de Azevedo, somente aconteceria em 1961, na administração do prefeito Sandoval Cajú. O plano vislumbrava a possibilidade de ampliar a receita do município, através do Turismo, e com este propósito criaram-se museus, fonografia de músicas folclóricas, calendário turístico e outros artefatos culturais, graças à articulação com o governo estadual, assegurada em (Veras Filho, 1991).

Todavia, o Estado de Alagoas somente viria ter uma política voltada para o Turismo em 1968, com a implantação do Conselho Estadual de Turismo (CETUR), presidido pelo médico Ib Gatto Falcão. O Conselho apontava a necessidade da formação de um corpo técnico com saberes específico, através da oferta de cursos voltados a qualificar o atendimento da rede hoteleira. Em 1970 dar-se-ia a inauguração do Ginásio Rei Pelé, em Maceió, que redimensionaria as atividades desportivas na cidade, mas também disponibilizaria alojamentos para hospedar autoridades públicas de outros Estados, devido a ausência de uma rede hoteleira na cidade (Veras Filho, 1991).

Quanto às manifestações culturais, elas se intensificam em volume com a criação do Festival de Verão, em Marechal Deodoro, cidade histórica e primeira capital alagoana, que teria sete edições; do Festival de Cinema, na também histórica cidade de Penedo, que teve cinco edições, sempre no mês de janeiro, coincidindo com a procissão do Bom Jesus dos Navegantes; e, já na década de 80 seguindo o crescente das emergências das demandas turísticas, pela criação do Festival do Mar, na capital Maceió, evento que, em que pese o apoio a Embratur, teve curta duração. Neste último incluía em sua programação o convite aos visitantes para saudarem Iemanjá, orixá das águas, no dia 8 de dezembro, buscando a *manutenção espontânea* de uma tradição afro-alagoanas, realizada na praia de Pajuçara com

danças e cantos de saudação à divindade. Na prática, é neste momento que começaria a se consolidar o enunciado de Alagoas enquanto o Paraíso das Águas.

No início da década de 1980 há a construção da Ponte Divaldo Suruagy – um monumento a modernidade, até o presente, ainda não pesquisado em seus impactos ecológicos e demográficos –, ligando Maceió às áreas lacustres de Massagueira e aos entornos da Ilha de Santa Rita. A obra provocaria um deslocamento demográfico, uma visibilidade, uma aproximação e uma apropriação das paisagens marinhas, até então inexistentes. A consolidação das paisagens marinhas e seus desdobramentos consagram-se nos atuais roteiros turísticos alagoanos sob os enunciados de Sol & Mar e o modo de extremo controle do circuito turístico e da movimentação dos corpos. Esmiuçando tais roteiros, Bezerra e Vasconcelos (2012) concluem:

- a. Numa primeira etapa, o olhar dos empresários locais e suas escolhas e articulações com a rede de capital local a partir das articulações com donos de hotéis, pousadas, restaurantes, etc. estrategicamente situados em áreas privilegiadas do litoral;
- b. *Pari passo* à primeira etapa montam-se, juntamente com as grandes operadoras nacionais e com os órgãos representativos do trade local, as imagens dos roteiros através das simulações das imagens (com o hiper-real das fotografias e os simulacros dos clips) dos roteiros de Sol e Mar;
- c. Numa terceira etapa, estrutura-se o transporte, com as companhias aéreas e as empresas de transporte rodoviário traçando roteiros já previamente determinados a partir das escolhas anteriores;
- d. Numa quarta etapa, as hospedagens e as refeições, também são previamente determinados a partir das escolhas (dos roteiros) e dos interesses já anteriormente articulados e compartilhados;
- e. Finalmente, fecha-se o ciclo com o receptivo local, neles incluídos algumas localidades básicas de visitação: Piscinas Naturais, Maragogi, Praia do Francês, Barra de São Miguel, Praia do Gunga, Delta do São Francisco, etc. e todos, quase que sem exceção, construídos a base do receituário de Sol e Mar, consolidando-se, assim, o processo iniciado na primeira etapa. (p.153)

Sendo assim, endossa-se o que afirma Santos Filhos (2005, p.54): “O turismo, ou melhor, as atividades de movimento, são a expressão do poder que tem sua validade segundo a organização do Estado e o estágio de desenvolvimento das relações de produção”. Na prática, com a estruturação deste campo simbólico (Bourdieu, 1987) estamos diante do fechamento no que se refere às amplas possibilidades das geografias culturais alagoanas, diante da abertura de outras possibilidades às plasticidades de um saber e de um fazer turístico, voltado para o local, questão que, de resto, nos remete para a problemática das identidades culturais e suas relações dialéticas entre o local e o global tal como nos contextualiza Stuart Hall (1997):

A homogeneização é o grito angustiado daqueles/as que estão convencidos/as de que a globalização faça solapar as identidades e a ‘unidade’ das culturas nacionais. Entretanto, como visão do futuro das identidades num mundo pós-moderno, este quadro, da forma como é colocado, é muito simplista, exagerado e unilateral. Pode-se considerar, no mínimo, três qualificações ou contra tendências principais. A primeira vem do argumento [...] de que, ao lado da tendência em direção a homogeneização global, há também uma fascinação pela diferença e com a mercantilização da etnia e da ‘alteridade’. Há juntamente com o impacto do ‘global’, um novo interesse pelo ‘local’. A globalização (na forma de especialização e da estratégia de criação de ‘nichos’ de mercado), na verdade, explora a diferenciação local. Assim, ao invés de pensar no global como ‘substituindo’ o local seria mais acurado pensar numa nova articulação entre o ‘global’ e o ‘local’. Este ‘local’ não deve, naturalmente, ser confundido com velhas identidades, firmemente enraizadas em localidades bem delimitadas. Em vez disso ele atua no interior da lógica da globalização. Entretanto, *parece improvável que a globalização vá simplesmente*

destruir as identidades nacionais. É mais provável que ela vá produzir, simultaneamente, novas identificações 'globais' e novas identificações locais (p. 83, grifo nosso).

Verifica-se que tal vem se realizando e, para ficarmos, dentre muitos, com alguns exemplos pontuais de um Turismo voltado para um lugar, em Pernambuco, Bahia, Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais e o Rio Grande do Sul, são estados nos quais o *trade* turístico vem construindo roteiros a partir do rastro de geografias culturais, gastronômicas e históricas em seus localismos e na patrimonialização dos bens que melhor o tipificam. Também tem sido justamente este interesse pelo *local*, uma ênfase posta em prática tanto na globalizada cidade de Nova York como no Peru. Nova York⁵ reconstruiu a sua marca buscando ampliar as possibilidades de experiências do visitante, incorporando, hábitos e costumes como opção turística, em suas campanhas publicitárias. No mesmo sentido, o marketing da Marca Peru também sinaliza para o local, através da articulação e da incorporação de seu patrimônio, cotidianos, costumes, culinária e hábitos nativos do povo peruano⁶. Na prática, culturas híbridas (Canclini, 1998), nas vitrines globais. As campanhas publicitárias que têm investido nos patrimônios arquitetônicos, artísticos, culturais e em rotas locais, enquanto possibilidade de consumo, enquadram a linha de ponta de uma tendência crescente da última fase do Turismo, que tem pontuado a sua expansão através de processos de gestão do conhecimento, planejamento e comercialização a partir do localismo dos seus capitais culturais.

