



CULTURA POLÍTICA NAS PERIFERIAS estratégias de reexistência

**CULTURA
POLÍTICA NAS
PERIFERIAS**
estratégias de reexistência

CULTURA POLÍTICA NAS PERIFERIAS

estratégias de reexistência

Organização
Ana Lucia Silva Souza

Fundação Perseu Abramo

Instituída pelo Diretório Nacional do Partido dos Trabalhadores em maio de 1996.

Diretoria

Presidente

Aloizio Mercadante

Vice-presidenta

Vívian Farias

Elen Coutinho • Jéssica Italoema • Artur Henrique • Alberto Cantalice •
Carlos Henrique Árabe • Lindbergh Farias • Márcio Jardim • Valter Pomar

Secretaria Nacional de Cultura do PT

Secretário

Márcio Tavares

Editora Fundação Perseu Abramo

Coordenação editorial

Rogério Chaves

Assistente editorial

Raquel Maria da Costa

Revisão

Angélica Ramaciotti e Claudia Andreotti

Editoração eletrônica e capa

Antonio Kehl

Assistente de edição

Jéssica Teixeira Eugenio

Assistente de diagramação

Marcos Agostinho da Silva Filho

O livro *Cultura Política nas Periferias* compõe a coleção Reconexão Periferias. A coleção, coordenada pelo Projeto Reconexão Periferias da FPA lançará novos títulos brevemente, com temas relacionados ao mundo do trabalho, à informalidade e violência.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

C968 Cultura política nas periferias : estratégias de reexistência / organização:
Ana Lucia Silva Souza. – São Paulo : Fundação Perseu Abramo, 2021.
425 p. : il. ; 29 cm

Inclui bibliografia.

ISBN 978-65-5626-012-9

1. Movimentos sociais - Brasil. 2. Partido dos Trabalhadores (Brasil).
3. Resistência política - Brasil. 4. Periferias - Brasil. 5. Política - Brasil.
6. Cultura. 7. Violência. 8. Trabalho. I. Souza, Ana Lucia Silva.

CDU 323.2(81)

(Bibliotecária responsável: Sabrina Leal Araujo – CRB 8/10213)

Este livro obedece às regras do Novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa.

Fundação Perseu Abramo
Rua Francisco Cruz, 234 – Vila Mariana
CEP 04117-091 – São Paulo – SP
Telefone: (11) 5571-4299
www.facebook.com/fundacao.perseuabramo
[Twitter.com/fpabramo](https://twitter.com/fpabramo)

Sumário

Apresentação	9
Introdução.....	11
#Parem de nos Matar! A cada 23 minutos um jovem negro é morto no Brasil	19
<i>Chico César e Richard Pereira</i>	
Juventude de terreiro da região metropolitana de Campinas: memória, desafios e avanços	43
<i>André Luiz Moraes e Vanessa Cristina Dias de Souza</i>	
Movimento negro evangélico: a disputa narrativa em meio ao conservadorismo nas periferias	57
<i>Marcelo Rocha e João Marcos Bigon</i>	
Sobre quilombos e lanceiras: construção, coletividade e reexistência.....	71
<i>Jéssica Teixeira Eugênio</i>	
Reexistência sapatona: Uma experiência de ativismo negra, lésbica e periférica em Salvador	91
<i>Bruna Bastos</i>	
Cartas para além das fronteiras de travestis periféricas	105
<i>Ana Vitória Pontes, Dandara Rocha, Erika França, Mathu Capistrano e Pietra Azevedo</i>	

Uma voz da periferia que atravessa o Atlântico : entrevista realizada com Mariana Andrade Fausto	127
<i>Carolina Farias Moraes</i>	
Um olhar cruzado pelo “ser quilombola”	147
<i>Givânia Maria da Silva</i>	
Negros e territórios: clubes negros e identidades em Ponta Grossa e Tibagi	161
<i>Merylin Ricieli dos Santos e Ione da Silva Jovino</i>	
Culturas tradicionais e territórios de autoinscrição: memória e resistência negra.....	181
<i>Janja Araújo</i>	
Samba, dissembras e massebras: os caminhos grafados dos sambas escritos.....	197
<i>Maitê Freitas</i>	
Rodas, terreiros e comunidades periféricas do samba de São Paulo.....	215
<i>Tadeu Augusto Mateus (Tadeu Kaçula)</i>	
Linguagens e resistências na formação de professores: formando professores críticos a partir dos estudos de letramento	237
<i>Lílian Latties e Rosivaldo Gomes</i>	
Criação e transcrição poética como forma de resistência do negro-surdo brasileiro	257
<i>Diléia Aparecida Martins, Edvaldo Carmo dos Santos, Joyce Cristina Souza e Wesley Nascimento Santos</i>	
Linguagem como mandinga: população negra e periférica reinventando epistemologias.....	273
<i>Kassandra Muniz</i>	
Comunicação, resistência e território – Um breve relato sobre a experiência da rede de comunicadores do Vale do Jequitinhonha	289
<i>Felipe Cortez, Felipe Matos, Laiene Souza, Lucas Martins, Raissa Faria e William Nascimento</i>	
Reexistência: complexo matutado nas andanças do <i>hip-hop</i> , batalhas de <i>rap</i> e <i>saraus</i>	309
<i>J. Jordânia Marçal Machado, Kakra Mene (Mikaela Gabriele) e Kwame Ankh (Thiago Brito).</i>	

Saraus nas periferias: escrevendo corpos, territórios e ações coletivas na cidade	327
<i>Érica Peçanha do Nascimento</i>	
Rimar letrando ou letrar rimando: os saraus literários da periferia de São Paulo como agências de letramento.....	343
<i>Mariana Santos de Assis</i>	
<i>Slam</i> : Ocupação e Resistência.....	355
<i>Francisco César Rodrigues (Chico César)</i>	
<i>Slam</i> na Escola – Uma reflexão docente sobre o quanto aprender com os estudantes revela da cultura escolar.....	375
<i>Eula Cristina da Silva e Patrícia Cerqueira dos Santos</i>	
UniGraja: por uma quebrada educadora autônoma.....	389
<i>Thiago Borges, da Periferia em Movimento – Colaborações: Agência Cresce, Casa Eoativa, Cooperpac, Graja na Cena, Imagem e Salve Selva</i>	
Por outros rôles na Baixada Fluminense: Construção coletiva de práticas educacionais antirracistas	407
<i>Grupo Pet Conexões Baixada Fluminense e Fernanda Felisberto</i>	
Sobre os autores.....	417

Apresentação

*Artur Henrique da Silva Santos e
Paulo César Ramos*

O selo reconexão Periferias da Fundação Perseu Abramo tem o prazer de trazer o acúmulo de conhecimentos produzidos no projeto Reconexão Periferias. São compêndios com análises, estudos, relatos, depoimentos etc. de autoras e autores que colaboraram com a construção desta empreitada com o Partido dos Trabalhadores (PT) e os movimentos sociais aos quais a Fundação se articulou para colocar na rua o debate que se impõe no contexto pós-Golpe de 2016.

O projeto nasceu de uma resolução partidária do VI Congresso do PT, em 2017, contexto no qual o partido procurava se recompor dos difíceis processos de impeachment ilegal contra a presidenta Dilma Rousseff, primando pela necessidade de restabelecer uma relação virtuosa do PT com organizações da sociedade civil, movimentos sociais e as várias formas de ativismos que floresciam e florescem nas periferias do Brasil, problematizando as contradições e injustiças contemporâneas e anunciando novos horizontes de emancipação. Com a colaboração de muitas pessoas de todo o território nacional, pudemos realizar encontros, estudos e produção de conteúdo para internet. Movimentamos muitas arenas locais e nacionais, dando vazão e proeminência ao que se tem produzido de resistências Brasil afora.

Decidimos nomear de periferias, assim no plural, aquelas expressões de resistência, postas em movimentos pelos agrupamentos organizados das cama-

das subalternizadas. O que significa que *periferias* vai dar abrigo para muitas outras lutas e não apenas as que se travam nas margens das grandes cidades e regiões metropolitanas. Isso nos é facultado não apenas porque a língua portuguesa aceita. Na verdade, é o significado político que foi construído para o termo periferia que abre caminho para essas associações. A luta de negros e pobres por moradia, segurança, educação, trabalho e tantos outros direitos, além da elaboração de uma gramática comum a partir das culturas periféricas, em especial o *hip-hop* durante os anos 1990 e 2000, pavimentam um caminho que faz a associação entre problemas locais e questões estruturais, fornecendo uma carga cognitiva para que outras lutas surjam associadas entre si.

Entendida a ideia de *periferias*, podemos organizar a ampla gama de temas que este conceito suscita. Desse modo, organizamos as contribuições em três grandes temas: cultura, violência e trabalho. Sendo o primeiro, as manifestações e expressões simbólicas de resistência política; a violência entendida com as violações e agressões à integridade física e à vida, em especial aquelas perpetradas pelo Estado; e o trabalho, como as formas de acesso e produção da riqueza produzidas nas periferias. Privilegiamos algumas questões mais concretas, como o genocídio da juventude negra, o mundo do trabalho informal e o ativismo em cultura periférica. Sempre em nível nacional, temos um grande mapeamento de organizações que atuam nas periferias, com pesquisas inovadoras com trabalhadores informais e autônomos. Desse modo, temos um banco de dados de chacinas e buscamos correlacionar as informações dos homicídios com indicadores de desigualdades sociais nos municípios mais violentos do Brasil.

Os resultados destes estudos agregaram conhecimento aos debates que têm sido feitos no interior do projeto e se desdobrado nas produções da Fundação Perseu Abramo e do PT, bem como têm sido ecoados pelos meios de divulgação do projeto nas redes sociais. Mais que isso, essa produção de conhecimentos fortalece o fundamento das lutas por direitos que os coletivos que agregamos têm levado adiante. Por meio da relação entre produção do conhecimento, discussão e organização política, este livro agora chega às mãos de vocês para que nossa rede seja ampliada e nossos elos sejam fortalecidos.

Introdução

A periferia ainda é periferia em qualquer lugar mas, apesar de muitas semelhanças entre elas, as diferenças, as singularidades, são peças-chave para nos perguntarmos como vivem os sujeitos nas periferias, como se organizam, como se mostram nos revides às tantas adversidades, como se alegram, como criam vida e não apenas respondem mas, cultural e politicamente, reinventam a vida criando estratégias de *reexistências* (SOUZA, 2009).

Podemos entender aqui o conceito de reexistência como a ação de tomar posse das historicidade das heranças das matrizes africanas e afrodiaspóricas e seu efeito em nossas vidas. Há aqui a resignificação de ideias, ao mesmo tempo em que se busca rever a aproximação com outras práticas culturais, não raras vezes eurocêntricas, problematizando-as de modo a desestabilizar o que pode ser considerado como já cristalizado e, por meio disso, traçar novos olhares, novas perspectivas de análise e de agências capazes de instaurar mudanças nos discursos e nas práticas sociais de sujeitos e de grupos que se reposicionam identitariamente.

Esse é um dos chamados do Projeto Reconexão Periferias. Esse é o chamado do livro que agora você lê *Cultura e Política: estratégias de reexistência na periferia*.

O projeto Reconexão Periferias compreende que as periferias do Brasil, ao mesmo tempo em que concentram os corpos das desigualdades e exclusão, também aglutinam atores que protagonizam diversos projetos e ações criativas,

culturais e políticas que dão forma às agendas emergentes e às iniciativas autônomas que respondem aos problemas imediatos da população local. Influenciando as políticas públicas em vários segmentos.

