

# Identidade e cidadania: a dinâmica do estar dentro e fora ao mesmo tempo\*

**Clébio Correia de Araújo\*\***

Predominantemente, quando se fala em cidadania compreende-se a condição do ser social como participante de certa sociedade firmada através de um pacto que o torna sujeito de direitos e deveres. Essa é uma concepção de caráter contratualista, que tem suas raízes no moderno pensamento social liberal e parte do pressuposto de que é através do contrato social que o ser humano abandona o estado de natureza passando a regular suas ações por leis firmadas em sociedade. Nessa perspectiva, para Locke,

[...] só podemos afirmar que há sociedade [...] quando cada um dos membros abrir mão do próprio direito natural transferindo-o à comunidade, em todos os casos passíveis de recurso à proteção da lei por ela estabelecida. E assim, excluído todo julgamento privado de cada cidadão particular, a comunidade torna-se árbitro em virtude de regras fixas estabelecidas, impessoais e iguais para todos [...]. ( LOCKE, 2004, p.69)

Da mesma forma, para Rousseau, é pelo firmamento desse contrato, ou desse pacto social, que surgem a sociedade e o cidadão. Segundo ele, assim que se firma o contrato social, tem-se imediatamente que...

[...] em lugar da pessoa particular de cada contratante, esse ato de associação produz um corpo moral e coletivo, composto de tantos membros quantos são os votos da assembléia, o qual desse mesmo ato recebe a sua unidade, o *Eu* comum, sua vida, e vontade. A pessoa pública, formada assim pela união de todas as outras, tomava noutro tempo o nome de *cidade*, e hoje se chama

*república*, ou *corpo político*, o qual é por seus membros chamado *Estado* quando é passivo, *soberano* se ativo, *poder* se o comparam a seus iguais. A respeito dos associados, tomam coletivamente o nome de *Povo*, e chamam-se em particular *Cidadãos*, como participantes da autoridade soberana, e *Vassallos*, como submetidos às leis do Estado. (ROUSSEAU, 2002, p. 32, grifos do autor)

Como se pode perceber, tanto em um pensador quanto em outro, a despeito de suas diferenças, tem-se que o cidadão é aquele que faz parte da *comunidade* ou do *corpo político* e, como tal, submete-se às leis que regem essa sociedade. Há, nessa perspectiva, uma espécie de reducionismo da condição de cidadania a uma existência objetiva diante das leis, visto que é o contrato o próprio ato de nascimento do cidadão, ou seja, aquilo que funda a cidadania. Essa noção de cidadão, percebido fundamentalmente enquanto **um sujeito de direitos e deveres**, acaba por produzir uma visão funcionalista dos indivíduos em sociedade, considerados exclusivamente em razão do cumprimento desses deveres e do usufruto desses direitos.

Certamente essa noção de cidadania é pertinente e importante para que se reclame o acesso efetivo de todos os seres sociais aos direitos estabelecidos. Decerto, não a estou aqui contestando. Apenas questiono o seu exclusivismo objetivista, fundado na crença do contrato (lei) como aquilo que a fundamenta.

Em outras palavras, o que gostaria de pontuar é que, ao aderir a um contrato social, ou ao integrar o “*eu comum*”, para usar a expressão de Rousseau, o indivíduo não passa a fazer parte apenas de uma sociedade juridicamente constituída, mas, como o próprio Rousseau sugere, ele participa de um “corpo moral”. Ora, a aderência a um corpo moral implica necessariamente o alinhamento da subjetividade individual a essa moral e o partilhamento de um modo comum de atribuir significados aos atos sociais, comungando-se de uma certa forma de **ser** socialmente. Em suma, implica assumir e participar de uma identidade coletiva.

É nesse sentido que a cidadania está aqui sendo considerada, como uma expressão objetiva da existência do indivíduo submetido às leis comuns, ou às regras comuns de vivência em sociedade, mas também como exigência de assunção subjetiva, por parte desse sujeito, de um pertencimento a uma moral coletiva, a uma certa forma de significar o ser social e os seus atos, ou, em outras palavras, a uma identidade coletiva. Ou seja, a cidadania, percebida em sua dimensão subjetiva, funcionará como instrumento que possibilita o pertencimento social, o sentimento de estar “dentro”, de ser considerado como “igual”. Obviamente, nessa perspectiva, o diferente, o “outro” moral, identitário, cultural, aquele que não adere a essa identidade, passa a funcionar como referência de não pertencimento, de não “estar dentro”, de estar excluído do corpo social.