Em Maceió, a recente novidade são os mediadores de classe média que estão revisitando e atualizando os rastros identitários da cultura negra na cidade, além das ações de modernização na gestão pública da cultura no município desde 2013⁷. Estes movimentos expressam a ponta de um fenômeno que ainda se manifesta com pouca clareza. Grupos de estudos tentam compreender as atuais dinâmicas da cultura negra em Alagoas e suas influências no cotidiano urbano⁸. Cavalcanti e Barros (2006), ao descrever a configuração dos Bantus que povoam a periferia de Maceió, concluem ser a herança religiosa o fio que mantém vivo o conjunto de suas práticas culturais, ante os inúmeros processos históricos que solaparam as manifestações populares, e como estes podem se aliar às dinâmicas urbanas sem perda de referencial identitário e étnico. Entre estes processos estão o extermínio dos índios Caetés (1556), a derrocada do Quilombo dos Palmares (1695) e o Quebra de 1912. Ao falar disto, explicitam como se criam estratégias na cultura, e no particular deste trabalho propomos a gastronomia Sururu como tal, que possam ser integradoras em Maceió:

⁵ Ver Campanha 2012 do Turismo da cidade de Nova York – Follow Your Heart, em www.iloveny.com. Acesso em 10 de outubro de 2013.

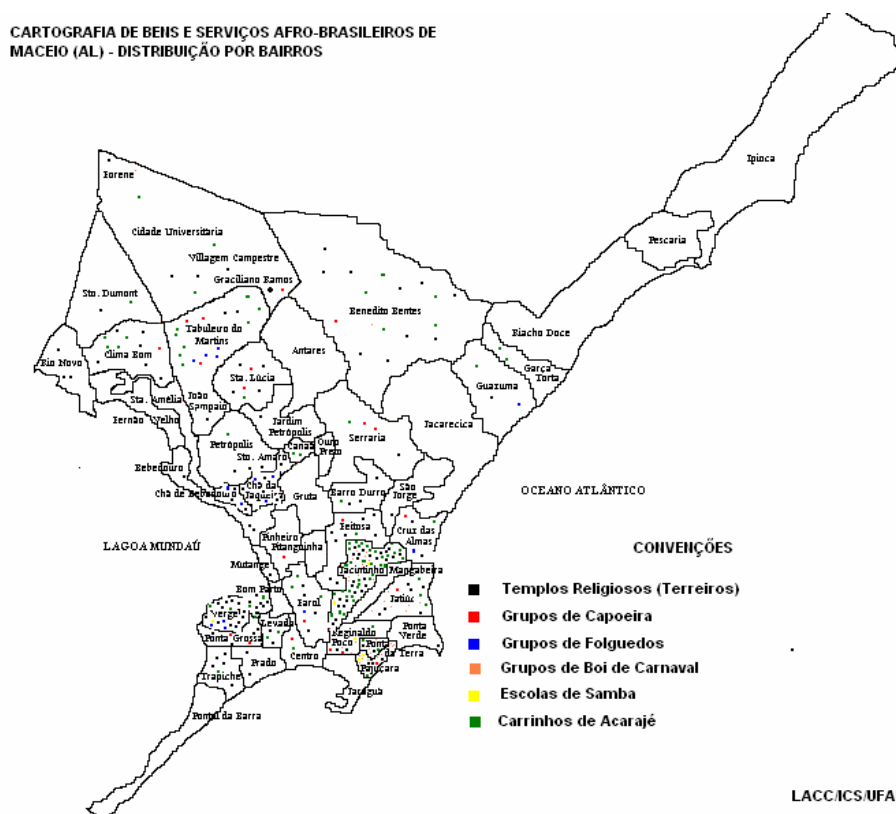
⁶ As campanhas da Marca Peru merecem um estudo a parte sobre o desenvolvimento das políticas estruturante do mercado latino americano para o turismo. Eles trabalham a ideia dos embaixadores peruanos em visita as cidades com mesmo nome que os localizados no país. Em 2011 foram para cidade de Peru, nos Estados Unidos, e em 2012 para Loreto, na Itália. Nelas ensinam aos seus 'compatriotas' como serem peruanos 'de verdade'. Uma verdadeira inversão simbólica do processo civilizador. Disponível em www.info.peru, acesso em novembro 2013.

⁷ A atual presidência da FMAC - Fundação Municipal de Ação Cultural da cidade de Maceió vem desenvolvendo ações na criação dos conselhos municipais de cultura de acordo com as orientações do Sistema Nacional de Cultura do MinC. Além de desenvolver ações, financiamentos e incentivos a comunidade a qual citamos o Verão Maceió, Concurso do Bumba meu Boi, lançamento de chamadas públicas em editais para o Carnaval e festividades Juninas. <http://www.maceio.al.gov.br/fmac/>

⁸ Ressurgimento dos maracatus, desde 2007, e a organização de eventos mediados, apoiados e organizados por estes agentes. Dentre muitos destacamos: Festa das águas, em 8 de dezembro, movimento dos religiosos na orla de Maceió, em homenagem à Iemanjá, na praia de Pajuçara; Lavagem do Bomfim, no segundo domingo de janeiro; o recente Xango Rezado Alto, em 2 de fevereiro, dia estadual e municipal de Combate a Intolerância Religiosa; Festa da Cultura Popular, no Bairro Iacustre do Vergel do Lago, em março.

No que concerne à capoeira, e como já afirmado, sua expansão alargada decorre de uma maior relativização de antigos preconceitos sobre sua prática, mas também guarda relação com o fato de que a capoeira representa um serviço ofertado à sociedade em geral que pode, diferentemente do que acontece com as práticas religiosas, por exemplo, prescindir de determinadas características presentes nas manifestações afro-brasileiras e que são, ainda, estigmatizadas socialmente; a capoeira é uma atividade que logra obter a adesão daqueles que busquem simplesmente adequar a procura por lazer com o bem-estar físico, podendo, mais facilmente que a religião, ter suas práticas incorporadas a equipamentos e serviços como colégios, clubes, academias etc. Estas características dão flexibilidade aos imperativos que comandam outras modalidades culturais aqui em apreço. Tal como ocorre no caso das escolas de samba, os grupos religiosos e os de folguedos são atividades gregárias, fomentadoras de sociabilidades duradouras, além de se constituírem em mecanismos de ajuda mútua e solidariedade, às vezes até mesmo da identidade étnica dos grupos (p.13).

Figura 4: Premissas de uma Maceió Negra



Fonte: Cavalcanti e Rocha, 2006, p.3

Com este entendimento, é significativo atentar para o que coloca Keller (2005) ao se referir ao papel do Estado no planejamento das políticas públicas voltadas para o Turismo. Segundo ele:

Embora, o turismo seja, principalmente, ligado ao setor privado, o estado tem certamente um papel importante quando se trata de concorrência global, atuando como um co-produtor do turismo. É o estado que cria e protege as atrações turísticas, e faz com que os bens de uma localidade estejam disponíveis. Um estado funcional que atue dentro das expectativas e crie leis orientadas para o mercado pode criar vantagem competitiva para um destino turístico (p.3).