Nessa cena grandiosa os coletivos de cultura se configuram como um dos principais espaços de articulação nas periferias, pois são eles que, de maneiras distintas, organizam narrativas sobre a história, realidade e novas expectativas de vida. Por meio de discussões candentes envolvendo a música, poesia, literatura, dança, artes visuais, comunicação, teatro etc., esses grupos elaboram um olhar sobre a conjuntura baseado em suas experiências cotidianas, se posicionam e têm uma influência expressiva sobre aquelas e aqueles que circulam seus contextos de atuação.

A intervenção territorial pautada na realidade enfrentada no dia a dia faz com que esses coletivos culturais, autores de si próprios, construam uma contranarrativa frente às tentativas de avanço do conservadorismo. Nestes contextos, expressões de reexistência não aparecem dissociadas das agendas emergentes locais e globais como a violência, o direito à moradia, à cidade, à educação, à saúde, aos bens culturais, à vida. Por isso, entendemos que os coletivos das periferias concentram atores que buscam estratégias para qualificar o debate e a disputa política.

É nesta perspectiva que este livro reúne ativistas, intelectuais, artistas, educadoras e educadores que narram projetos, intervenções e efeitos de participação política em diversos espaços. São mulheres e homens de vários cantos do Brasil, que têm em comum a luta por mais direitos e por uma vida mais justa para todas as pessoas e, também, a escrita em diferenciadas cadências para afirmar a importância de fazer, de registrar, de disseminar uma história que agora a gente mesmo quer contar. Para algumas pessoas, e isso é importante marcar, trata-se da inauguração do exercício de colocar a tinta preta no branco do papel, e ainda mais ter o seu nome impresso em um sumário de livro.

O conjunto dos textos, como numa roda de conversa ancestral, em um movimento circular nos convida à leitura.

Inicialmente, Francisco Cesar Rodrigues (Chico César) e Richard Pereira em *#Parem de nos matar! A cada 23 minutos um jovem negro é morto no Brasil* nos oferecem um texto em rimas, imagens, entonações que com propriedade, indignação e, ao mesmo tempo, muito amor pela vida, imprimem na *hashtag*

#Paremdenosmatar a voz de muitas, muitos e muitas que dizem não ao genocídio imposto desde sempre, em especial, à juventude no Brasil. Na sequência, André Luiz Moraes e Vanessa Cristina Dias de Souza em *Juventude de Terreiro da Região Metropolitana de Campinas: memória, desafios e avanços* afirmam a diversidade das juventudes, ao tratar da trajetória de um grupo de jovens candomblecistas que encontram no coletivo uma maneira de não apenas resistir diante do que vem sendo chamado de intolerância religiosa, mas também e, sobretudo, reexistir no caminho educativo para os que dele fazem parte. Depois, o artigo *Movimento negro evangélico: a disputa narrativa em meio ao conservadorismo nas periferias*, Marcelo Rocha e João Marcos Bigon, ousando tratar de questões ainda pouco discutidas, nos revelam uma faceta do movimento negro, que classificam de um movimento negro evangélico, mostrando como o agrupamento que se propõe a uma disputa de narrativa, bem como expressam que pensar periferia requer compreender que a “periferia” são muitas periferias e quando tratamos de práticas religiosas há uma ampliação da complexidade do território. Por fim, *Sobre Kilombos e Lanceiras: construção, coletividade e reexistência*, de Jéssica Teixeira Eugenio, que orquestra as vozes em um coletivo organizado dentro de uma universidade brasileira sulista, que buscou maneiras de compreender que, para além da cultura eurocêntrica, há outras epistemes presentes importantes para sustentar os modos de fazer a vida.

Na sequência a escrita *Reexistência Sapatona – Uma experiência de ativismo negra, lésbica e periférica em Salvador*, de Bruna Bastos, relata a trajetória da Coletiva Brejo que se constrói por pretas sapatonas periféricas e trata das diferenças do que é ser mulher, lésbica e preta, assim como do modo de existir de quem se visibiliza e se valoriza nas periferias, exigindo políticas públicas em favor da vida: reexistências. Na escrita de Ana Vitória Pontes, Dandara Rocha, Erika França, Mathu Capistrano e Pietra Azevedo em *Cartas para além das fronteiras de travestis periféricas* está a poética forte, decidida e cheia de gentileza, que expõe tanto as mazelas como as escolhas que, mesmo aparentemente individuais, são coletivas e traduzem uma parte da vida de travestis periféricas, tal qual a de uma parte de nossas vidas dentro das universidades brasileiras, ainda como um grande desafio. Posteriormente, um texto de duas vozes se entrecruzam quando Carolina Farias Moraes encontra a voz de Mariana Andrade Fausto e as duas multiplicam uma das vozes das periferias, abordando uma

dinâmica de sociabilidade coletiva no futebol de várzea que pelo Brasil todo se enlaça nas ideias do texto *Uma voz da periferia que atravessa o Atlântico: entrevista realizada com Mariana Andrade Fausto*. O Brasil é terra do futebol, mas qual e para quem, como e para quê? São as palavras negro-diaspóricas escritas e inscritas em nossos corpos que nos apresentam formas de ver o que achamos que já sabemos. E já sabemos.

Com *Um olhar cruzado pelo ser quilombola*, Givânia Maria da Silva busca essa ponderação de maneira aprofundada sobre aspectos sócio-históricos e a existência do ser quilombola no Brasil e, de maneira aguda, aponta os desafios e as perspectivas para a vida nos quilombos, em especial das mulheres quilombolas, nos auxiliando a compreender os quilombos como parte das periferias brasileiras. Conectando-se a essa voz, Janja Araújo, com a sapiência e ginga da capoeira Angola, oferece em sua escrita alguns traçados dessa cultura que, com diferentes sentidos, mostra-se cada vez mais importante na construção do imaginário do que pode ser entendido negra e negro no Brasil refazendo histórias de resistência e de reexistências dessas que nos educam por meio das *Culturas tradicionais e territórios de autoinscrição: memória e resistência negra*. Esses espaços são múltiplos como os *Negros e territórios: clubes negros e identidades em Ponta Grossa e Tibagi* que Merylin Ricieli dos Santos e Ione da Silva Jovino apresentam na historicização de dois deles, que deram vida e sonhos para famílias negras no sul. Ainda pouco estudados, os clubes negros são um ponto importante do que hoje podemos compreender como espaços negros que colaboram para a construção de identidades e trajetórias. Os percursos das tradições podem ser retracados através de *Samba, dissembas e massembas: os caminhos grafados dos sambas escritos* que, no artigo de Maitê Freitas, rememoram a partir de sua própria história de vida, os caminhos que a levaram a pensar samba como espaço de letrar. Também pensando esse universo negro como fundamental para sustentação de nossas trajetórias, Tadeu Kaçula revisita *Rodas, Terreiros e Comunidades Periféricas do Samba de São Paulo* em seu artigo, nos inserindo no território urbano de criação e de modos de vida em torno do samba e das comunidades periféricas em São Paulo.

Em seguida, Lillian Latties e Rosivaldo Gomes nos lembram da importância de uma educação na qual todos os conhecimentos sejam considerados importantes e valorizados, ponderando que o uso da palavra seja sempre considerado

como uma prática social que transgride. É na insistência que Felipe Cortez, Felipe Matos, Laiene Souza, Lucas Martins, Raissa Faria, William Nascimento escolhem mostrar as vozes das juventudes não urbanas na participação de movimentos coletivos como sujeitos em *Comunicação, resistência e território. Um breve relato sobre a experiência da rede de comunicadores populares do Vale do Jequitinhonha*. O manuscrito explicita as formas de se organizar e de criar redes entre jovens e requer pensar as mídias como *locus* de produção e circulação de informações que interessam às juventudes. Prosseguindo, Cassandra Muniz defende com veemência a vida da população negra que, até agora e daqui para frente, requer a busca constante por brechas nos espaços de ser nas periferias em que se vive. Espaços de criar, de contestar e de propor, tomando a linguagem como forma de ação que age na *mandinga*, no ir e vir constante das coisas, e funda modos de viver nas múltiplas periferias em que se vive, e que são várias. Como no texto *Criação e transcrição poética como forma de resistência do negro-surdo brasileiro* que junta pessoas ouvintes e surdas para mostrar as performances da linguagem. Nele, Diléia Aparecida Martins, Edvaldo Carmo dos Santos, Joyce Cristina de Souza e Wesley Nascimento Santos nos fazem enxergar por meio de mãos negras amorosas o mundo pouco conhecido de estratégias de resistência de pessoas negras surdas.

Em sucessão, Jordânia Marçal Machado, Kakra Mene (Mikaela Gabriele) e Kwame Ankh, autoras de *Reexistência: complexo matutado nas andanças do Hip-hop, batalhas de rap e saraus*, oferecem uma visão sobre o papel do *hip-hop*, especialmente a poesia do *rap* nas batalhas e nas apresentações de sarau, defendendo que os modos singulares de uso da palavra tornam-se espaços de práticas de reexistência cotidiana. Propondo reflexões densas, Érica Peçanha do Nascimento descreve de que maneira os saraus em São Paulo ganham corpo e peso na escrita de *Saraus nas periferias: escrevendo corpos, territórios e ações coletivas na cidade* e afirma como cada vez mais estes são responsáveis pela reinscrição de corpos negros nas tantas periferias do Brasil. Na escrita de *Rimar letrando ou letrar rimando: os saraus literários da Periferia de São Paulo como agências de letramento*, Mariana Santos de Assis explicita de que forma a população negra vem ressignificando espaços de aprender desde os núcleos familiares, na rua que também é escola, nas rodas de saraus literários nas periferias. Francisco Cesar Rodrigues (Chico César), em *Slam – Ocupação e*

Resistência, compartilha as estratégias engendradas por ele para potencializar a rima e entender a poesia como uma grande escola na qual a coletividade e a felicidade podem coexistir e todas as pessoas participantes ganham e se compreendem como agentes de poesia para a sustentação de vidas.

Na continuidade, Patrícia Cerqueira e Eula Cristina, em *Slam na Escola: uma reflexão docente sobre o quanto aprender com os estudantes revela da cultura escolar*, afirmam que o *slam* está na escola com e nos corpos negros que lá circulam, e pensam em como movimentar essa arte, desde o *slam* ao livro didático. Refletindo sobre a poesia como prática da liberdade, a escrita das duas professoras narra alegrias, não apenas delas, ao olhar o *slam* didática e politicamente. Thiago Borges do Grupo Periferia em Movimento –, em colaborações com a Agência Cresce, Casa Ecológica, Cooperpac, Graja na Cena, Imargem e Salve Selva – no texto *UniGraja: por uma quebrada educadora autônoma*, evidencia quais são as formas de aprender e de ensinar que interessam aos sujeitos periféricos e como gestar a construção de uma universidade periférica. É o que faz a UniGraja ao unir coletivos que se pensam como agências de educar. O Grupo PET Conexões Baixada Fluminense (Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro) e Fernanda Felizberto com o texto *Por outros papéis nas quebradas* fecham o livro com chave de cobre. No texto jovens pesquisadores e pesquisadoras, juntamente com a professora, dão a conhecer um material – fruto da atuação de ensino, extensão e pesquisa em escolas públicas – elaborado para formação docente e discente em uma perspectiva antirracista.

São os textos escritos no livro que dizem: sim, nós temos e fazemos história! E nós escrevemos história.