Portanto, para esse texto, a cidadania me interessa pelo que revela a respeito de como os filhos da classe trabalhadora - índios, negros, mestiços, moradores da periferia - percebem-se enquanto parte dessa totalidade político-cultural maior denominada Alagoas. Trata-se, portanto, de uma reflexão que pode ser de grande valia na compreensão dos mecanismos ideológicos utilizados por nossas elites na definição de quem é e quem não é cidadão alagoano, quem está dentro e quem está fora (muitas vezes estando dentro perante a lei), ou seja, de como em Alagoas se elabora e opera a inclusão e exclusão.

Explorando melhor esse ponto de vista, Santos percebe nas sociedades contemporâneas a existência, de forma isolada ou conjugada, de sistemas de pertença social hierarquizada que se baseiam na produção da desigualdade e da exclusão:

No sistema de desigualdade, a pertença dá-se pela integração subordinada enquanto que no sistema de exclusão a pertença dá-se pela exclusão. A desigualdade implica um sistema hierárquico de integração social. Quem está em baixo está dentro e a sua presença é indispensável. Ao contrário, a exclusão se assenta num sistema igualmente hierárquico mas dominado pelo princípio da exclusão: pertence-se pela forma como se é excluído. Quem está em baixo, está fora. Estes dois sistemas de hierarquização social, assim formulados, são tipos ideais, pois que, na prática, os grupos sociais inserem-se simultaneamente nos dois sistemas, em combinações complexas. [...] Se a desigualdade é um fenómeno sócio-econômico, a exclusão é sobretudo um fenómeno cultural e social, um fenómeno de civilização. Trata-se de um processo histórico através do qual uma cultura, por via de um discurso de verdade, cria o interdito e o rejeita. (SANTOS,1995, p. 2, Grifos meus)

Dessa afirmativa derivam importantes conseqüências teóricas. Primeiramente, o fato de que economia e cultura operam conjuntamente na produção social da desigualdade e da exclusão, o que permite que se pense a cultura como semiose articulada às bases materiais da vida em sociedade. Em segundo lugar, ao atuarem como sistemas de pertença, a desigualdade (sócio-econômica) e a exclusão (sócio-cultural) se combinam para garantir o *status quo* dos grupos dominantes, seja pela posição dominante desses grupos na esfera da produção e do acesso privilegiado aos bens de produção, seja pela legitimidade que esses grupos adquirem para exercerem o poder, em função da posição simbólica superior que lhes é atribuída. Nisso, põe-se a cultura no palco da luta por hegemonia social.

Por fim, sendo a exclusão um sistema de pertença hierarquizada atuando *par e passo* com a desigualdade, é possível concluir que, no que respeita aos processos de produção das identidades sociais, essa assertiva possibilita uma compreensão mais

ampla sobre a natureza desses processos, sobre o quanto eles nada têm de espontâneos e naturais e o quanto são, todo o tempo, atravessados por relações de poder.

Santos levanta, ainda, outro aspecto importante para a compreensão dessa problemática. Segundo ele, na modernidade, a desigualdade e a exclusão assumem um significado distinto do que tiveram no antigo regime, pois nela, “[...] pela primeira vez na história, a igualdade, a liberdade e a cidadania são reconhecidos como princípios emancipatórios da vida social.” (IDEM, p. 1). A partir de então, a desigualdade e a exclusão são desnaturalizadas, assumindo a condição de situações sociais de exceção.

Por outro lado, na medida em que o paradigma da modernidade acopla-se ao capitalismo como sistema social (um sistema fundamentalmente produtor de desigualdade e exclusão), estabelece-se a necessidade de compatibilização entre os princípios da emancipação humana, nele enunciados, e os princípios de regulação social exigidos pelo capitalismo e necessários para a manutenção da desigualdade e da exclusão em níveis que não comprometam a existência do próprio sistema.