Diante do exposto, o que se percebe é um crescendo de uma racionalidade integradora dentro das políticas públicas, em parceria com as iniciativas privadas, a partir de um crescente

investimento nas culturas nativas, reforçando neste entranhamento as suas teias de sustentabilidade, sua regionalização, comercialização e um reforço das relações nativas. É nesta direção que se colocam as observações de Santos, Honorato e Viana (2012), quando observam:

Em termos de Políticas Públicas, a atual confluência entre Turismo e Cultura dá-se em um momento no qual o primeiro passa a incorporar uma preocupação em planejar o desenvolvimento turístico para além da visão tradicional de 'areia, sol e mar', e *a segunda caracteriza-se pela mudança no entendimento dos processos culturais, incorporando as ideias de diversidade, de identidades plurais, entre outras, ao mesmo tempo em que afirma as possibilidades da Cultura como vetor de desenvolvimento social* (p. 2, grifo nosso).

Compreendendo-se, assim, a estruturação dos produtos turísticos enquanto um conjunto de experiências locais, é que podemos identificar no *turismo nativo* uma *estrutura estruturante* (Bourdieu, 1987) a ser desenvolvida e engendrada no local, entendendo-se aqui, a gastronomia enquanto um conjunto de experiências somente possíveis de serem vivenciadas em seus contextos locais. Gastal e Pertile (2013) exemplificam estas particularidades:

A pós-modernidade também amplia a concepção de cultura, permitindo considerar como tal inclusive práticas rotineiras do cotidiano, situação da qual se beneficia a gastronomia. Por outro lado, considere-se a ascensão de grupos minoritários na busca por espaço político e reconhecimento de suas identidades, o que os faz emergir e serem valorizados nos seus valores étnicos, por exemplo, ofertados em restaurantes centrados na oferta gastronômica diferenciada (p. 291).

Laclau (1991) problematiza sobre as fronteiras que demarcam as categorias temporais e constitutivas da modernidade e pós-modernidade. A pós-modernidade não pode ser compreendida simplesmente pelo entendimento da desatualização das meta-narrativas, já que estas não podem ser explicitadas por fins filosóficos nem dialéticos. A pós-modernidade não é uma recusa da modernidade e sim uma ampliação de suas categorias de análise abertas à proliferação dos jogos de linguagem.

Os discursos da modernidade empenharam-se em dominar intelectualmente a fundação do social, fornecer um contexto racional para a totalidade da história e basear nele um projeto de emancipação humana global. Para tal, foram discursos sobre essências e identidades completamente presentes, baseadas de um modo ou de outro no mito de uma sociedade transparente. A pós-modernidade, ao contrário, começa quando a identidade completamente presente é ameaçada por um incompreensível exterior que introduz opacidade e pragmatismo na suposta imediação de suas categorias. Isso ocasiona um abismo intransponível entre o real (no sentido Lacaniano) e os conceitos, enfraquecendo assim as pretensões absolutistas dos últimos. Deve-se enfatizar que este 'enfraquecimento' não nega de modo algum os conteúdos do projeto da modernidade; ele só mostra que tais conteúdos são extremamente vulneráveis à pluralidade de contextos que o redefinem imprevisivelmente. (LACLAU, 1991: 137-138) Grifo do autor

Estas redefinições estão manifestas na não fixação na relação entre significante e significado, na polissemia, na ambiguidade e equivocidade dos termos retirando de si sua fixidez e criando possibilidade para novas significações. No que se refere especificamente ao Sururu, muito embora sua cadeia produtiva já esteja mapeada⁹, até a presente data as particularidades de sua cultura e de seus entornos, quando muito, tem sido apenas situadas de um modo residual (Williams, 1979), exceção à parte, o Hotel Ritz Lagoa da Anta, ao nomear o seu restaurante

⁹ Ver documentário *Sururu Alagoas* em <https://www.youtube.com/watch?v=a6-K4c-iX4w> e *Projeto Sururu das Lagoas tem resultados positivos* em <http://www.pesca.al.gov.br/sala-de-imprensa/noticias/2012/julho/projeto-sururu-das-lagoas-tem-resultados-positivos>.

como Le Sururu Bristot Nordeste. Prescrição do IPHAN pode auxiliar a entender esse processo, quando coloca que referências culturais não se constituem “em objetos considerados em si mesmos, intrinsecamente valiosos, nem apreender referências significa apenas armazenar bens ou informações” (INCR 2000, p13). Diz mais, o órgão federal responsável pelo patrimônio brasileiro: “Ao identificarem determinados elementos como particularmente significativos, os grupos sociais operam uma ressemantização desses elementos, relacionando-os a uma representação coletiva, a que cada membro do grupo de algum modo se identifica” (idem). Todavia, este tipo de representação e de consumo, apenas se insere no diminuto no que se refere às possibilidades de uma gastronomia lacustre, como procuraremos demonstrar.

SITUANDO O MOLUSCO NAS TRAJETÓRIAS DAS ÁGUAS

O imaginário das águas lacustres se configura de um modo particularíssimo nos espaços alagoanos. No tocante à geografia das águas a mesma é percebida inclusive por não alagoanos, como Gilberto Freyre, por exemplo, que na introdução de *O bangüê das Alagoas*, de Manoel Diegues Jr. (2002), identifica:

Se do Brasil inteiro que se formou à sombra dos engenhos patriarcais de açúcar, pode-se dizer que a água foi um dos elementos mais nobres de sua paisagem, nas Alagoas – uma terra de tantas lagoas, tantos rios, tantos riachos – a importância da água foi máxima na caracterização do complexo agrário. Muitos foram os engenhos alagoanos que, em vez de tomarem das famílias proprietárias, nomes de santos ou de mulheres, foram buscar um tanto pagamente na água suas denominações (p.17).

Não há dúvida de terem sido as trajetórias das águas – as águas marinhas, as das lagoas e as fluviais – os marcos persistentes na ocupação dos espaços geográficos alagoanos. Situando os núcleos primitivos da população nos três últimos decênios do século XVI, Diegues Jr. (2002) vai identificar nelas, as águas, uma presença comum nos polos primitivos de colonização em Alagoas:

Do ponto de vista geográfico podem-se caracterizar estes núcleos pela influência do seu principal acidente; acidente, no caso dos três núcleos do litoral, principalmente hidrográfico, por isso que o seu elemento é a água: rios ou lagoas. O litoral alagoano, podemos distribuí-lo em três grandes regiões: a região dos quatro rios, que é a do norte, presidida pela presença dos rios Manguaba, Camaragibe, Santo Antônio Grande e Tatuamunha, que se juntam outros rios menores: o São Bento, o Maragogi, o Comatanduba, o Moicatá, o Tatumundé (p. 36).

E logo em seguida nos aponta à singularidade da região das lagoas:

Depois a região das grandes lagoas, onde se destacam as lagoas do Norte ou Mundaú, e a do Sul ou Manguaba; finalmente, a região são-franciscana presidida pelo Rio São Francisco, cujo centro, Penedo, foi o ponto de irradiação do seu povoamento, quer instalando-se para o norte, quer penetrando para o sertão (Idem Ibidem).

A consolidação deste universo se intensifica com a crescente densidade demográfica em meados do século XIX, quando, mediante o desenvolvimento do comércio, em consequência de sua posição central e da ausência de estradas, as lagoas se consolidariam como uma região estratégica para o escoamento da produção interna. Era através delas e de seus canais que

trafegavam os moradores e os comerciantes. É por aí que se entende que foi todo este somatório de relações de trocas, de escambos e de vivências que possibilitou a visibilidade do Sururu no imaginário das gentes alagoanas, e isto não apenas nas proliferações de suas diferentes escritas (literárias, imagéticas, etc.), mas, sobretudo, no dia-a-dia do senso comum enquanto uma vivência e por sua consolidação enquadrada em uma culinária tipicamente alagoana.