Poderíamos parar por aqui, no entanto, consideramos também os textos que, por questão de tempo, não puderam entrar no livro, mas certamente estão em andamento nos textos-vida, no corre do dia a dia. São escritas que estarão em outras publicações, são escritas pensadas, sonhadas, muitas iniciadas, outras quase finalizadas. Sem responder, apenas perguntamos: O que é escrever para nós? O que é a escrita para *sujeitos periféricos* (D'ANDREA, 2013)? O que é a não escrita? Como escrevemos ou não escrevemos? Por que? E outras perguntas não perguntadas. De qualquer forma, sigamos!

Coletivamente todas, todos e todes assinamos essa publicação *Cultura e Política: estratégias de reexistência na periferia* que objetiva trazer vozes de co-

letivos e produções que colocam em evidência narrativas e fazeres da cultura periférica, na contramão dos apagamentos e silenciamentos sistemáticos que enfrentamos, em especial os das juventudes negras. No conjunto dos textos, reunimos experiências que produzem e reinventam modos de viver, potencializando trocas e aprendizagens que se configuram em estratégias políticas de reexistência. Somos ativistas, intelectuais, estudantes, militantes e artistas que dizemos aqui como nós somos, fazemos, como vivemos numa sociedade, articulando escuta, pesquisa e formação de redes com coletivos das periferias de todo o Brasil.

Referências

- D'ANDREA, Tiarajú Pablo. *A Formação dos Sujeitos Periféricos: Cultura e Política na Periferia de São Paulo*. Tese (Doutorado em Sociologia). Universidade de São Paulo. São Paulo, 2013. Disponível em: <<https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8132/tde-18062013-095304/en.php>>.
- SOUZA, Ana Lucia Silva. *Letramentos de reexistência = culturas e identidades no movimento hip hop*. 2009. 219 p. Tese (doutorado em Linguística Aplicada) - Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas, SP. Disponível em: <<http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/269280>>.

#Parem de nos Matar! *a cada 23 minutos um jovem negro é morto no Brasil. Todos os anos são assassinadas 30 mil pessoas, 23 mil são jovens negros, 76,2% das vítimas de atuação da polícia são negras. Pessoas negras representam 75% no grupo de 10% mais pobres da população' #Parem de nos Matar.*¹
Chico César e Richard Pereira

Este artigo é a transcrição das poesias², presentes no minidocumentário *#Parem de nos matar*, produzido a partir da provocação de um dos poetas presentes no vídeo, Richard Pereira, que inconformado com a matança que ceifa vidas da juventude preta, pobre e periférica, principalmente a cometida pela mão armada do Estado, convocou poetas marginais, frequentadores(as) dos Slams (batalhas de poesias) de São Paulo a se juntarem numa ação que pudesse reverter suas artes em favor da denúncia desse genocídio que vitima jovens vidas apenas pela melanina, por ser considerada a carne mais barata do mercado.

De cada dez assassinatos ocorridos no Brasil, sete são de pessoas negras. Neste grupo, cinco jovens entre 15 e 29 anos são mortos a cada duas horas. Em pesquisa realizada em 2012 pela Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) e pelo Senado Federal, 56% da população brasileira concorda com a afirmação de que “a morte violenta de um jovem negro choca menos a sociedade do que a morte de um jovem branco”. Segundo dados de 2014 publicados pelo UNICEF, de cada mil adolescentes brasileiros, quatro vão ser assassinados antes de completar 19 anos.

¹ Disponível em: <<https://youtu.be/37I9gzZw3Mw>>. Acesso em: 21 out. 2020.

² Transcrições feitas por Gih Trajano

São 43 mil brasileiros mortos, entre 12 e 18 anos, de 2015 a 2021 (como projeção), três vezes mais negros do que brancos.

Os Slams, que acontecem cotidianamente na cidade de São Paulo, assim como nas grandes cidades do país, trazem em seu conteúdo questões sociais como a violência e o genocídio da população jovem, preta, pobre e periférica. Denunciam o machismo e o feminicídio como algo não mais tolerável e se tornam mais um espaço de empoderamento feminino e da juventude, principalmente a preta. Combatem a homofobia e qualquer outra prática discriminatória. O *slam* é espaço de fala, mas também espaço de cura, se constitui como uma *Ágora* dos tempos modernos, até na reprodução da ocupação de espaços públicos e praças.

Reconhecendo este potencial e vislumbrando uma oportunidade que há muito aguardava para fazer algo efetivo no sentido de denunciar este estado de coisas, conversei com Richard, o provocador, sobre a ideia de procurar uma produtora que se interessasse em gravar um vídeo com poetas recitando poesias com a temática do racismo e do assassinato de jovens pretos e pretas, pobres e periféricos(as), a fim de sensibilizar e mobilizar a sociedade, principalmente a população que habita essas regiões, potencialmente vulnerável e exposta à violência, para conscientizar sobre uma questão que está batendo às nossas portas, para que as pessoas não aceitem passivas este projeto higienista, que faz parte de uma necropolítica estatal, e denunciem aos órgãos governamentais e não governamentais esta matança, buscando respostas efetivas das autoridades contra este extermínio da juventude.

Logo marquei uma reunião com o Lincoln e a Larissa, proprietários da Monomito Filmes, produtora especializada em registrar poetas recitando, e apresentei a ideia. Imediatamente aceitaram o desafio e começaram a elaborar o formato do minidocumentário. Procurei me aproximar de alguma organização que pudesse apoiar com um mínimo de recurso necessário para os gastos da produção. Lembrei da Fundação Perseu Abramo que, por meio do Projeto Reconexão Periferias, apoia e fortalece movimentos e criações periféricas. Conversei com o Paulo Ramos, que aprovou a ideia e me pôs em contato com Jaqueline e equipe da Fundação para tratar dos detalhes do financiamento e apoio institucional.

Com isso amarrado, levantamos nomes de poetas que já tratavam desse tema, que militam pela causa e, principalmente, são pretos e pretas. Com a

adesão maciça e ansiedade aflorada para poder ver poesias servindo de forma amplificada a uma causa tão grave e urgente, partimos para a produção em si. Gravamos durante quatro dias, nas quebradas da zona oeste e leste de São Paulo e também na região central, com um grupo de 20 poetas. O material foi para a edição, batizamos o vídeo com a frase #PAREMDENOSMATAR, a princípio, extraída do título do livro da autora Cidinha da Silva, porém também usada em várias ações com a finalidade de colocar em pauta estes diversos crimes cometidos contra a vida humana, e programamos o lançamento em dois momentos: 22 de novembro de 2019 na Assembleia Legislativa de São Paulo, com apoio do núcleo SOS Racismo – para falar do Núcleo da própria Assembleia, Fundação Perseu Abramo e Projeto Reconexão Periferias e, no dia 05 de dezembro, no Seminário Nacional do Projeto Reconexão Periferias 2019.

A partir de então, lançamos em várias redes sociais os links e temos buscado dar mais impulso e visibilidade ao material que, para além de ser um grito de denúncia, deve servir didaticamente como provocador de debates, discussões e reflexões nos mais diversos espaços acadêmicos e sociais.

Este “artigo-grito” traz a voz de milhões de pessoas, em especial de mães que perdem seus filhos.



Patrícia Meira: Mulher, negra e resistente por amar outra mulher. Poeta, slammer, atriz e cantora. Faz parte do Coletivo Alcova, que mexe com todas áreas do cérebro e do corpo. Não se enganem com a baixa estatura deste mulherão e naveguem na escrita riste e potente desta mulher.

Facebook: Patrícia Meira

Instagram: @patricia_meira01

CONTA

O meu cansaço é de falar da dor;
Mas o maior, é de sentir a dor;
Os seus já nascem aprendendo a curtir a vida;
Os meus já nascem ensaiando a despedida.
Deus, pensa direitinho antes de mandar Jesus preto de volta;
Pois aqui anda embaçado;
Se antes ele foi torturado e crucificado.
Hoje, pelos que dizem amá-lo, ele seria fuzilado.
Então, não me venha falar de empatia com esse teu olhinho azul;
Porque eu tô pronta pra te mandar tomar no cu.



Matheus Santos: Santos Drummond é o nome artístico desse poeta que é filiado ao Movimento Negro Unificado, se formou no curso TV, Cinema e Nova Mídias e trabalha com audiovisual. Morador da quebrada do Rio Pequeno, zona oeste de Sampa, é figura carimbada nos Slams da zona sul da cidade.

Facebook: Ma Theus Snts

Instagram: Santosdrummond20

BIBLIOTECA

A África é uma biblioteca e cada preto é um livro;
E quem não gosta de ler nos queima e nos mata;
Generalizaram o desinteresse por leitura e é por isso que até hoje;
Os racistas me julgam, pela capa;
Santos Drummond é suspeito pra falar de literatura;
Mas muito mais suspeito quando tromba a viatura;
É que eu sou retinto que retrata retrocessos;
Militar pra nós é verbo;
O resto é o que restou da ditadura.



Jessica Campos: Também conhecida como Jess, não se intimida em falar das desigualdades sociais que cercam o extremo sul, da zona periférica de São Paulo onde mora. Faz da poesia nota de repúdio e escudo contra a orda armada que protege o Estado. Criadora e organizadora do Sarau do Capão, é educadora em um cursinho popular desde 2017.

Facebook: Jessica Campos

Instagram: jekeh_campos

TRAFICANDO VERSOS

Ei “Negá”!

Ei “Negô”!

Essa porra de genocídio por encomenda, matando preto pra fazer renda;

Se é perdida, porque só acha “nois”?

80 tiros não só apertando uma vez;

Quando vocês falam que é pra acabar com pobreza, é desculpa pra “nois” morrer na mão de vocês;

“Nois” tá ligado no corre, mas só corre quem sabe de onde tá vindo o tiro;

Se acham tão espertos, eu acho vocês covardes;

Apontando a arma pra quem nem sabe de onde tá vindo o gatilho. Se meu verso fosse fácil, você não entenderia;

Então faço do meu verso o tráfico;

Pra agora fazer sentido você colocar a culpa no povo da periferia.



Igor Chico: Toda vez que Igor Gomes ou o Igor Chico vai pro Mic, temos a impressão que ouviremos mais do mesmo. Mas ele, com seu jeito de menino, engana, deve ter sido aluno ávido de história, fala de banzo e mães de maio como quem viveu, e vive. Poeta e participante de saraus e slams, é autor do livro de poesias *Dom Quixote Pixaim*, Editora Grandir. Participou de algumas antologias literárias.

Facebook: @PoetaIgorChico

Instagram: @igor_chico

Site: <https://genius.com/artists/Igor-chico>

Twitter: m.me/PoetaIgorChico

PANTERA NEGRA

Mais Fé.

Fé em quem para rodovias e em quem queima cadeias;

Fé em Deus e nas crianças da favela;

E nem precisa aplaudir, isso aqui é só nosso ensaio;

Mas se hoje “Nois” tá vivo, agradece as mães de maio;

Podia ser a minha mãe, óh que loucura;

E meio que era;

Morreu de tristeza, de banzo, de espera;

A cota agora é fazer virar o sonho da Dona Vera;

E de todas as mães que morreram esperando justiça.

Então, fica decretado:

NÃO MORRE MAIS NENHUM MENINO NOSSO NAS MÃOS DA
POLÍCIA.



Isabella Almeida: Mana Bella é o nome artístico da soteropolitana e educadora social, agitadora cultural, poeta e rapper, Isabella Almeida. Com 28 anos de idade e há 6 morando em São Paulo, essa baiana “retada” saiu da terra do axé para terra da garoa em busca de desafios para sua carreira de cantora e poeta.