Para Santos, essa contradição gerou o *universalismo* do tipo ocidental – em duas versões - enquanto mecanismo ideológico-discursivo capaz de articular ao mesmo tempo a defesa da igualdade concomitantemente à manutenção da desigualdade. Na versão antidiferencialista (da qual a cidadania seria a forma clássica), o universalismo caracteriza-se pela negação das diferenças, enquanto que, na versão diferencialista, pela absolutização das diferenças. Segundo Santos:

Se o universalismo antidiferencialista opera pela descaracterização das diferenças e, por essa via, reproduz a hierarquização que elas comandam, o universalismo diferencialista opera pela negação das hierarquias que organizam a multiplicidade das diferenças. Se o primeiro universalismo inferioriza pelo excesso de semelhança, o segundo inferioriza pelo excesso de diferença. (IBIDEM, p. 6)

Em outras palavras, a diferenciação do “outro”, seja como negro, branco, índio, cidadão, aluno, marginal, etc..., envolve mais do que simplesmente nomeá-lo, implicando definir o seu lugar social e, como anteriormente exposto, esse lugar pode ser de integração, pela sua assimilação subordinada, ou de exclusão, pela sua segregação.

A noção de universalismo como mecanismo ideológico de diferenciação permite, portanto, situar a produção de identidades culturais no fluxo das contínuas transformações nas relações de poder entre os grupos étnicos em dada sociedade, em meio à contradição regulação/emancipação capitalista, em seus diferentes momentos históricos.

Sendo a cidadania a forma clássica do universalismo-antidiferencialista na modernidade, é possível pensá-la como mais do que uma designação para a condição legal do indivíduo em relação ao todo social, mas como, também, um mecanismo ideológico objetivamente utilizado na produção da diferença hierarquizada, ou uma forma

de discurso que produz uma identidade universal que a todos alcança – pela inclusão ou pela exclusão, pela igualdade ou pela diferenciação – e que, em alguns casos, define diferentes níveis de ser cidadão. Cidadania, nessa perspectiva, pode ser vista como “cidadanias”, como máscaras por trás das quais encontram-se rostos negros, indígenas, brancos etc. São, portanto, diferentes condições de estar e ser percebido no todo, são mecanismos de auto-reconhecimento e de conhecimento do outro, são, enfim, tipos de identidades.

### **Cidadania alagoana: a centralidade do SER e a invisibilização do NÃO-SER**

Para tentar compreender como, no palco maior da sociedade alagoana, os sujeitos da classe trabalhadora - descendentes em sua maior parte das etnias historicamente exploradas na formação dessa sociedade – constroem suas subjetividades e identidades estando inseridos em um movimento mais amplo de formação da identidade alagoana - tendo a cidadania como referência; recorro, neste texto ao depoimento emblemático que colhi de uma jovem estudante participante do Projeto “Escola Como Pólo Cultural da Comunidade”, desenvolvido pela CorAC – Coordenadoria de Ação Cultural, da Secretaria Executiva de Cultura do Estado de Alagoas, quando da realização do meu trabalho de mestrado tratando das relações entre pedagogia, cultura e identidade alagoana.

Considerando as colocações anteriormente realizadas acerca da importância da cidadania vista como uma condição social objetiva, mas também como uma construção subjetiva, inicio este tópico com a fala da jovem M.J.L, de 25 anos de idade, residente no bairro do Jacintinho desde criança e participante do espetáculo teatral *Jacintinho, aqui nem se nasce e nem se morre* !

Como o leitor poderá observar, a fala dessa jovem é reveladora de sua compreensão acerca de seu lugar social e do quanto sua percepção do que seja cidadania tem relação direta com sua vida concreta, com sua condição de negra, pobre e moradora de periferia. Quando inquerida sobre se ela se considera cidadã ou não, a entrevistada responde tacitamente que:

“Eu não sou cidadã não. Eu não tenho direito das coisas. **Eu não tenho**, então eu não sou não. **Ninguém me conhece**, o Governador não me conhece, o Presidente não me conhece. Então eu não sou uma cidadã. [...] Só porque eu voto? Mas eu não tenho nem direito no voto que eu voto.” (M.J.L., 25 anos, grifos meus)

Chamo a atenção para o fato de que se, por um lado, a fala da entrevistada revela uma percepção de cidadania relacionada ao acesso aos direitos (como acima apresentei), na qual a mesma se identifica como não-cidadã em virtude de estar excluída desse

acesso; por outro lado, sua fala acrescenta um ingrediente novo ao conceito de cidadania: a necessidade de visibilidade social.