Com o avanço dos processos de modernização seletiva, a beleza e a riqueza do patrimônio de bens materiais e imateriais nas geografias no entorno das cidades que compõem o complexo lagunar Mundaú-Manguaba – Coqueiro Seco e de Santa Luzia do Norte – e a geografia dos canais lacustres e de suas ilhas, a exceção de Maceió, foram se tornando áreas geográficas apenas residuais, espaço reservado às culturas arcaicas e, enquanto tal, espaços liminares situados entre o arcaico e o moderno. Como já exposto, a geografia aonde se desenvolve a *cultura do Sururu* e a sua culinária ancestral – como já dito, um patrimônio dos negros, pobres e mestiços alagoanos – se esparrama no complexo lagunar que, devido a proximidade das praias, têm as suas águas salobras periodicamente fecundadas pelas águas marinhas através de seus canais, como identificado e esteticamente situado na escrita de Jorge de Lima (1977):

Sururus existem em quase todas as lagoas do Brasil. Porém os desta lagoa (Mundaú), devido a circunstâncias especiais explicadas pelos naturalistas, como mistura de água do mar com águas dos rios que deságuam na lagoa, e outras causas, tornam-se como que degenerados, pequenos, gordinhos, gostosíssimos (p.52).

É enquanto uma culinária tipicamente alagoana que o Sururu tem afetado o imaginário local ao longo das décadas, espalhando seus rastros na memória coletiva. Exemplificamos sua referência na nomeação da Mostra Sururu de Cinema Alagoano¹⁰ e nos profissionais de tecnologia que evocam o imaginário telúrico como o *Sururu Digital*¹¹. Os blocos carnavalescos *Sururu Guerreiro* e *Sururu na Lama* que iniciaram suas ações em 2014, sendo este último construído pelos músicos e ritmistas do Coletivo AfroCaeté¹². Jorge de Lima (1977), já na década de 1930, utilizaria o cenário lacustre como ambientação no seu *Calunga*:

Dobrando o beco da Croa grande, parou se querer na beirada da lagoa e ficou um bocado espiando a pesca do Sururu. Raça de antepassados comedores de mariscos. Uns meio vestidos, outros nuzinhos em pêlo, atolados até na água lamosa apanhavam da lama o Sururu que há séculos *seculorum* alimentou os indígenas que comeram o bispo Sardinha. Algumas cafuzas novas com os peitinhos pontudos, roçando a gosma da água, cortaram a emoção de Lula. Iam entrando cada vez mais na lama prolífica e matadora. Agora a lama deveria estar abarcando os sexos. Como apalpando. As cafuzinhas entravam voluptuosas mais purificadas no trabalho íntimo. Garotinhos moldavam em massapê calungas molengos (p. 22).

Enfatizando o cenário lacustre, Dirceu Lindoso é poeticamente esclarecedor:

Sabe-se lá se o Brasil todo sabe o que seja a *cultura Sururu*, um fenômeno que se pensa ser apenas de Maceió? É, como entendo, que a área cultural onde ocorre a cultura Sururu, se inscreve na área geográfica das duas lagoas culturalmente gêmeas que cercam a grande Maceió. Ou para ser mais preciso: ao norte, chega à embocadura do Mundaú, quando ele sai na laguna homônima, e que, para o sul, ultrapassa a velha e colonial Santa Maria Madalena da Alagoa do Sul e chega ao Pilar. Essa a área, ao meu ver, onde a cultura lagunar do Sururu aparece como uma realidade social terrível pela miséria e pobreza e que a um tempo encanta pela beleza

¹⁰ Disponível em <http://www.mostrasururu.com.br/>, acesso em 12.12.2013.

¹¹ Disponível em <http://www.sururudigital.com.br/>, acesso em 12.12.2013.

¹² Disponível em <http://coletivoafrocaete.blogspot.com.br/>, acesso em 12.12.2013.

da natureza dominada pelas águas de ambas as lagoas e pelas ilhas que nelas surgiram (Lindoso, 2010, p.5).

As evidências são por demais inequívocas para indicar que a persistência do imaginário lacustre na produção simbólica alagoana, cultural e estética, tem sido fundamental para as representações identitárias. Outro exemplo desta permanência através do tempo seria a letra de Mundaú, do grupo Poeira Nordestina:

É na lagoa Mundaú / É na lagoa mundaú que dá peixe e Sururu / Mas escute seu doutor advogado e presidente / Que eu já falei a muita gente / E hoje venho repetir Não venha pá cá sorrir / Tão pouco mostrando os dentes/ Que eu teimei o seu clemente/ Cabra que matou zebu/ É a lagoa Mundaú/ Que vai dar peixe à nossa gente.

Do mesmo modo, em Pérola, de Altair Pereira:

Tapete negro/ Que a água esconde/ Lugar comum entre lugares onde eu cresci/ Tuas pontes, teus mangues mistérios/ Mundaú das ilhas, dos casebres, a lagoa mãe/ És senhora de rara beleza/ Eu vi a pérola/ Eu vi a Pérola/ Eu vi a pérola/ Na concha de um Sururu/ Em tuas margens/ Eu lembro ainda/ Da árdua luta quase tem.

Ou ainda, no mimético enraizamento em Sururu de Cara, de Basílio Sé:

Alagoano com cara, de cara, cara/ Com cara, de cara, cara de Sururu/ É um imenso sarado alagoano/ Com cara de Sururu/ Enverga, mas não quebra/ Alagoano/ Com cara de Sururu/ Sai às ruas rimando [...].

Tema de resistência (espontânea) da identidade cultural alagoana, o Sururu também foi uma referência no cd de Mácleim Carneiro, *Ao vivo e aos Outros*, na regravação em 2011 de *Sebo nas Canelas* (Pedro Batata, 1981), uma canção do antigo Festival Universitário de Alagoas:

Tá chegando a madrugada peia/ A mulherada toda em cena voa/ Sebo nas canelas que tá vindo um avião/Na lagoa tem, chuchu do muito bom/ Quarto fato de boi, ê/ Sururu Fresco, Sururu fresco/ Compra-se ferro velho/ Jornal, revista, garrafa/ E meia garrafa/ Joga o coco lá de riba/ Que aparo o coco em baixo/ Sururu fresco, Sururu fresco [...]

E ainda na releitura jazzística de Sururu da Nega (Aristóbolo Cardoso e Pedro Nunes, 1934), adotado pelo bloco carnavalesco *As Ciganinhas do Major*, em homenagem a uma lendária personagem das culturas populares alagoanas e do carnaval de rua de Maceió, a Nega Jujú:

É da favela não nega juju/ Nasceu num rancho na terra do Sururu/ Quadris roliços de cabelo atrapalhado/ Quem vê diz que tem feitiço Nasceu num rancho da terra do Sururu/ Em Bebedou no Farol, na Ponta Grossa/ Com o Sururu da nega, a folia é nossa/ Não há petróleo, não há porto, não há nada/ O bom do problema é o Sururu lá da Levada/ É da favela não [...]