Facebook: @manbellassa

Instagram: manbellassa

YouTube: <https://youtu.be/ib8U-EAhMLc>

Twitter: m.me/manbellassa

DENEGRINDO

No ambiente no sem cultura;
A violência é espetáculo;
No facebook é contra aborto;
Mas na favela mata favelado.

O sangue é Preto;
O corpo é Preto;
Morreu um Preto;
Terror de Preto.

E longe disso tudo;
Os genocidas tomam o plenário;
Porque morrer com 80 tiros;
Não é chacina, é o acaso né?!

E continuamos a luta;
Com o choro engasgado;
Liberdade ao povo preto; É o grito que nos salva.

Thiago Leite Ladislau: Timm Arif é o nome artístico desse MC, compositor, poeta, produtor cultural, *beatmaker* e ator, nascido e criado nas periferias de São Paulo, que tem por base e característica em suas músicas e composições os elementos de sua vivência, rotina e trajeto de vida.

Facebook: TimmArif011

Instagram: @timm_arif

YouTube: youtube.com/c/TimmArif

Twitter: @timm_arif



ESSA NOITE

Olha só para mim, Preto, de dread,
Terror da tia branca;
Produto do homem branco;
O trauma da mulher preta;
O câncer do mundo dos humanos;
O ser sem consciência que carrega na pele a penitência de uma vaga lembrança
do que era quando criança;
Retrato das andanças da vida simples da Cohab;
Cheia de esperança e simples vivência.
É foda, né?
Foda mesmo foi esse último amor que vivi;
Amor não, só vivi...
Vivi os olhares, os sonhos, mais esse amor eu não senti;
Assim, transformei a doença do mundo em cura, no momento em que senti a
ruptura daquilo que existiu só para mim;
E no ápice curtido do que sou, eu descobri que era só mais um; E mesmo com
esse sol azul lindo, com essa manhã linda; crianças na rua, sem polícia, eu me
sinto pela metade;
Uma parte de mim vazia;
Não porque ela me completava;
Mas por que ela levou de mim uma parada que já... existia.



Jamilê Kambami: Jamilê é uma jovem poeta de Guarulhos que migrou para o centro da selva de pedra procurando espaços para soltar o grito preso na garganta. Rapper, cantora, compositora e slamer, nada parece acalmar a fera que habita a voz rouca e doce que dela entoa e nos inspira.

Facebook: Jamilê Kambami

FILHOS DO SOL

Pra que os meus não mais chorem, Eu...
Pra que os meus não mais chorem, Eu...
Pra que os meus não mais chorem !
Eu peço a Deus!
Não é de mim que vem o poder de estancar a ferida do povo
que vem a cantar;
Não é meu poder;
Mas que a palavra venha;
Dará pra respirar;
Pro povo que não morre;
Insistem em nos matar;
Em nos balear...
Filhos do Sol Nunca Morrem !!!



Lucas Koka Penteadó: é um jovem versátil e cheio de arte. Poeta, slamer e ator, esse menino, garoto multifaces, envolve com seu sorriso largo carismático e impõe respeito quando o assunto é desrespeito aos seus.

Facebook: Lucas Koka Penteadó

Instagram: lucaskokapenteadó

PIRATA AFRO

Tô preso no meu próprio quarto;
Pensando sobre a evolução dos “bolsonarco;”
Eu, preso no meu próprio quarto;
Percebi que o quarto é só um barco;
Que se eu abrir a porta eu sou fígado, pescado ou afogado;
Relatos de um pirata Afro.



Rafa Nunes: É poeta, rapper, escritor, modelo e dançarino, morador da zona norte de São Paulo, começou sua carreira artística bem cedo, dançando. Se descobriu na escrita aos dez anos e nunca mais parou. Atualmente está na cena do *slam* e no *rap*.

Facebook: Rafa Nunes

Instagram: santosblacks

PAREM DE NOS MATAR

Não me prendem;

Não me param;

Não me ferem;

Não me calam;

Vão nascer dois preto a mais, pra cada preto que ceis matam.

Não alcançam;

Onde estavam;

Quando tudo era chibata;

Se quiser vem com a caneta;

A tua morte;

A minha mata.

Então, eu disparo palavras, minha boca parece um rifle;

Não preciso de Mic pra que a minha voz se amplifique;

Basta eu falar o que tá na mente;

Eu tenho ginga sou Besouro;

As más línguas falam de mim, enquanto a minha vale ouro;

Tacando pólvora e fogo dentro dessa Casa Grande;

Cê é do tamanho dos teus sonhos;

Ô neguin cê é gigante.

Os preto hoje me olham e enxergam o exemplo

Eu posso hoje tá quebrado mas no meu povo eu me sustento!



Lucão Poeta: Poeta das arquibancadas ou simplesmente “Lucão”, poderia ser o Mágico de OZ uma vez que é um dos slamasters do Slam OZ que acontece em Osasco, zona Oeste de São Paulo. Lucão pode ser encontrado nas ruas, recitando suas poesias ou nas arquibancadas, torcendo fervorosamente pelo Timão, sempre com olhar sincero e o soul de Tim Maia

Facebook: Lucão Poeta

Twitter: [m.me/1637273183045158](https://twitter.com/m.me/1637273183045158)

CARTA BRANCA

Então quer dizer que vocês não aguenta ouvir mais um preto falando de racismo?

Vai, faz a busca e vai atrás dos dados estatísticos;

Os nossos estão morrendo, e vocês estão dizendo que essa porra é vitimismo;

A farda cinza de botas pretas transformou a vida de mais um inocente em cinzas;

E os dias de mais uma família periférica serão nublados pelo resto da vida;

De sangue pobre e preto as ruas periféricas foram alagadas;

Pois na terra da garoa novamente teve chuva de balas;

Então para de passar pano;

Sai de cima do muro;

A carta sua é branca para matar gente preta;

Vocês deixaram claro que atiram no escuro.



Kimani: Cinthya Santos nasceu no extremo sul. Logo cedo a violência da capital vitimou em cheio sua família, perdeu o pai num assalto. Mas ela não se fez de vítima, se reinventou, se rebatizou Kimani e em 2017 ganhou a edição do Slam SP. De lá pra cá, recitou, cantou, fez parcerias e realizou mais objetivo: sagrou-se Campeã do Slam BR edição 2019.

Facebook: cinthya.santos57

Instagram: Kimani_sp

SINHÁ

Aos preto?

A sua Santíssima Trindade!

Aos preto a morte, a margem ou a grade;

Vocês vão tudo para o inferno;

E hoje eu vou fazer alarde;

Eu faço poesia em praça pública;

Grafito nas ruas a cor do meu pranto;

E ninguém vai dormir nessa cidade até Rafael Braga do meu bando ser cano-
nizado santo;

E se os preto se juntar;

Aí tu guarda teu colarzinho de pérolas ou de Swarovski, sinhá;

Porque sua a cabeça hoje vai ser meu patuá.



Humberto Marques: Nome artístico “Beká”. Está em seu ano de plenitude, visceral nas rimas e poesias. Em sua nova música “Eu tô suave” faz dançar e tira onda valorizando as mulheres da sua quebrada. Foi vice-campeão do Slam BR edição 2019.

Facebook: @poetabeka

Instagram: poetabeka

Tweeter: m.me/poetabeka

YouTube: <https://m.youtube.com/watch?v=Vzh7zKsQs3s>

QUANDO O MOLHO AZEDAR

Nos tratam com indiferença,
E vocês querem que eu acredite que somos todos iguais?
Nos dão álcool, a miséria e a violência;
E vocês querem tratamento de carinho, amor e paz?
Como diria Racionais;
Vocês dão taça de veneno e quer sufflair?
E como diria meu irmão de Djob;
Eu convoco meu povo pra ficar de pé;
Se armar no estado de revanche e fé.
Parem de nos matar;
E eu não estou pedindo por favor;
Pois quando o molho azedar, e o povo entender que o alvo só tem a nossa cor,
Não serão só cinco dias de terror.



Giselia Trajano: Sétima filha de um alagoano e de uma baiana, Giselia de Sá já nasceu improvisada e com o decorrer dos anos se tornou Gih Trajano. Nunca escreve o que diz, talvez pra não deixar rastros ou pra não ser o jornal de ontem. Improvisando, declama, palestra, compete, interpreta e faz festa tudo isso brincando de ser poeta.

Facebook: gihtrajano

Instagram: gih.trajano

TIROS? OU GOL DO TÍTULO?

Parecia final de Campeonato.

O governador descia extasiado;

Comemorando mais uma morte por abatimento;

De mais um preto que precisava de auxílio.

Sequestrou um ônibus e era uma vida de vários em exílio;

Ontem uma criança morta pela mesma polícia de quem ele comemorou o tiro;

Seu avô não chorou;

Não deveria ter perdido ele nem ninguém.



Richard Pereira: Poeta, escritor, compositor, ativista, sobrevivente, morador de São Matheus, preto, inquieto com as desigualdades. Acredita que a arte liberta.

Facebook: Richard Pereira

23 SEGUNDOS

1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10

Pois é;

Você já parou pra pensar?

Pra imaginar?

Quantos 23 segundos cabem dentro de 23 minutos?

Pois é, exatamente agora, mais uma morte!!!



Juliana Jesus: Arteira, produtora audiovisual, integrante do Sarau Preta Peri, filha, neta e cria de Dona Tereza Josefa da Silva, Rosimeire da Silva, Iracema das Silva. O primeiro passo é imaginar. Aconteceu!

Facebook: Juliana Jesus

Instagram: nega_juh_

A DÚVIDA

“Nóis” queria era salvar o mundo né? Melhorar a quebrada;
Mais tem “Mic” que chiiiiia e não diz nada;
Tem mano morrendo na quebrada;
E eles acho mesmo?
Que, “Nóis tava” higienizado;
Que, “Nóis tava” embranquecido;
Ocupar os espaços? Firmeza!
“Nóis” senta mais não se não se apaixona pela casa grande,
Nem pelo lustre em cima da mesa;
E já diria meu parça Dwennimme, outra fita;
Fogo no rabo não incendeia racista;
Presta atenção!
Nosso povo não se educa nos centros de educação;
Nosso povo se educa na rua;
Nos bate tambor;
E Eles achou memo, que “nóis” ia arrumar um emprego, subir pro ponto de
ônibus e ficar cego com o centro da cidade?
Porra nenhuma! Meu corre começou muito antes de julho;
Tenho 27, já tive 14, são 13 anos que é tudo no meu nome;
Água, luz, feijão, arroz e telefone;
É, “nóis” tem telefone!
Então vai, anota aí e salva como vida;
70 – 70 – 70 – 70;
E se você não chamar tiú,
60 e escuta, porque é espaço de fala;
Mais também é lugar de cura.



Matheus Santos: Nome artístico Evolutio, poeta e MC, morador da zona leste de São Paulo. Há cinco anos escreve seus textos, pois foi despertado pela arte do rap. Começou sua carreira artística nas batalhas de MCs em 2015, depois migrou para o *slam* em 2018. Em menos de um ano ganhou sete slams na cidade de São Paulo e ainda foi classificado para o circuito estadual de poesia falada de SP nos anos 2018 e 2019, e hoje é um dos protagonistas desse circuito. Autor do livro *Travessia*, Editora Grandir, com mais de 500 cópias vendidas em poucos meses.

Facebook: McEvolutio

Instagram: poetaevolutio

GUETO INFORMADO

Onde o conservadorismo marcha nas ruas;
Onde as atitudes têm mostrado que é uma nova ditadura;
Onde a carne preta é exposta nua;
Onde a chibatada ainda estrala, e isso não é vítima de censura;
João Cândido; há séculos carregamos essa dor;
Estigma de bandido e por aqui nada mudou;
Ainda somos alvos;
O Haiti é aqui;
Dá até pavor de pensar que poderia ser eu e você;
Tá na hora da gente fazer uma nova Revolução dos Malês.