Peço ao leitor que observe a dupla condição apresentada pela entrevistada para que, em sua visão, ela se considerasse uma cidadã. Nesse caso, segundo ela, a cidadania pressuporia tanto o acesso aos direitos sociais (“ter direito às coisas”) – e vale salientar a clareza com que a entrevistada enxerga a condição de exclusão que o seu próprio voto gera - , quanto o reconhecimento, ou a visibilização, de sua existência por parte dos representantes maiores dessa sociedade (“ser conhecida por...”), o que, em minha opinião, seria uma referência à necessidade de reconhecimento e legitimação do seu agir próprio, da sua especificidade cultural, pelo restante da sociedade.

Vista em seu reverso, essa fala revela que, como interface da sua vivência objetiva na qualidade de despossuída, ou impedida de ter acesso aos direitos, a entrevistada subjetivamente vivencia um sentimento de invisibilidade e ilegitimidade enquanto ator social, enquanto protagonista da construção dessa sociedade. Colocado em outros termos, pode-se dizer que a entrevistada, embora juridicamente seja considerada cidadã através do voto – uma cidadania universalizante e homogeneizante - , experiencia uma condição de **estranhamento** em relação à essa identidade que lhe é imputada pelo discurso legal.

Nesse caso, essa condição estranhada leva a que a entrevistada recuse uma identidade universalizante que, no momento histórico atual, paradoxalmente, permite formalmente aos sujeitos das classes não hegemônicas participarem do jogo político estando, ao mesmo tempo, e de fato, excluídos dessa sociedade.

Aqui pretendo considerar essa fala como muito mais do que a expressão isolada e individual do modo como a subjetividade de uma jovem negra e da classe trabalhadora situa a si mesma na totalidade alagoana. Sua fala me remete a um olhar sobre a trajetória de formação dessa sociedade, inquerindo acerca de seus atores coletivos, à procura dos mecanismos ideológicos desenvolvidos para designar quem pertence ou não a essa Alagoas, quem está dentro e quem está fora, quem é e quem não é cidadão. Trata-se de buscar compreender como Alagoas produz os seus “outros”, de como tem produzido e lidado historicamente com a alteridade, com as diferenças.

Posto isso, cabe perguntar: O que o sentimento de invisibilidade social relatado pela entrevistada revela da lógica inerente às relações culturais predominante na formação da sociedade alagoana? A que interesses a produção dessa invisibilidade atende? Qual o seu papel na manutenção desse sistema excludente? Como é produzida e naturalizada nas relações cotidianas?

Quero iniciar afirmando que a produção da invisibilização social, em Alagoas, exerce uma função pedagógica essencial para a manutenção da desigualdade. Por outro lado, articula-se à produção do desencontro, ou ao não reconhecimento identitário das elites em relação aos “outros” dominados e destes consigo mesmos, funcionando ambos – a invisibilidade e o desencontro - enquanto mecanismos centrais de reprodução dessa sociedade. A pedagogia da invisibilidade e do desencontro deve, portanto, ser

compreendida enquanto estratégia de produção da inclusão/exclusão acima referida, e como inerente ao processo etnocêntrico-hierarquizante de produção da identidade alagoana pelo elemento étnico branco-dominante.

Sem deter-me em querelas teóricas, quero esclarecer que estou aqui trabalhando com o termo etnocentrismo em seu sentido histórico. Assim, etnocentrismo refere-se não apenas a uma certa forma de perceber a alteridade a partir de seus próprios parâmetros culturais. Mais que isso, o que a história ocidental nos revela, sobretudo a partir do advento das grandes navegações marítimas e da emergência dos povos ameríndios na cena mundial, é que, para além de uma simples constatação unilateral da existência de um “outro” não-europeu e não-branco, o etnocentrismo demarcou um série de práticas sociais hierarquizantes, classificatórias, de caráter racista e discriminatório. Portanto, é nesse sentido, como prática social, que utilizo o termo etnocentrismo nesse texto, como forma discursiva instituinte de um “outro” que, ao ser identificado tem, ao mesmo tempo, seu lugar sócio-histórico definido de forma inferiorizada.