O alagoano Djavan, em 1980, com a música *Sururu de Capote*, que encerra o disco *Alumbramento*, tão importante para ele que batiza com este nome a banda que o acompanha desde então, poeta:

Eh sarará é sucuri / Eh sarará de prajati/ Eis o siri-de-coral/ Sururu na casca é capote /No nordeste tem Santo Antônio, São Benedito / Tem matrimônio de corpo invicto/ Quatro pimentas um prato feito / Um tapa na venta pra quem não comer direito [...]

Diante das evidências, o nosso questionamento é algo simples de entender e sinuoso no explicar. Por que, pois, diante dos avolumados de tantas escritas, falas, costumes e uma ampla cultura lacustre atrelada ao Sururu enquanto um significativo mestre, até o presente não foi o mesmo incorporado enquanto um patrimônio das coisas alagoanas? Questão que de imediato nos remete para a compreensão de algo bastante sinuoso de se explicar: as articulações através das quais as elites alagoanas incorporaram o que genericamente se entende por modernidade e modernização.

REFLETINDO AS MODERNIDADES, SITUANDO OS CONTEXTOS

Maceió não tem noite, é terra de dormir cedo e acordar cedo. A comida é rica em leite de coco, mas cuidado ao comer Sururu, pois os homens viram reis – não saem do trono – e as mulheres viram rosas – não saem do vaso (Guia de turismo alagoana durante passeio)¹³

As modernidades são muitas e, uma de suas principais promessas enquanto um projeto iluminista, era a possibilidade de um progresso desatrelado do peso e do poder das tradições, estando inserido aí, as possibilidades da inclusão e resgate dos excluídos na teia das relações sociais. Todavia, na medida em que a técnica vai sendo capturada pelos diferentes campos de saber e poderes emergentes, ela foi se tornando autônoma, hipostasiada e se sobrepondo ao humano das reações. Mediante o exposto, se pode falar não de uma, mas de modernidades como processos situados a partir de conjunturas históricas, econômicas, geográficas e seus dispositivos estratégicos, e, enquanto processos situados, são neles que identificamos dois tipos de modernidade, uma modernidade vazia e uma modernidade situada (Bezerra, 2004). Nelas, além de suas contradições, os seus antagonismos levam a que a modernidade vazia se caracterize pela destruição dos patrimônios ecológicos. A modernidade situada vai se desenvolver a partir de uma percepção das características geográficas e do reconhecimento dos patrimônios ecológicos locais.

Enquanto a modernidade vazia se caracteriza pelo desconhecimento ou desprezo para com os patrimônios culturais, eventos e personagens da cultura local, a situada se desenvolve a partir de um conhecimento dos patrimônios culturais, eventos e personagens locais; no que a modernidade vazia pura e simplesmente coloniza os espaços públicos, a situada ocupa os espaços públicos respeitando as particularidades e seus localismos; enquanto a rede de articulação ao capital da modernidade vazia atrela o capital local às grandes cadeias de bens e serviços globalizados¹⁴ em detrimento de uma articulação do capital com as possibilidades locais, as articulações de uma modernidade situada se instalam a partir do atrelamento do capital local às grandes cadeias de bens e serviços globalizados, voltado para as possibilidades locais; e, finalmente, no que se refere às micronarrativas, enquanto a modernidade vazia se desenvolve a contrapelo das micronarrativas locais, a situada vai se desenvolver e se articular a partir dessas. Entre as duas, diferentes registros e inserções do que seja ser moderno. No encaminhar das diferenças, a modernidade vazia é movida por uma relação de dominância do global por sobre o local através de parâmetros cartesianos e uma relação meramente

¹³ Denúncia de um turista mineiro ao jornal *Gazeta de Alagoas*, em 27 de fevereiro de 2005.

¹⁴ Sobre o que é ser moderno, Canclini (2005, p.31), constata: “É possível condensar as interpretações atuais dizendo que quatro movimentos básicos constituem a modernidade: um projeto emancipador, um projeto expansionista, um projeto renovador e um projeto democratizador”. Das quatro características apontadas, destacamos ser o projeto expansionista a principal característica, do que estamos apontando da modernidade vazia, todavia, apenas no sentido de acumulação e concentração de poder e de renda.

instrumental. Os parâmetros de uma modernidade situada se instalam enquanto estratégias de desenvolvimento a partir de um desentranhamento das particularidades locais.

Em particular, a instalação dos processos de modernidade e modernização em Alagoas pode ser esclarecida se atentarmos tanto para a permanência dos traços dos *ethos* de origem das elites alagoanas, bem como, para o tipo de relação que elas mantêm com o local e, particularmente, a relação das mesmas no que se refere aos os patrimônios das culturas populares alagoanas. Aprofundando as particularidades, nós nos deparamos com uma elite historicamente identificada com as práticas de violência, de exclusão e de baixo nível cultural, que se pode ser identificada a partir de parâmetros da construção de um olhar voltado para o local, também pode ser enquadrada em três tipos de categorias:

- a) A de uma minoria de elevado padrão cultural e historicamente alheia ao consumo e visibilidade no que se refere às culturas populares.
- b) A de uma minoria de elevado padrão cultural, consumo dos produtos tradicionalmente canonizados nos critérios de elevado padrão cultural (bons filmes, teatros, cinema, ballet, etc.) e com uma percepção saturada no tocante as culturas populares.
- c) Finalmente, a de uma esmagadora maioria extremamente rica e poderosa, que têm como uma de suas características dominante, um baixo nível de consumo cultural (Bezerra, 2007, p. 142).

A partir desta primeira clivagem, as escolhas culturais através das quais as elites alagoanas escolheram os seus símbolos de status, as evidências sinalizam que as suas escolhas têm sido direcionadas para a posse de três tipos de bens: a posse da terra, a exibição de bens suntuários e, finalmente, para a posse do poder político. No geral, historicamente tem sido esta espécie de *santíssima trindade* que têm articulado as práticas políticas e os sujeitos em suas práticas articulatórias nos processos da instalação da modernidade. Explicita-se aqui a terceira problemática, a da postura das elites alagoanas para com as das culturas populares, na qual a culinária do Sururu encontra-se inserida.

Um segmento à parte dentro da categoria do item (b) na citação anterior, são os folcloristas. No seio das classes dominantes, eles constituem uma exceção. Filhos ou intelectuais atrelados à aristocracia agrária alagoana, formam uma camada a parte. Em geral, fogem aos hábitos das elites dominantes. Muito embora politicamente conservadores, o papel dos folcloristas deve ser contextualizado em sua ambiguidade enquanto grupo envolvido num duplo papel: sujeitos oriundos das classes dominantes e portadores de uma visão senhorial da cultura popular – do popular preservado das transformações e também de preservadores e mantenedores das culturas populares, e, enquanto tais, enraizados, mas apáticos a posicionamentos políticos no que se refere ao somatório das exclusões. É nesse contexto que devem ser pensadas as obras e a trajetórias de intelectuais como Theo Brandão, José Aloísio Vilela, José Maria de Melo, entre outros, e ainda de estudiosos da cultura negra como Abelardo Duarte, Artur Ramos, Manoel Diégues Jr. etc. Esmiuçando o empírico, as evidências indicam que os processos de modernidade e modernização que vêm sendo historicamente implantados em Alagoas, são processos protagonizados e articulados pela terceira categoria aqui esmiuçada, em suas escolhas de consumo.