Yasmin Gabrielle: Diretamente de Osasco, arqueira na poesia, a artista constrói seus versos através da sua vivência como mulher negra de periferia no Brasil. Participante do coletivo Negro Empoderafros, se viu uma potencial articuladora sociocultural. Faz parte do coletivo Sarau Salva.

Facebook: [yasmin.gabrielle.79827803](https://www.facebook.com/yasmin.gabrielle.79827803)

Instagram: [eita_min](https://www.instagram.com/eita_min)

CONJUNTURAS NEGRAS BRASILEIRAS

Medo! Medo! Medo!

A tal palavra do momento;

Mas aí alguém me diz: Quando esse país foi um espaço seguro pra mim?

Sequestrada por um acaso, registrada brasileira;

Aliás, fui estuprada pela casa grande inteira;

Miscigenação!

Romantizaram a violência;

Miscigenação!

Faz com que quanto mais retinta a cor da tua pele;

Você sofra solidão...

Cês querem falar de medo;

Pra quem sempre viveu no horror;

Ganhar ou perder direitos não faz a diferença quando a sociedade impõe que você é o gado;

E o gado sempre é formado para servir;

Mamo da teta, explorada quando dou grito de revoltada;

É pro abate que eles querem me inserir?



Andrio Candido: Ator, escritor, professor de história e produtor cultural, fundador do Coletivo Cultural Marginalia, idealizador do longa metragem periférico “Um Salve Doutor” e autor dos livros *Dente de Leão*, poesia 2017, produção independente, e *Corre*, romance infantojuvenil, Fundação Educar D’Pascoal.

Facebook: andrio.candido

YouTube: <https://youtu.be/mbUaWJUY-78>

Instagram: andrio_candido

URURAI

Vem banho de chuva, e lava a alma da fumaça ignorância cinza racista de São Paulo;

Molha a roupa velha desse moleque pés descalços;

Que como uma pipa, ganhou os céus e tem o direito de existir; Ícaro, em Ururá!

Se assina com suor e sangue os crimes que lhe acusam por aqui;

Que lhe forjam por aqui;

Pinho sol é aqui;

80 tiros são aqui;

Agatha e Marielle são aqui;

Aqui é Ururá!



Tawane Theodoro: Escorpiana de 1998, nascida e criada no bairro do Capão Redondo, zona sul de sampa, se encontrou na poesia no final de 2016 e, desde então, não parou mais. É uma das organizadoras do Sarau do Capão e do Slam do Bronx. Foi campeã do Slam SP 2018 e é garantia de público, quando confirmada a sua presença nos Slams.

Facebook: Tawane Theodoro

Instagram: pretata

QUANTOS MAIS?

Mas calma preto, você vai achar uma saída;
Como, se a gente não consegue nem confiar na polícia?
Me fala como é ter eles pra proteger?
É que os meus sente medo, então eu queria muito saber.
Rafa Braga foi preso;
Babi Querino detida por conta do cabelo;
Maria Eduarda, João Vitor, Marcos Vinicius;
111 tiros em 5 meninos;
Sem respostas pra morte de Marielle;
Confusões policiais;
Aliás;
Guarda chuva e fuzil, é, iguais!
Me fala aí, quantos mais?

Everson Anderson: Ator, poeta, músico, produtor musical e agente cultural, fundador do Slam Moinho Resiste e da Batalha do Moinho, na favela do Moinho onde é morador. Atuou em três peças teatrais pela Cia. de Teatro Os Satyros, atuou também em longas metragens, curtas e séries.

Facebook: Everson Anderson

Instagram: @everson.anders0n

YouTube: Everson Anderson OFCL



NASCER PRA MORRER, E NASCER PRA SER MORTO

Artista de quebrada desce no tapete vermelho pela manhã;
Onde o tom não é da tinta e o solo não é tecido;
Por isso;
Esse é o protesto aos pipocas que não votaram;
Pois no meio do caminho, os pipocas acharam que era droga e os pipocaram;
As furadeiras confundidas com fuzis, fuzilaram;
Fora as diversas formas de má interpretação de atitude suspeita que as câmeras não gravaram;
Mais vai, diz que é mi mi mi, blá blá blá, nhem nhem nhem, papo furado, papo torto;
Nem vou dar atenção;
Pra quem nunca vai saber a diferença entre;
Nascer para morrer;
E nascer para ser morto.

Página da Campanha # PAREMDENOSMATAR no facebook:

@juventuidepretaviva

Perfil no Instagram:

@parem.de.nosmatar



Juventude de terreiro da região metropolitana de Campinas: memória, desafios e avanços

André Luiz Moraes

Vanessa Cristina Dias de Souza

Introdução

A vivência de um jovem em uma Comunidade Tradicional de Matriz Africana desde o seu nascimento, mesmo diante de uma juventude imersa na diversidade da sociedade atual, em meio às ferramentas tecnológicas, redes, conflitos e pela vontade de se reconhecer e compartilhar no outro, fez com que este mesmo jovem aos 27 anos despertasse para a vontade de interagir com jovens de outras comunidades, baseando-se nos encontros de jovens que proporcionam a doutrina cristã. Consciente de que a trajetória e a tradição do cristianismo no Brasil vêm de um processo colonizador e hegemônico, o qual constituiu estruturas de poder organizadas a partir da ideologia eurocentrada e racista. Por outro lado, existiram muitos movimentos de luta e combate ao racismo, tornando a temática presente na Constituição Federal de 1988 e mais tarde, com outros avanços conquistados, como no ano de 2007 com a criação do Decreto 6040, o qual compreende a Política de Desenvolvimento Sustentável de Comunidades Tradicionais, e mais tarde, no ano de 2013, o lançamento do I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana. Diante disso, percebeu-se que era o momento de mobilizar e dialogar com jovens de outras Comunidades Tradicionais de Matriz Africana.

Este artigo tem entre seus autores o jovem André Luis de Moraes, que apresentou a proposta de realização do projeto. Na ocasião, ele atuava na Casa de Cultura Fazenda Roseira, também sede do Centro de Referência do Jongo do Sudeste, lugar onde se preserva e salvaguarda a comunidade Jongueira “Jongo Dito Ribeiro” e que tem como liderança a neta de jongueiro, a professora, mestra e doutora Alessandra Ribeiro, que acolheu, apoiou e foi fundamental para a realização do projeto até a sua última edição em janeiro de 2019.

Discussões e articulações já aconteciam por todo Brasil; foi necessário entender a conjuntura, conceitos e definições para a produção do projeto que se modificou bastante desde a proposta inicial. O artigo percorrerá, por uma narração observada durante os seis anos do projeto, desde as mudanças necessárias para adequar as reais demandas e necessidades desses jovens, o processo de descobertas e reconhecimentos, as articulações estaduais e nacionais e os impactos na participação social nas políticas de juventude em seus espaços de discussões, as experiências de trocas com os mais velhos das tradições e os desafios que surgiram durante os encontros para a organização diante da diversidade das comunidades tradicionais existentes no Brasil.

O primeiro dos seis

Neste artigo, não será possível fazer uma narração minuciosa dos seis encontros, mas o primeiro, em especial, se faz necessário, pois a partir dele muito foi desenrolado do projeto e o caminho para que identificassem as problemáticas, conflitos e cultura que cercavam esses jovens. A Alessandra Ribeiro abriu as portas para que toda a articulação e produção acontecesse na Casa de Cultura Fazenda Roseira. Inicialmente, poucas pessoas juntaram-se na empreitada. Foram chamados um Pai e uma Mãe de Santo, sacerdotes de Comunidades Tradicionais de Umbanda, sendo eles João Galerani e Sheila de Souza Medina, e vieram com seus filhos espirituais para contribuir e somar com mais dois jovens da Comunidade Jongo Dito Ribeiro, Bianca Lúcia e Lucas Silva, além da participação do idealizador André Moraes.

Grupo articulador formado, o próximo passo foi pensar numa logomarca que agregasse o candomblé e a umbanda, sendo as duas tradições predo-

minantes naquele momento na região de Campinas. Pensou-se também no formato do evento, com uma programação e um nome, pois, regionalmente, entende-se que Juventude de Terreiro contempla mais do que Comunidades Tradicionais de Matriz Africana. Apesar de ser um conceito definido politicamente entre os Povos de Comunidades Tradicionais, ainda requeria melhor entendimento entre os sacerdotes locais, assim foi escolhido para ser realizado nos dias 24, 25 e 26 de janeiro de 2014 o primeiro Encontro de Juventude de Terreiro da Região Metropolitana de Campinas (RMC), na Casa de Cultura Fazenda Roseira.

O evento aconteceu com 80 jovens de 14 a 29 anos e monitores e para além da Região Metropolitana de Campinas. Estiveram presentes jovens da grande São Paulo e de diferentes cidades do estado, além do Rio de Janeiro e de Minas Gerais. Foi uma programação lúdica, que entendia o jovem tradicional como o perfil do jovem periférico e de comunidade sem apresentar questões específicas de cada segmento. Os dias seguiram com cineclube, vivências com tambores, plantio de um Baobá e o constante diálogo com os sacerdotes mais velhos, considerando a tradição com a cultura da oralidade.

Esse encontro fez emergir vários desafios em comum entre os jovens, como a intolerância, principalmente nos espaços escolares. Por cumprirem rituais prolongados, que incluem o uso de roupas brancas, mudanças de hábitos alimentares e corte de cabelo, os jovens sofrem discriminação e racismo por parte do corpo escolar. Outras questões foram tocadas nesse primeiro encontro: as agressões públicas protagonizadas pelas demais religiões, principalmente as neopentecostais¹; questões de gênero e diversidade; o aumento do jovem sacerdócio e o genocídio da juventude negra e periférica. Estes elementos, que serão desmembrados no decorrer dos próximos parágrafos, na ocasião, fizeram o grupo articulador entender que realmente não se tratava de um encontro nos moldes dos jovens da doutrina cristã, e que o desafio era ainda maior: trabalhar o pertencimento, o protagonismo, a formação política para ocupação e

¹ O movimento neopentecostal (pós-pentecostal, como usado aqui) é caracterizado pela expulsão de demônios e pela mensagem de prosperidade aos fiéis. (SILVA, 2016, p. 38) – Definição de neopentecostal pela Dissertação intitulada Neofundamentalismo no Brasil: a dominação carismática na Igreja Mundial do poder de Deus, escrita por Saulo Inácio da Silva

disputa dos espaços públicos e contribuir para que o jovem possa transformar-se num agente de defesa da sua comunidade na proteção dos seus rituais.

Não que tenha sido surpreendente o apontamento dessas problemáticas. Os organizadores do evento estavam conscientes, pois também tinham vivenciado várias experiências semelhantes, mas não esperavam que todas essas demandas surgissem de forma tão intensa, ao mesmo tempo, fazendo com que repensassem um encontro mais formativo, mantendo o lúdico e o cultural, mas que para além do encontro, esses jovens precisassem ser munidos de informação para a sobrevivência de sua tradição.