Tendo o caso alagoano em foco, o primeiro aspecto a considerar é o de que, na raiz desse processo, encontra-se, decerto, a permanência em Alagoas do exclusivismo social branco-senhorial – originado na colônia e transmutado ao longo do tempo - como condicionante de sustentação de um complexo social que se alicerça sobre uma matriz de produção que demanda a extração de mais valia nos níveis mais altos possíveis. No campo cultural, esse exclusivismo estrutura um *ethos* dominante que se incorpora às demais classes sociais e que legitima no imaginário coletivo a superioridade moral e cultural das classes dominantes, naturalizando sua posição de mando tanto no cotidiano quanto na produção.

Verçosa (1996) caracteriza esse *ethos* como, ao mesmo tempo, patrimonialista e patriarcal, visto que fundamenta-se na tradição dos laços de fidelidade engendrados no seio da parentela e na centralidade do poder individual proporcionado pela propriedade, sobretudo da **terra** – elemento símbolo do poder patriarcal firmado nessa tradição. Para Verçosa, esse *ethos* “[...] é incorporado como modelo a ser admirado por todas as demais camadas e em alguma medida seguido em todas as instâncias da vida social” (VERÇOSA, 1996, p. 7).

Assim, o *ethos* patriarcal e patrimonialista dos grupos dominantes alagoanos - esse “*modelo a ser admirado e seguido*” - assume o caráter de visão de mundo, interferindo diretamente na reprodução dessa sociedade, adquirindo uma posição ideológica dominante que irá orientar tanto a ação de suas instituições sociais, quanto a ação de seus sujeitos no nível do cotidiano. Esse *ethos* – profundamente arcaico – assume a posição de parâmetro central para a definição de quem e como se pertence a essa sociedade, da colônia aos dias atuais, impedindo que os demais sujeitos se definam a partir de seus próprios critérios e se reconheçam independentemente do olhar dominante.

Essa contradição gera uma cidadania para a classe trabalhadora baseada no estranhamento, posto pelo predomínio do *ethos* elitista dominante como visão de mundo

em confronto com a condição real de existência sem o pertencimento à tradição familiar senhorial, nem, tampouco, dispor dos bens materiais necessários para o exercício do poder individual, para o exacerbamento do poder pessoal, como sugere Verçosa. Nessa situação me parece que se encaixam perfeitamente os milhares de favelados, excluídos sociais, moradores de periferia, dos quais faz parte a nossa entrevistada.

Numa sociedade fundada na centralidade da família patriarcal/latifundiária, como é a alagoana, SER (cidadão) é ser apenas e somente na medida em que o sujeito esteja ligado a essa família e à rede de poder que dela emana (o que muito nos esclarece sobre o significado da corriqueira expressão “você sabe com quem está falando?”, tão utilizada para designar o grau de importância e ligação do sujeito ao centro do poder patriarcal em nossa sociedade).

Não é à toa que a estudante entrevistada reclama a necessidade de ser vista, ou seja, assume a sua condição de anônima, de invisibilizada. Não é à toa que ela sabe que “Ninguém me conhece, o Governador não me conhece, o Presidente não me conhece, então eu não sou uma cidadã.” Não ser conhecida, aqui, significa estar fora da cena social, não fazer parte do grupo étnico, social, familiar e econômico que ocupa o centro dessa cena.

Para isso, a manutenção do exclusivismo branco-senhorial exige estratégias que impeçam a auto-determinação identitária dos sujeitos pertencentes aos grupos-étnicos invisibilizados. Assim, manter o elemento branco-senhorial na posição de ator histórico hegemônico exige que se criem as condições subjetivas para que esse sujeito permaneça como modelo social a ser imitado pelos demais grupos, para que a sua família, sua casa, seu modo de exercer o poder sejam tidos como referências naturais nessa sociedade. Com isso, impede-se que outras formas históricas de ser, de viver em família, de agir socialmente e de exercer o poder, emergam no palco alagoano.

Como exemplo desse aspecto, podem ser citadas as diversas experiências quilombolas verificadas no Brasil escravocrata. Moura (2001) enfatiza como, historicamente, as mesmas têm sido compreendidas sempre pela ótica branco-elitista, o que leva a que sejam explicadas a partir do sistema dominante e não como arranjo social posto em oposição radical a esse sistema, muito menos como realidade própria que se afirma em alternativa a ele. Para Moura, nesse processo acaba-se por invisibilizar socialmente a família quilombola, a sua economia, a sua cultura e política, e os seus sujeitos enquanto capazes de se autodeterminarem.