Retornando ao já exposto e detalhando a especificidade do Turismo como um fenômeno recente que vem se desenvolvendo as suas estruturas nas redes globais a partir da década de 1970, o mesmo tem se revelado uma atividade que, em suas particularidades, encontra-se inseridas nos parâmetros de expansão da modernidade. Problematizando a modernidade,

Giddens (2003) refere-se a ela como um “estilo, costume de vida ou organização social que emergiram na Europa a partir do século XVII e que ulteriormente se tornaram mais ou menos mundiais em sua influência” (p.11). Segundo esse autor, ela opera através de um conjunto de descontinuidades, cujo ritmo, sendo veloz, a sua amplitude é global, multidimensional, operando o capitalismo como uma força avassaladora. Em nível global, tem acelerado processos de divisão de trabalho, estando ainda dentre as mudanças, a alteração da relação tempo e espaço, um desencaixe das relações sociais e, como consequência, uma reordenação reflexiva de relações sociais. Ainda segundo Giddens, se na sociedade pré-moderna a reflexividade era subordinada à tradição, com o advento das relações da modernidade, essa reflexividade tornou-se base para reprodução do sistema, produzindo autonomia e oportunidades de escolha ao sujeito no seu modo de vida, agora livre do peso das tradições. É a mesma direção a que nos leva Harvey (1992) ao apontar, na modernidade, a perda da sacralidade do passado e a transitoriedade das coisas:

Se a vida moderna está de fato tão permeada pelo sentido do fugidio, do efêmero, do fragmentário e do contingente, há algumas profundas consequências. Para começar, a modernidade não pode respeitar nem mesmo o seu próprio passado, para não falar do de qualquer ordem social pré-moderna. A transitoriedade das coisas dificulta a preservação de todo sentido de continuidade histórica (p. 22).

Neste contexto, torna-se imperativo situar neste processo uma bifurcação matizada por uma destruição e por uma seleção das tradições. Na prática, esta seleção-destruição das tradições sempre se dá a partir de escolhas, as quais, na concretude das relações, serão determinadas por relações de poder e da produção de sentido e, então e somente então, serão elaborados os *enunciados* e seus efeitos empíricos e suas ressonâncias amplificadas em diferentes escritas. Situando o empírico: O Conselho Estadual de Cultura aprovou no dia 12 de agosto de 2011 o registro da receita de Camarão do Bar das Ostras¹⁵ como Patrimônio Imaterial de Alagoas. Diante do Sururu, um significativo ancestral dos imaginários alagoanos, como tal escolha se justifica? É justamente aqui que se desvelam as relações, ou o tipo de relação de evitação, que as elites alagoanas mantêm para com o popular. Estamos por aqui então, diante do lugar dos mestiços e do popular nas representações culturais alagoanas.

O LUGAR DOS MESTIÇOS E DO POPULAR NAS REPRESENTAÇÕES.

De certo modo, as contingências de reconhecimento do Sururu como patrimônio devem ser contextualizadas com o tipo de relações que as elites alagoanas mantêm, historicamente com as culturas populares, compreendendo-se que ela, a cultura do Sururu, se situa dentro do campo simbólico das culturas populares, e que, falar delas é falar dos mestiços, da mestiçagem, dos negros e do que, de cima para baixo, têm sido denominados de caboclos, *cambembes*¹⁶ e de todo o tipo de discursos e falas articuladas no enquadramento do popular para as margens, presente no discurso historiográfico das elites alagoanas. Esse contexto de exclusão e esquadramento do espaço do poder e do preconceito contra o popular é algo que pode ser verificado nos versos de domínio público que circularam em Maceió entre fins do século XIX e o início do século XX: “A ponte de Bebedouro é feita de geringonça / Bacalhau é comer de preto e preto é comer de onça”. Quadra que, diante de seu deslocamento

¹⁵ A receita da iguaria tinha sido apropriada por uma empresa privada e que hoje, por ser de domínio público, pode ser apreciada em qualquer estabelecimento que se proponha a fazê-lo. Fonte: <http://www.revistaturismoenegocios.com/materia.php?c=455>, acesso em 01.01.2014.

¹⁶ Cambembes foi uma denominação depreciativa aos remanescentes dos índios caetés exterminados quando do banquete antropofágico do Bispo Sardinha e sua tripulação no século XVI.

geográfico, era estendida pelos arrabaldes e pontuada deste modo à extensão do preconceito: “A ponte de Jaraguá é feita de geringonça / Bacalhau é comer de preto e preto é comer de onça”. Dentre outros, o testemunho de Dirceu Lindoso (1981) quanto ao conservadorismo das elites alagoanas é esclarecedor:

[...] falei de uma trama de tensões que marca a relação entre o erudito e o popular no interior da cultura alagoana. Essa cultura é marcada, [...] pelo pluralismo da tradição popular e pelo formalismo da erudita. Pelo domínio inicial do erudito sobre o popular. Entretanto é preciso frisar que algumas vezes a reação popular se dirigiu equivocadamente contra seus próprios valores, como ocorreu com o movimento popular antiligarquico denominado Soberania em 1912 (p. 9).

Um discurso hierárquico que encontra o seu enraizamento, na sociedade alagoana:

A ‘má consciência’ dos intelectuais [...], por sua vez, raízes sociais nítidas. A produção historiográfica alagoana se realizou numa situação social concreta: uma sociedade escravista, baseada na produção de bens agrícolas exportáveis, um Estado monárquico liberal-escravista e uma população de senhores e escravos, com camadas intermediárias de homens livres (Idem, p.15).

Também Abelardo Duarte (1974), erudito e pesquisador das raízes afro-alagoanas, em seu *O Folclore negro das Alagoas* expõe uma série de adágios populares sobre os negros. No geral, através destes adágios podemos aprofundar a genética do estigma e sua representação na sociedade colonial quando observamos que através deles, o estigma contra os negros vai ser construído a partir de suas particularidades raciais - roupas, odores, cor da pele, etc. - e todo que nele pudesse ser identificado enquanto diferença de raça e particularidade étnica. De seu lugar na vida pós-morte: “Negro velho quando morre / Tem catinga de xexéu / Permita Nossa senhora / Que negro não vá ao céu” (p. 142). Sobre as vestimentas e seu lugar na senzala: “Dá gastura na gente / Dói até no coração, / Negro andar de sapato / Mulato de pé no chão” (Idem).

Exemplar da violência e das relações de evitação das elites contra o popular poderá ser avaliado nos movimentos de destruição dos terreiros de Candomblé realizado em Alagoas, no início do século passado, o Quebra. Especificando, denominou-se de *Quebra* ao movimento de destruição, em 1912, de todos os terreiros existentes na cidade de Maceió. Acusados de serem adeptos de Euclides Malta, o qual, durante três mandatos consecutivos – dois de mando próprio e terceiro através de um primo – ocuparia o poder. A partir desta data se tornou uma prática comum, durante décadas, a perseguição e a proibição da prática do Candomblé. Para resistirem, os praticantes passaram a realizarem as suas rezas sem a batida dos atabaques, apenas batendo palmas e às escondidas. Foi esta prática que deu origem a modalidade do que se denominaria de ‘Xangô rezado baixo’, uma prática única em todo o Brasil.