Os outros cinco dos seis

Para a continuidade do projeto, ainda no primeiro encontro algumas regras foram estabelecidas. Uma delas era que o encontro acontecesse anualmente e sempre no mês de Janeiro; outro ponto importante foi o combinado em relação à participação da faixa etária jovem de 14 a 35 anos, e não somente de 15 a 29, estabelecido no país por meio da sanção em 2013, do Estatuto da Juventude; organização de alguns pequenos encontros durante o ano com o nome de “Mirongas e batuques”, que tinha o objetivo de fortalecer um coletivo jovem que se responsabilizasse pela gestão, articulação e apontamento das pautas para a construção do encontro anual. Esse processo agregou mais jovens ao grupo articulador.

O segundo encontro, realizado nos dias 23, 24 e 25 de janeiro de 2015, teve a participação de 120 jovens com a presença de mais cidades do estado de São Paulo, Londrina (PR) e um jovem do Togo, na África. Além da presença de mais jovens, foi muito mais estratégico do ponto de vista formativo. Aconteceram mais de oito rodas de formação temática, com assuntos como intolerância, direito e justiça dos povos, ervas, conversa com lideranças mais velhas e jovens, personalidades do governo para tratar tanto das políticas de juventude como das dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, um encontro mais pautado a partir das demandas levantadas pelo primeiro.

No terceiro ano de encontro houve a participação de 200 pessoas, entre jovens, monitores, sacerdotes, parceiros e simpatizantes com a causa, tomando proporções para além do esperado pelo grupo articulador quanto à quantidade

de pessoas. O encontro também demarca um posicionamento político no município. Por isso, por um lado, ter um público grande é positivo, porém, em relação às trocas qualificadas, nem sempre eram possíveis, uma vez que os espaços não possibilitavam a participação do número total dos participantes em todas as atividades propostas. Assim, tivemos um terceiro encontro mais cultural, com oficinas culturais que abordavam as temáticas para empoderar os jovens, oficina de ritmos, capoeira, oficina de turbante, conversa sobre o ofício do toque com jovens ogans, cineclube com a participação do produtor do filme, entre outras ações. Este formato deixou o encontro menos denso, possibilitou maior participação dos mais jovens de 14 a 16 anos e ainda houve a articulação com jovens que lideravam ações em nível estadual e nacional, que trouxeram informações importantes aos participantes da RMC.

Com a abertura no dia do Combate à Intolerância Religiosa, o quarto encontro seguiu com esta temática principal, trazendo representantes de outras crenças para dialogar com os jovens, e ainda, na oportunidade, foi realizada uma homenagem póstuma ao Pai Ubiacile, fundador de umas das mais antigas comunidades da região. Filhos, amigos e juventude prestaram as homenagens ao sacerdote. Com a presença de 60 jovens, sendo o primeiro encontro mais restrito a este público, num formato mais dinâmico, dividido em grupos, utilizando expressões teatrais, musicais e artes visuais. O resultado da imersão foi exibido por meio de apresentação artística de forma consciente e fundamentado nas rodas de conversas com os convidados, gerando apresentações interessantes.

O quinto ano de encontro teve um menor número de participantes, porém, devido ao intimismo, foi o que possibilitou mais acesso direto aos jovens e o coletivo organizador pôde estar mais próximo. Estiveram presentes 30 dos 80 jovens inscritos. No entanto, grande parte deles já havia participado em edições anteriores e foi possível fazer uma escuta mais qualificada e saber de resultados que não podiam ser identificados de forma tão direta. Foi importante para efetivar uma comissão organizadora mais jovem e apropriada para tocar os trabalhos de articulação para o ano que se seguiria.

O sexto e último encontro realizado iniciou um processo de transição. Foi o primeiro encontro integralmente planejado pelos jovens, deixando os jovens mais velhos, que atingiram a idade máxima para a participação neste evento, compondo num lugar de uma construção mais consultiva. Havia também

uma necessidade de que o encontro tivesse cada vez mais a cara deles, com as temáticas que eles desejassem abordar. Foi bem desafiador, pois foi o encontro que mais tiveram dificuldade em manter a estrutura, mas a parceria com a Casa de Cultura Fazenda Roseira tornou o evento possível, juntamente com outros parceiros. Este último contou com a presença de 50 jovens.

Os desafio da construção

A tradição das comunidades de matriz africana tem nas pessoas mais velhas, o respeito e a obrigação de orientação, antes de qualquer ação. Sendo assim, após o primeiro encontro, além dos sacerdotes que ajudaram na construção, outros foram surgindo no decorrer dos anos e entre o primeiro e o segundo, com a auto-organização de pessoas de várias comunidades, surgiu o “Coletivo Saravaxé”, que, para além das orientações aos jovens na construção do encontro, passou a realizar importantes ações para promoção das comunidades tradicionais de matriz africana. Foi um marco na região, pois o coletivo fortaleceu comunidades, prestando auxílio social, cultural e jurídico em situações de combate à intolerância religiosa e com cuidado aos patrimônios culturais que contavam a história das comunidades. É importante ressaltar que todas as edições tiveram um coletivo e conselho consultivo, que dava as melhores diretrizes aos jovens antes, durante e após o encontro.

Outro desafio foi a alteração da idade dos participantes, pois isso se deu após reflexões entre os jovens e os mais velhos. Após a realização do primeiro encontro, observou-se que a maioria dos monitores tinha até 35 anos e em vários momentos se colocavam mais como participantes do que como monitores. A maioria não tinha vivenciado essa experiência. Existiam sacerdotes nesta faixa de idade, com o desejo de vivenciar a juventude, fazendo com que, coletivamente, entendessem que a juventude sofria modificações por conta das precoces responsabilidades nas comunidades. Assim, desde o segundo encontro, a faixa etária participante passou a ser 14 a 35 anos.

Os cinco primeiros encontros foram totalmente gratuitos aos participantes, era solicitada a doação voluntária de produtos de limpeza para ajudar a Casa de Cultura Fazenda Roseira, que sempre sediou os encontros. Dessa forma, a organização contava com a ajuda de sindicatos, governo federal, alguns mandatos

parlamentares, organizações não governamentais, sacerdotes de comunidades e a Comunidade Jongu Dito Ribeiro, comunidade gestora da casa de cultura, que sempre compartilhou com o encontro tudo que arrecadou. Apenas no último encontro foi solicitada uma contribuição voluntária de 30 reais ou doação de mantimentos, por causa da mudança de conjuntura política no país que dificultava a doação daqueles órgãos, mas mesmo diante das dificuldades o encontro se manteve com toda a sua estrutura. Vale ressaltar que os jovens buscavam, durante o ano, várias formas de captação de recursos por meio da venda de bebidas ou lanches em eventos de grupos e comunidades parceiras.

O encontro inicialmente foi projetado apenas para receber os jovens adeptos de comunidades de matriz africana. Entretanto, muitos simpatizantes solicitaram participação e o coletivo organizador identificou isso como uma oportunidade de desmistificar e combater o preconceito por meio dos diálogos nas formações. Houve a participação de jovens criados em famílias evangélicas, outros sem segmento religioso e até jovens do segmento wicca. Isso se repetia nas inscrições de monitores também.

Lidar com a diversidade de Comunidades Tradicionais de Matriz Africana certamente é desafiador. Durante as edições, mesmo com as consultas aos mais velhos, muitas foram as situações de conflitos com sacerdotes, entre os jovens, como pensar a melhor forma de abordar os temas, a triagem com os materiais doados para o evento, o pensar cada participante e cada tema. O coletivo organizador aprendeu muito com as mediações que sempre chegavam a um consenso após o diálogo.

O jovem em seu meio de atuação

Os encontros possibilitaram algumas mudanças e avanços na realidade dos jovens em suas comunidades tradicionais. Foi possível identificar essas transformações por dois caminhos: o retorno de alguns sacerdotes a respeito das consequências da participação dos jovens no encontro e o acompanhamento de alguns jovens que participaram pelo menos de cinco das edições, ou seja, por meio de relato dos próprios jovens. Todos os encontros também foram avaliados por meio de reuniões, em que os sacerdotes, que encaminharam jovens de suas comunidades, participavam para dar o relato da atuação deles

em suas comunidades e assim foram contadas interessantes histórias. É importante dizer que as dificuldades de um membro de comunidade tradicional de matriz africana se iniciam na infância, mais especificamente no período escolar, assim como é narrado por Stella Guedes a seguir:

As crianças iniciadas e criadas nos terreiros, por vezes, desenvolvem funções específicas e demonstram orgulho de sua religião, no entanto ‘na escola, essas crianças e adolescentes são invisibilizadas e silenciadas’ (CAPUTO, 2012, p. 125)

O jovem Vinicius Cannellin, que participou de cinco dos seis encontros, é um desses exemplos. Filho de sacerdote de comunidade, ele foi um caso acompanhado diretamente e indiretamente. Após o primeiro encontro, o relato do seu pai, com o nome tradicional Okun Olola, foi positivo, segundo ele, foi notável a sensação de pertencimento do jovem, passando a assumir mais responsabilidades dentro da comunidade. Vinicius, quando chegou ao encontro, era muito calado no coletivo. Na época, tinha 15 anos e agia de forma mais descontrainda com os meninos da sua idade. Formou um trio com os jovens Tawaguelessi e Igissu². Nos primeiros encontros eram os responsáveis pelo agito e diversão de tal maneira que passaram todas as noites do encontro acordados, mas também estiveram presentes em todas as edições, o que possibilitou identificar a evolução de cada um, já que a organização tinha um diálogo com eles para acompanhar as mudanças a cada edição.

Com 20 anos hoje, Vinicius pertence aos dois segmentos tradicionais, a Umbanda e o Candomblé, por meio da “Tenda de Umbanda Pai Cipriano” e o “Ilê Ase Omo Ogbon”, que significa filhos da sabedoria. Nas cinco edições das quais ele participou, o coletivo organizador identificava que sua inscrição era a primeira a chegar. Suas palavras sobre o encontro foram: “O encontro foi muito marcante para mim e abriu a minha perspectiva sobre as religiões de matriz africana, ajudando na minha autoafirmação enquanto umbandista e candomblecista.”

Tawaguelessi e Igissu são iniciados na comunidade “Inzo Dia Musambu Kaiango M’Boti Ofulá”, que significa casa de reza da deusa do bom vento, e são filhos iniciados pela sacerdotisa Mam`etu Oya Corajacy. Tawaguelessi é iniciado no Inkisi Tauamim, e está prestes a cumprir os seus sete anos de ini-

² São dois jovens que adquiriram estes nomes após o rito de iniciação no Candomblé.

ciado, o que o torna mais velho e responsável dentro da comunidade, fazendo com que ele venha a assumir funções específicas ou a ser preparado para o sacerdócio. Já Igissu, iniciado no orixá Kaviungo, tem uma grande responsabilidade, ele é Tata, ou mais popularmente conhecido como Ogan, responsável pelos toques dos atabaques e cantigas e rituais específicos.

Tawaguelessi, que tinha 12 anos no primeiro encontro e hoje está com 17, foi uma exceção à regra, pois chegou mais cedo. Ele nos fala sobre os seus aprendizados com os mais velhos, da oportunidade de ter no mesmo lugar jovens tradicionais e simpatizantes e, em suas palavras, disse: “O encontro me proporcionou amizades incríveis com outros jovens de terreiro e muitos conhecimentos, não só sobre candomblé, mas também sobre políticas, nos fez impor sobre nossa cultura e os direitos que nós, jovens de matriz africana, temos e a respeitar as diferentes opiniões”.