Em Alagoas, essa negação/supressão de outras formas de ser e existir permanece e continua a agir pedagogicamente na formação de subjetividades inferiorizadas e estranhadas, mantendo o SER branco dominante como modelo de homem a ser seguido, invejado e imitado pelas demais classes e grupos étnicos sociais.

A fala da entrevistada citada evidencia sua percepção sobre essa condição de transparência no todo social. Em uma sociedade onde o PODER é desdobramento do TER e ambos são considerados como condição natural do SER (fazer parte da rede do poder tradicional familiar), aqueles que NÃO SÃO, ou seja, não pertencem às

famílias que possibilitam o SER nessa sociedade, vivem, por consequência, a condição de NÃO-SER, portanto invisíveis socialmente pela negação de legitimidade à sua existência concreta.

A jovem entrevistada sabe da imprescindibilidade de ser enxergada para existir socialmente - “[...] *ninguém me conhece...*” -, de ser vista, de ser reconhecida como SER pelo centro do poder, revelando a existência de uma relação intrínseca entre ser visto e o próprio ato de existir socialmente.

Em uma Alagoas de invisíveis, o olhar dominante continua a definir critérios e níveis de existência. A entrevistada também tem clareza da sua impossibilidade de TER (bens/direitos) e da relação direta que isso guarda com a sua condição de NÃO-SER, de não estar vinculada àqueles que SÃO - “[...] *eu não tenho, então eu não sou.*” Assim, essa jovem é incluída socialmente por uma cidadania do não-ser. Seu lugar social é definido pela sua incapacidade de auto afirmar-se como SER a partir de si própria, o que a torna excluída no momento mesmo em que é incluída formalmente. Nisso, opera-se o processo de invisibilização histórica do ser próprio do quilombola (aqui representativo da condição social dos negros, índios, mulatos e toda a massa de não-brancos indiferenciados como miseráveis), referido por Moura.

Como é possível inferir, a pedagogia da invisibilidade e do desencontro, forja uma cidadania para as classes subalternas que combina, ao mesmo tempo, o **diferencialismo** e o **antidiferencialismo**, nos termos anteriormente colocados por Santos. A entrevistada é considerada politicamente como cidadã, e nesse sentido está incluída, mas, concomitantemente, essa condição é experimentada concretamente enquanto negra, pobre e periférica, como suas próprias palavras demonstram, consistindo em uma experiência simbólica de dissolvência do ser histórico-cultural que ela realmente é - o que a torna um não-ser -, excluindo-a.

É a sua especificidade como negra, periférica e miserável que a diferencia e justifica a exclusão como não-ser. O não-ser é uma forma de existir sem ser e, portanto, é uma condição definidora, diferenciadora do outro. É o estar dentro de forma marginal, é o pertencer estando fora (pela exclusão e pela desigualdade), sendo alagoano e não **sendo**, ao mesmo tempo.

## Notas

\* Texto adaptado de minha dissertação de mestrado intitulada *Educação como ação cultural para auto-determinação: um estudo de caso entre estudantes da periferia maceioense*, defendida em Junho de 2005, sob orientação do Prof. Dr. Moisés de Melo Santana.

\*\* Mestre em educação brasileira pela UFAL e Professor do Departamento de História da FUNESA – Fundação Universidade Estadual de Alagoas. clebio2000@ig.com.br

## **Referências Bibliográficas**

LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo. Tradução de Alex Martins.** Coleção A Obra-Prima de Cada Autor, São Paulo-SP: Martin Claret, 2004 ()

MOURA, Clóvis. **A quilombagem como expressão de protesto radical.** In: \_\_\_\_\_ (Org.). **Os quilombos na dinâmica social do Brasil.** Maceió: Edufal, 2001

ROUSSEAU, Jean Jacques. **Do contrato social ou princípios do direito político. Tradução de Pietro Nassetti.** Coleção A Obra-Prima de Cada Autor, São Paulo-SP: Martin Claret, 2002.

SANTOS, Boaventura de Souza. **A construção multicultural da igualdade e da diferença.** Palestra proferida no VII Congresso de Sociologia. Rio de Janeiro, 1995, mimeo.

VERÇOSA, Écio de Gusmão. **Cultura e educação nas Alagoas: História, histórias.** Maceió: EDUFAL, 1996

### **ENTREVISTA:**

M.J.L., 25 anos. Entrevista concedida em 22 de Abril de 2004.