Por aí se entende um pouco os meandros da especificidade da cultura da violência em Alagoas. Apesar a prática do Candomblé de ter sido combatida pelas elites em todo Brasil, em nenhum outro estado se verificou uma perseguição tão sistemática como em Alagoas. Durante o *Quebra*, no espaço de apenas uma semana, de trinta a cinquenta terreiros de candomblé foram destruídos, os negros presos, insultados, amarrados, humilhados e arrastados pelo centro das ruas da cidade entre choros e ranger de dentes. Fenômeno de tamanha violência simbólica que ainda hoje revela as suas marcas quando observamos a ausência do Maracatu e o esvaziamento do Carnaval de rua como ausências simbólicas do engendramento da especificidade da cultura da violência em Alagoas. Uma das particularidades do *Quebra*, um

intrincado processo político envolvendo facções das classes dominantes e setores marginalizados, é ter sido ele um movimento de negros e mestiços contra negros e mestiços. Ou seja: mestiçagem contra a mestiçagem.

É neste contexto que o Sururu na sua atual invisibilidade e as culturas populares de seu entorno se encontram diante dos atuais roteiros de Sol e Mar e de suas políticas de uma economia política das imagens, e das possibilidades de sua transformação em um patrimônio. Aprofundando o já dito por Foucault (1968) quem, ao pontuar a emergência de um enunciado é bastante esclarecedor ao situar as possibilidades. Segundo ele:

As condições para que apareça um objeto de discurso, as condições históricas para que dele se possa 'dizer alguma coisa e para que dele várias pessoas possam dizer coisas diferentes, as condições para que ele se inscreva em um domínio de parentesco com outros objetos, para que possa estabelecer relações de semelhança, de vizinhança, de afastamento, de diferença de transformação – essas condições, como se vê, são numerosas e importantes. *Isto significa que não se pode falar de qualquer coisa em qualquer época; não é fácil dizer qualquer coisa nova; não bata abrir os olhos, prestar atenção, ou tomar consciência, para que novos objetos logo se iluminem e na superfície do solo, lancem sua primeira claridade.* [...] o objeto não espera nos limbos a ordem que vai libertá-lo e permitir-lhe que se encarne em uma visível e loquaz objetividade; ele não preexiste por si mesmo, retido por algum obstáculo aos primeiros contornos da luz, mas existe sob as condições positivas de um feixe complexo de relações (p.51).

Aprofundando o somatório das exclusões, o contexto em que se coloca a exclusão do Sururu e sua cultura lacustre, se consolida em Maceió – o núcleo duro da modernidade alagoana –, uma cidade fragmentada em duas metades saturada por uma estrutura de sentimento que, em tudo nos remete para uma geografia do *apartheid*, em um espaço central¹⁷ e outro periférico, e o surpreendente, aqui, é justamente a reprodução nos espaços geográficos da mesma relação de *evitação* das elites alagoanas para com as culturas populares para com o popular, e, especificando, é justamente neste contexto que se coloca a invisibilidade e a *indizibilidade* das culturas lacustres, nas quais, o Sururu enquanto alimento de pobres, negros e periféricos é um significante nuclear. Todavia, por que deles se pouco se representa diante de toda a sua ancestralidade? Quanto a isto, repetindo mais uma vez Foucault (1968):

[...] não se pode falar de qualquer coisa em qualquer época; não é fácil dizer qualquer coisa nova; não bata abrir os olhos, prestar atenção, ou tomar consciência, para que novos objetos logo se iluminem e na superfície do solo, lancem sua primeira claridade. [...] o objeto não espera nos limbos a ordem que vai libertá-lo e permitir-lhe que se encarne em uma visível e loquaz objetividade; ele não preexiste por si mesmo, retido por algum obstáculo aos primeiros contornos da luz, mas existe sob as condições positivas de um feixe complexo de relações (p. 51).

É justamente esta compreensão que se impõe, uma vez que, o Sururu nos remete a ambientação de pobres, residentes por entre as lamas dos mangues, morando em casebres e expostos a miséria e a fome, onde se entranha a cultura lacustre, subordinada a um Estado governado por uma elite rica e poderosa e de um baixo nível de consumo cultural. Consagrar o Sururu como um patrimônio cultural, seria se revelar através de uma identidade, à elas, elites, uma representação obscena. Todavia, ao argumentarmos em toda a nossa escrita no sentido de situar o Sururu em uma formação discursiva a contrapelo às formações discursivas

¹⁷ Em Maceió, o *espaço central* está geograficamente localizado nos bairros da orla e os enclaves dos condomínios de luxo, locais de maior densidade dos tráficos simbólicos da modernidade. Estes bairros localizam-se na *enseada da Pajuçara* e nos espaços entre as praias de *Ponta Verde* e *Jatiuca*. E foi justamente nesses espaços que entre o final dos anos 1970 e início dos anos 1980, teve início a densidade e centro de uma nova escritura: a colonização das imagens de mar, praia e sol.

dominantes, rebuscamos – e não poderia ser de outro modo – os arquivos de nossa primitividade. Afinal, são nos arquivos que existem as possibilidades de um desentranhamento das tradições, dos objetos e das coisas, para que enfim, elas, tradições, objetos e coisas:

[...] não recuem no mesmo ritmo que o tempo, mas que as brilham muito forte como estrelas próximas venham até nós, na verdade de muito longe, quando outras contemporâneas já estão extremamente pálidas, arquivo não é o que protege, apesar de sua fuga imediata, o acontecimento do enunciado e conserva, para as memórias futuras, seu estado civil de foragido; é o que, na própria raiz do enunciado-acontecimento e no corpo em que se dá, define, desde o início, o sistema de sua enunciabilidade. O arquivo não é, tampouco o que recolhe a poeira dos enunciados que novamente se tornaram inertes e permite o milagre eventual de sua ressurreição; é o que define o modo de atualidade do enunciado-coisa; é o sistema de seu funcionamento (Foucault, 1968, p.49).

Afinal, como esclareceu Heidegger (1988):

Diferentes são os modos possíveis de encobrimento dos fenômenos. *Um fenômeno pode-se manter encoberto por nunca ter sido descoberto*. Dele, pois, não há nem conhecimento nem desconhecimento. Um fenômeno pode estar entulhado. Isto significa: antes tinha sido descoberto mas, depois, voltou a encobrir-se. Este encobrimento pode ser total ou, como geralmente acontece, o que antes se descobriu ainda se mantém visível, embora como aparência. No entanto, há tanta aparência quanto ‘ser’. Este encobrimento na forma de ‘desfiguração’ é o mais frequente e o mais perigoso, pois as possibilidades de engano e desorientação são particularmente severas e persistentes (p.67).

Benjamin (1985) indagou sobre “qual o valor de todo o nosso patrimônio cultural, se a experiência não mais o vincula a nós?” (pp.115-116). E, situando o dito em nosso contexto, vale indagar: diante do somatório de exclusões a que a atual identidade cultural alagoana sob os enunciados de Sol e Mar, qual o sentido de se deixar as margens o Sururu enquanto uma das alegorias dos povos alagoanos? Estamos, pois aqui, diante de uma relação de poder, de *saber*, e por que não? De empatias e, por que não, de amor pelos mestiços e empobrecidos das Alagoas.