Jovens lideranças foram descobertas. É o caso de Bianca Lúcia Martins Lopes, que tinha 15 anos no primeiro encontro e hoje está com 20. Filha da Alessandra Ribeiro, que já era uma jovem liderança dentro da comunidade jongueira, ela se destacou no encontro pela habilidade do diálogo e articulação com os demais jovens e passou a organizar a juventude de forma natural, tornando-se, nos últimos dois encontros, uma das principais construtivas e articuladoras. Apesar de ter tido contato com rituais no candomblé, Bianca é umbandista, nascida e criada no templo de umbanda Mãe Joana três estrelas. Hoje ela é médium no Centro de Estudos de Matriz Africana Mãe Cambinda e Cabocla Jurema (CEMA), do qual sua mãe sanguínea é a mãe de Santo. Sobre o encontro, ela faz o seguinte relato: “Penso que o encontro era apenas um desejo de reunião dos jovens para pensar a nossa união e hoje, efetivamente, é o espaço onde esses jovens podem se articular politicamente, pensar em formas de combater intolerância, racismo e preconceitos religiosos, tudo a partir da arte e criação”.

Esses jovens, que já têm sérias responsabilidades em suas comunidades, chegaram ao primeiro encontro com a expectativa da juventude e, percebendo ser totalmente diferente, por estar entre jovens da sua tradição, esse caminho do amadurecimento. Por meio do compartilhamento de ideias, desafios, fortalecimento e formação, apresentaram efetivamente resultados positivos e de impacto para além do encontro. O pertencimento afeta diretamente as suas Comunidades Tradicionais de Matriz Africana.

Para além da região metropolitana de Campinas

Com a realização dos encontros, o coletivo passou a ter acesso a construções e articulações estaduais e nacionais, fazendo com que participassem efetivamente dos processos e interagissem com outros jovens de várias regiões do país, abaixo seguem algumas das atividades e articulações:

- **Curto Circuito Juventude em Brasília (2014):** Após a realização da primeira edição, nos dias 11, 12 e 13 de abril, jovens de vários lugares do Brasil reuniram-se com a Fundação Palmares e o Ministério da Cultura para traçar uma articulação nacional da Juventude dos Povos e Comunidades Tradicionais. Na ocasião, jovens e representantes do poder público federal acordaram que estenderiam as articulações para a Teia da Diversidade dos Pontos de Cultura na cidade de Natal.
- **Teia Nacional da Diversidade em Natal (2014):** Do dia 19 a 24 de maio, os jovens ficaram em atividades com lideranças mais velhas na Tenda das Comunidades Tradicionais, foi lançado plano “Cultura Viva”, da cultura afro-brasileira, com roda de debates e, na ocasião, foi fundado oficialmente o “Kizomba Nacional: Articulação pela vida das juventudes dos povos tradicionais de matriz africana e terreiro”. Neste momento, iniciou-se a construção do projeto nacional que previa também contribuir com demandas para cada estado e a construção de um projeto de encontro nacional.
- **Reunião do Kizomba com o governo federal em dezembro (2014):** Após meses construindo o projeto em plataforma virtual, com jovens de vários estados do país, aconteceu a primeira reunião com a Secretaria Nacional da Juventude (SNJ), Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), Fundação Cultural Palmares, Secretaria de Políticas de promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) e o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), onde foi apresentado o projeto construído para execução.
- **I Encontro Juventude de Povos Tradicionais de Matriz Africana de Embu das Artes (maio de 2015):** Como demanda de realização do projeto no estado, São Paulo iniciou a expansão da realização de encontros em outras cidades para além de Campinas, iniciando na cidade de Embu das Artes a ação que resultou numa boa articulação para a participação da juventude na aprovação do Plano Municipal de Educação de Embu das Artes. Im-

pactou na implantação de uma escola aos moldes de matriz africana, com mestres e mestras da tradição que irão formar os professores para aplicação da Lei 10.639, enquanto isso, os mestres e mestras da tradição poderiam lecionar as aulas com a criação do centro de estudo Brasil África.

- I Encontro Juventude de Povos Tradicionais de Matriz Africana de Guarulhos (junho de 2015): Realizado em um dia, o encontro pautou a necessidade de o jovem contar a sua própria história, o que culminou na criação do curso de turismo para a juventude de Comunidades Tradicionais, reconhecendo os pontos de tradição negra na cidade.
- I Encontro Juventude dos Povos Tradicionais de Matriz Africana de Araçatuba (agosto de 2015): Momento de fortalecimento do escambo entre os mais velhos e os mais novos, com diretrizes para novos caminhos, um encontro estruturado e realizado pelo poder público local.
- Oficina preparatória para Etapa de Povos e Comunidades Tradicionais da Conferência Nacional de Juventude (setembro de 2015): Participação do Kizomba na oficina da Conferência Nacional de Juventude. Na etapa para povos e comunidades tradicionais foram escolhidos dois jovens representantes para a etapa nacional.
- Participação no I Encontro de Juventude de matriz Africana da Região metropolitana de Belo Horizonte (outubro de 2015): Jovem André Moraes, do coletivo da Juventude de Terreiro da RMC, foi convidado para fazer uma fala na abertura do primeiro encontro em Minas Gerais.
- Emergências Rio de Janeiro (dezembro de 2015): Vivência no Quilombo localizado em Jacarepaguá. Na frente da igreja da cidade, descobriram, há pouco tempo, que funcionava o cemitério de escravos. Na ocasião, a juventude de São Paulo participou de uma roda de conversa com o vice-secretário de segurança pública do estado do Rio de Janeiro e com a secretária de direitos humanos, tiveram uma vivência no Jongo da Serrinha com a tia Maria do Jongo e jovens de vários estados e mestres e mestras da tradição.
- Etapa Nacional da juventude dos Povos e Comunidades Tradicionais e 3ª Conferência Nacional de Juventude (dezembro de 2015): Os jovens articularam delegados em todas as etapas, nas quais o estado de São Paulo conseguiu levar dez delegados de Comunidade Tradicional de Matriz Africana.

Lá, fortaleceram as pautas com jovens de outros Povos e Comunidades Tradicionais. Entre as três metas aprovadas, duas eram da pauta de comunidades tradicionais. Foi inédito na história desses jovens.

- I Encontro da Juventude de Matriz Africana de Araçatuba (2016): o Coletivo da Juventude de Terreiro da RMC esteve presente contribuindo com a participação na programação do evento, por meio de promoção e roda de conversa.
- I Encontro da Juventude de Matriz Africana do Estado de São Paulo (julho de 2017): Realizado no Jardim Nakamura em São Paulo, contou com a participação de 85 pessoas, um momento importante para definição dos passos da juventude no estado, o marco foi a fundação do coletivo Omomile, filhos da terra, que tem o objetivo de conduzir a pauta pelo estado.
- Festival Percurso (novembro de 2018): Os jovens participaram de rodas de conversas em um festival realizado na periferia de São Paulo, com mestras e mestres da tradição, fazendo uma verdadeira troca.

Considerações finais

O coletivo articulador da Juventude de Terreiro RMC jamais imaginaria que tantas demandas surgiriam e que o projeto pudesse contribuir para uma construção política em âmbito nacional. Isso remete ao Artigo 2º do Estatuto da Juventude:

Art. 2º O disposto nesta Lei e as políticas públicas de juventude são regidos pelos seguintes princípios:

I – promoção da autonomia e emancipação dos jovens;

II – valorização e promoção da participação social e política, de forma direta e por meio de suas representações;

III – promoção da criatividade e da participação no desenvolvimento do país;

IV – reconhecimento do jovem como sujeito de direitos universais, geracionais e singulares;

V – promoção do bem-estar, da experimentação e do desenvolvimento integral do jovem;

VI – respeito à identidade e à diversidade individual e coletiva da juventude;

VII – promoção da vida segura, da cultura da paz, da solidariedade e da não discriminação; e

VIII – valorização do diálogo e convívio do jovem com as demais gerações.

Diante disso, vale refletir que os cuidados para compreender uma juventude diversa, inclusiva e tradicional, passam pelo processo de uma escuta qualificada até a efetivação de políticas públicas que garantam o acesso e a preservação de uma tradição milenar.

Entender o recado ecoado pelos tambores, entender a cura que as folhas proporcionam, suas vestimentas, suas línguas, suas comidas que resistem décadas. Esses jovens dialogam com a natureza, valorizam os rios, mares, terras e compreendem neles os seus deuses. Usam o branco da luta ao luto, respeitam e louvam a sua ancestralidade e seus segredos.

Como diz Mãe Beata de Yemonjá em sua obra *Caroço de dendê – a sabedoria dos terreiros*: “A palavra é o nosso fogo. Nosso axé. Sem ela não somos nada. Por isso é a oralidade que ensina. A oralidade é o fundamental, foi com ela que chegamos até aqui. A vida inteira eu mantive meu axé através da palavra”. (YEMONJA *apud* CAPUTO; PASSOS, 1997, p. 105)

Mesmo com todo acesso tecnológico existente entre a juventude, a oralidade ainda é a forma de aprendizado e vivência. Foi preciso se permitir a integração com o mundo burocrático que as instâncias governamentais impõem e conceituar a tradição para ela ser melhor compreendida, pois o processo histórico fez com que uma tradição se tornasse religião para a sua própria sobrevivência. No período escravocrata, os negros cultuavam os orixás através da imagem do santo católico, gerando o sincretismo, estratégia necessária para a sobrevivência, conforme aponta Reginaldo Prandi (2000, p. 58): “Adotaram as imagens católicas e as cultuaram, mas, na verdade, sob as invocações dos santos católicos, adoravam os representantes da divina corte africana”.

Assim, o encontro, no decorrer de sua execução, foi cumprindo a sua principal função, que é permitir que os jovens sejam importantes pilares em suas comunidades, auxiliando suas lideranças, cuidando dos processos burocráticos, ocupando os espaços de discussões e decisões com o simples e ao mesmo tempo complexo objetivo de manter a sua tradição. É viver a juventude com a naturalidade que ela apresenta, se fortalecendo uns com os outros e tendo amparo para tornar a sua tradição compreendida e respeitada.

Referências

- BRASIL. Lei nº 12.852, de 5 de agosto de 2013. Estatuto da juventude. Brasília. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2011-2014/2013/Lei/L12852.htm>. Acesso em: 04 de nov. 2019.
- BRASIL. Constituição Federal. Brasília: Senado Federal, 1988. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm>. Acesso em: 04 de nov. de 2019.
- BRASIL. Decreto nº 6040 de 07 de Fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Brasília. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2007/Decreto/D6040.htm>. Acesso em: 04 de nov. de 2019.
- BRASIL. Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana. 1ª Edição. Brasília, 2013.
- CAPUTO, Stela Guedes. Educação nos terreiros: e como a escola se relaciona com crianças de candomblé. 1ª ed. Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2012.
- SILVA, Saulo Inácio da. Neofundamentalismo no Brasil: a dominação carismática na Igreja Mundial do Poder de Deus. Campinas: PUC-Campinas, 2016.
- YEMONJA, Mãe Beata. Carço de dendê – a sabedoria dos terreiros – como Ìyálórisà e Babalórisà passam conhecimentos a seus filhos. Rio de Janeiro, 1997.