A GUIA DE UMA CONCLUSÃO EM SUAS INCOMPLETUDES

A escolha do tema – o imaginário Sururu: um patrimônio a contrapelo – não se deu por acaso. Antes, a nossa foi uma escolha política e, as razões que aqui se colocam, motivos que se alargam diante das possibilidades de outras escolhas que poderíamos ter feito, uma vez que, as Alagoas são muitas, e além de sua bela faixa litorânea das águas marinhas, de resto, mesmo sendo a ela rota fundamental dos roteiros turísticos, encontra-se saturada devido a falta de uma planejamento turístico voltado para as particularidades que ali estão.

Refletindo sobre o já dito, a escolha de nossa escrita voltada para o imaginário da cultura lacustre de onde o Sururu é o seu elemento mais galvanizado em detrimento de outros imaginários decorrentes das geografias dos rios, dos sertões e dos agrestados, e de outras possibilidades de roteiros turísticos que por dentre aquelas geografias abundam de possibilidades, se deu em decorrência de ser ele, o Sururu, uma alegoria dos negros, mestiços e pobres das Alagoas. As possibilidades de sua consolidação em patrimônio cultural se revestem de um significado particular, não apenas para as manifestações periféricas das vivências das culturas lacustres, mas também, por ser ele um patrimônio vivo voltado para a

vivência do senso comum, entendendo-se aqui por senso comum, a experiência, a arte contar histórias, as vivências cotidianas ritualmente compartilhadas que têm permanecido ao longo do tempo. Se a modernidade se dá no tempo correndo as tradições, entre nós, alagoanas, o Sururu é uma tradição que permanece, revelando-nos e revelando-se de uma persistência que tem atravessado temporalidades imemoriais e, assim, para além ou aquém de transformá-lo em um patrimônio, Ele é, antes, uma narrativa das gentes alagoanas e, se não de todos – vez que a identidade também é (ou pode ser) uma escolha –, pelo menos uma se dá como uma narrativa de negros, pobres e periféricos e, na presente escrita, também nossa a partir de uma empatia e de uma afinidade eletiva pelas coisas alagoanas.

REFERENCIAS

Alagoas. (2013). *Plano estratégico de desenvolvimento do Turismo*. Resumo executivo 2013-2023. Secretaria de Estado do Turismo de Alagoas. Poligraf.

Banducci Jr., Á. & Barretto, M. (orgs). (2001). *Turismo e identidade local: Uma visão antropológica*. Campinas-SP: Papirus.

Barretto, M. (2006). *Turismo, cultura e sociedade*. Caxias do Sul: Educs.

Benjamin, W. (1985). *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. (Obras Escolhidas, v. I). São Paulo: Brasiliense.

Bezerra, E. (2004). *Manifesto Sururu*. Tribuna de Alagoas, Maceió, Divirta-se, 12-09-2004, p.5.

Bezerra, E. (2007). *Configurações em torno de uma Identidade Ornamental: a emergente identidade cultural alagoana*. Tese de doutorado, Universidade Federal de Pernambuco. Mimeo.

Bezerra, E.J.G. & Vasconcelos, D.A.L. de. (2012). Reflexões sobre modernidade, turismo e campo social no estado de Alagoas-Brasil. *Revista Ibero Americana de Turismo*, Penedo-AL, V. 2 (2). pp.146-158.

Brandão, M. (1937) *Vade mecum do turista em Alagoas*. Maceió: Instituto Histórico de Alagoas.

Brandão, O. (2001) *Canais e lagoas*. Maceió: Edufal.

Brasil. (2000) *Inventário Nacional de Referências Culturais*. Brasília: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - Ministério da Cultura.

Bourdieu, P. (1987). *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva.

Cavalcanti, B.C. & Barros, R.R. (2006). *Maceió cidade negra diversidade e espacialidade de manifestações, bens e serviços afro-brasileiros*. Mapeamento Cultural do Afro-Brasileiro em Maceió. Programa de Ações Afirmativas – PAAF-MEC/ Universidades – Min. da Saúde.

Canclini, N.G. (1998). *Culturas híbridas*. São Paulo: Edusp.

Canclini, N.G. (2003). *A Globalização Imaginada*. São Paulo: Iluminuras.

- Canclini, N.G. (2005). *Consumidores e cidadãos*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.
- Choay, F. (2006). *A alegoria do patrimônio*. São Paulo: Unesp.
- Diegues JR., M. (2002). *O Bangüê das Alagoas*. Maceió: Edufal.
- Foucault, M. (1968). *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Gastal, S. & Moesch, M. (2005). *Turismo, políticas públicas e cidadania*. São Paulo: Aleph.
- Gastal, S. & Pertile, K. (2013). *A gastronomia de imigração italiana em restaurantes turísticos da Região Nordeste do Rio Grande do Sul*. In Papel dos Parques Tecnológicos no Desenvolvimento Regional. De Bem, J.S. (Org.) Caxias do Sul, RS: Educs.
- Giddens, A. (2003). *A constituição da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes.
- Hall, S. (1997), *Identidades culturais na modernidade*. Rio de Janeiro: DPA & Editora.
- Harvey, D. (1992). *Condição pós-moderna*. São Paulo: Loyola.
- Heidegger, M. (1988). *Ser e tempo*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Henriques, C. (2003). *Turismo, cidade e cultura - planejamento de gestão sustentável*. Lisboa: Sílabo.
- Keller, P. (2005). Uma nova maneira de ver o turismo global. In Trio, L.G.G et al. *Análises regionais e globais do turismo brasileiro*. São Paulo: Roca.
- Korstanje, M. (2011). Un estudio crítico sobre el patrimonio turístico: capitalismo vs (des)protección. *Revista Hospitalidade*. V. 8(2), pp. 3-37.
- Lacan, J. (1996). O Estádio do Espelho como formador da função do Eu. In Slavoj Zizek (Org.). *um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, pp. 97-103.
- Laclau, E. (1991) A Política e os limites da Pós-Modernidade. In HOLLANDA, H.B. de. (org.) Pós-Modernismo e política. Rio de Janeiro: Rocco.
- Lima, J. de. (1977). *O anjo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Lima, J. de. (1977). *Calunga*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Lindoso, D. (1981) Uma cultura em questão: a alagoana. Maceió: Edufal.
- Lindoso, D. (2005) *Interpretação da Província: estudo da cultura alagoana*. Maceió: Edufal.
- Lindoso, D. (2010) *A proposito de um Manifesto Sururu*. Disponível em <http://outrasimagensperifericas.blogspot.com.br/p/manifesto-sururu.html>
- Lody, R. (2008) *Brasil bom de boca: temas de antropologia da alimentação*. São Paulo: Senac
- Santos, R.J.dos. (2010). As cores locais: regionalidade, cultura e turismo. In Pelegrini, S.C.A. et al. (org.) *Turismo e patrimônio*. Campo Mourão: FECILCAM.

Santos, R.J.dos.; Honorato, M.de J. & Viana, E. (2012). Turismo, museus e cultura: notas sobre estratégias e ações em nível federal 2003-2011. *Anais...* VII Seminário de Pesquisa em Turismo do Mercosul. Caxias do Sul, Universidade de Caxias do Sul.

Santos Filho, J.dos. (2005). *Ontologia do Turismo*. Estudos de suas causas primeiras. Caxias do Sul,RS: Educs.

Veras Filho, L. (1991). *História do turismo em Alagoas*. Maceió, AL: Sergasa.

Williams, R. (1979). *Marxismo e literatura*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

Artigo recebido em 2014-03-14

Alterações solicitadas em 2014-04-09

Aprovado em 2014-04-13