Movimento negro evangélico: a disputa narrativa em meio ao conservadorismo nas periferias

Marcelo Rocha

João Marcos Bigon

Introdução

O último processo eleitoral trouxe uma sensação de que existe um forte poder político ligado aos evangélicos, em especial os grupos pentecostais e neopentecostais, como um reflexo do crescimento dos adeptos dessa fé¹. Fato que cria repulsa por parte de muitos grupos políticos, que começam a afirmar e colocar todos os evangélicos dentro de apenas uma leitura. E que por esse motivo, também reforça vários estereótipos atribuídos hoje a um público principal, que em sua maioria são negros, mulheres, periféricos e trabalhadores pobres. Queremos, neste texto, trazer algumas provocações em torno de tais relações da periferia com o protestantismo, principalmente enquanto resistência cultural e social, entendendo a transformação da sociedade brasileira através do avanço neopentecostal desde os anos 2000. Utilizando a experiência do Movimento Negro Evangélico brasileiro como um processo de resistência e de combate ao racismo religioso dentro daquela que tem se tornado a principal manifestação religiosa no Brasil, ou como afirma Marco Davi Oliveira:

¹ Bolsonaro cresce por 'coerção do voto evangélico', não por ato das mulheres, diz organizadora de protesto. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/10/bolsonaro-crece-por-coercao-do-voto-evangelico-nao-por-ato-das-mulheres-diz-organizadora-de-protesto.shtml>>. Acesso em: 03 nov. 2019.

Se, por um lado, não podemos deixar de afirmar que os negros, em sua maioria, são católicos, por outro não podemos ignorar que o pentecostalismo é a igreja mais negra do Brasil, se levarmos em consideração questões como liturgia, canto, aproximação do povo, linguagem, postura eclesial etc. – características não observadas na maioria das igrejas católicas, bem como nas igrejas do protestantismo histórico (2015, p. 18)².

Oliveira, em seu livro *A religião mais negra do Brasil* aborda a questão da presença negra no universo do pentecostalismo, buscando trazer um pouco daquilo que justifique – ou tente compreender – o alto contingente negro e periférico que ocupa os bancos dessas comunidades, utilizando em muitas de suas formas de culto o sincretismo conectado a raízes africanas que talvez desconheça, mas que diretamente são alocados aos seus processos. Assim como, para refletirmos sobre tais assuntos, também é necessário pensar a religião no Brasil como algo intrínseco aos processos políticos sociais, não de forma discriminatória, mas enquanto compreensão da matriz colonial que segue em pleno curso destilando racismo religioso que, para além das tradições de matriz africana, opera também dentro das igrejas evangélicas.

No início do século XXI, a expansão do protestantismo no Brasil já era uma aspiração por parte da igreja, assim os missionários norte-americanos buscavam expandir seu público em terras brasileiras – grandes expansores da teologia – que viam em terras brasileiras uma potência colonizadora, a partir da miséria que se alastrava pela sociedade principalmente fora dos centros urbanos e do desapego das tradições católicas que com o tempo foi distanciando seus fiéis de seu rito de fé, criando uma nova categoria, os católicos não praticantes – muitas vezes conectados ao sincretismo, ligado às igrejas protestantes nas comunidades ou à religião de matriz africanas – e afastando outros completamente de suas liturgias. Mas isso já era previsto pelo missionário internacionalista J. Merle Davis, que em uma entrevista para a Revista Time em 1943 dizia que o Brasil veria a grande queda do catolicismo e se estruturaria a partir do campo da desigualdade social conforme vai trazer no trecho a seguir:

² OLIVEIRA, Marco Davi. *A religião mais negra do Brasil*: por que os negros fazem opção pelo pentecostalismo? Viçosa: Editora Ultimato, 2015, p. 18.

A imagem urbana é brilhante. As paróquias da cidade têm grandes concentrações de classe média, são financeiramente independentes, dirigem escolas modernas e realizam trabalhos sociais e de recreação. Na zona rural, o quadro é menos animador. Mesmo assim, Davis acredita que o futuro crescimento do protestantismo no Brasil se estende nas vastas áreas rurais intocadas. Mas, diz ele, 'o tipo urbano de igreja' falhará ali. No sertão do Brasil, diz Davis, 'as pessoas são... analfabetas [...], subnutridas, sofrendo de doenças endêmicas e parasitárias, ignorantes de princípios elementares de higiene, alimentação equilibrada, cuidados com os bebês. [...] As casas são choupanas descobertas, as plantações são devastadas por pragas e os animais são dizimados por tuberculose. [...] Quando os seminários teológicos do Brasil reconhecerem isto [...] para incluírem em sua grade curricular cursos de economia rural, sociologia rural, saúde pública, alimentação e nutrição, atividades juvenis, artesanato, enfermagem [...] finanças eclesíásticas [...] e ensino de oferta cristã, um novo dia começará³.

Assim, os ensinamentos de Davis vão fazer sentido anos depois e, a partir dos anos 1980, tem início uma expansão em massa nessa população que caminha para o pentecostalismo e neopentecostalismo no Brasil, porém se efetiva no início do século XXI em sintonia com o crescimento das políticas públicas petistas do ex-presidente Lula. Fato interessante no processo é que o presidente católico tem boa parte de sua base política nas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) ligadas à Teologia da Libertação⁴. As expansões de crédito e pequenas ascensões sociais passam rapidamente a se associar à expansão da Teologia da Prosperidade. Contudo, isso se dá com a assistência social e a igreja como espaço de Educação popular, assumindo a função de carro-chefe de uma transmissão de conhecimentos. Fato que Davis pontua corretamente quando nos fala sobre a diferença dos espaços sociais no Brasil, que apenas passaram por um grande processo migratório, mas até hoje as mega igrejas ou são construídas nas áreas recém-urbanizadas ou em espaço de concentração de migrantes.

³ Disponível em: <<http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,777871,00.html>>. Acesso em: 14 nov. 2019. Tradução: Bertone de Oliveira Sousa.

⁴ ENTREATOS – Lula a 30 dias do Poder. Direção de João Moreira Salles. Brasil, 2004, 117 min Documentário.

Desse modo, os espaços, antes marginalizados, ultrapassam a barreira de colonização através da violência e usam o afeto como forma de fomentar a assimilação de seus hábitos. A falta de confiança no Estado potencializa um exército que se relaciona como uma espécie de rede descentralizada⁵, na qual cada membro é protagonista de sua própria história, exercitando um espaço pouco fomentado que é um difusor de potências. Nas pequenas comunidades nos morros, onde a vida é feita das “faltas”, nascem técnicos de som, oradores, cantores, atrizes, escritores e tantos outros formados por missionários ou ali mesmo pela troca de conhecimento.

Quando consolidado o projeto, não há alternativas que fogem do diálogo e do afeto. Esses são os trajetos que formaram um povo para o qual o Estado nunca olhou. Assim têm sido as tarefas de muitas e muitos que, ao olhar ao redor, perceberam as dores de um povo cuja existência no próximo dia foi carregada apenas na fé.

Movimento negro evangélico como espaço de resistência

O movimento negro evangélico no Brasil representa e tem representado o que a educadora Nilma Lino Gomes menciona em seu livro *Movimento Negro Educador* (2018): “Para o autor (SANTOS, 1994), o movimento negro pode ser compreendido como um conjunto de ações de mobilização política, de protesto antirracista, de movimentos artísticos, literários [...] promovidas pelos negros no Brasil como forma de enfrentamento ao racismo” .

As práticas educativas desenvolvidas pelo Movimento Negro Evangélico (MNE) no Brasil desde sua fundação com a utilização de folhetos, manifestos, *flyers*, performances artísticas, musicais e até mensagens como pregações, palestras e rodas de conversa representam um salto no que entendemos por *pedagogias das emergências* no sentido de que apresenta uma encruzilhada de práticas que se mostram pertencentes a universos diferentes, porém em confluência. E aqui reside o ponto central das críticas ao MNE e também o principal motivo que o torna um promotor de políticas emancipatórias.

⁵ GALLOWAY, Alexander. Qual o potencial de uma Rede? In: SILVEIRA, Sergio Amadeu (org.) *Cidadania e redes digitais*, São Paulo: Comitê Gestor da Internet Brasil, 2010.

O cruzamento desses vários universos do discurso oferece ao MNE inúmeras possibilidades de alcançar pessoas negras das mais diversas classes sociais e até de diversas experiências religiosas, pois é utilizando a prática política que o MNE dialoga com os movimentos sociais e com as demais religiões (sobretudo as de matriz africana), resgatando um debate que foi importantíssimo para a proteção constitucional dos primeiros protestantes no Brasil, que é a proteção do Estado laico e do direito à liberdade religiosa, como ilustra a imagem a seguir:



Figura 1: Movimento Negro Evangélico – RJ em Caminhada pela Diversidade Religiosa. Disponível em: <<https://www.facebook.com/movimentonegroevangelicorj/photos/a.1964985373587672/2348481378571401/?type=3&theater>>. Acesso em: 03 nov. 2019.

Em outra perspectiva, o MNE consegue manter um diálogo sensível e afetivo com alguns setores do universo evangélico, universo esse que se confunde com o conservadorismo, mas que tal representação não consegue ser sustentada se não pelo racismo religioso. Pois se o conservadorismo tradicional de massas católicas consegue ser compreendido como forma política de levantar líderes populares, por que a religião que avança nas regiões periféricas não conseguiu ser levada em consideração? Essa é uma das questões que vão guiar as resistências daqueles que permaneceram nas suas comunidades de fé e querem transformar o espaço através dos seus, entendendo o lugar do Cristo e



Figura 2: Movimento Negro Evangélico – RJ em Marcha das Mulheres Negras – 20/07/2019. Disponível em: <<https://www.facebook.com/movimentonegroevangelicorj/photos/a.1965039643582245/2374349032651302/?type=3&theater>>. Acesso em 03 nov. 2019.

da fé como espaço de construção do comum, valorizando o diverso e levando atividades que potencializam o viés cultural do MNE como um propagador da valorização da cultura africana e afro-brasileira.

Obviamente, criar essas mobilizações não é algo sempre amigável, visto que ainda é de difícil compreensão para partidos e movimentos sociais a presença e existência de evangélicos engajados politicamente com a justiça social e a luta por direitos, um preconceito reativo, reflexo de tantos anos de monopólio midiático e discursivo dos fundamentalistas evangélicos. A resistência que caracteriza o MNE advém de um tipo de limbo narrativo (se podemos chamar assim) que lança os negros evangélicos em um dilema muito comum no mundo colonial: o binarismo de ter que ser uma coisa ou outra. Exemplificamos abaixo com um pequeno esquema:



Figura 3: Encontro de mulheres negras evangélicas, organizado pelo MNE-PE em Recife. Disponível em: <<https://www.facebook.com/movimentonegroevangelicorecife/photos/a.1941259662856386/2154319184883765/?type=3&theater>>. Acesso em: 03 nov. 2019.



Figura 4: Participação do Movimento Negro Evangélico no Congresso de igrejas e comunidade LGBTI+ promovido pelo Koinonia e pela Paróquia Anglicana da Santíssima Trindade, em 2019. Disponível em: <<https://www.facebook.com/movimentonegroevangelicorecife/photos/a.1941259662856386/2371268886522126/?type=3&theater>>. Acesso em: 03 nov. 2019.

Negro demais para ser evangélico

X

Evangélico demais para ser negro

Essa suposta contradição é fruto de valores que pavimentaram essa “desordem” do mundo colonial: o binarismo, a contradição, o maniqueísmo e as realidades que sempre se opõem e nunca se complementam. Sobretudo, pensando o espaço religioso que explica a realidade com *salvo x condenado, branco x não branco, céu x inferno, deus x diabo e sagrado x profano* há uma *tara* (FANON, 1963) em criar, elencar, escolher e obrigar pessoas a ocuparem espaços que se opõem. O próprio Frantz Fanon escreve sobre essa organização de mundo que subjuga todo colonizado a uma eterna luta contra o outro, compartimentalizando a realidade e a compreensão dessa realidade. Segue o trecho dessa reflexão de Fanon em *Os condenados da terra* (1968):

O mundo colonial é um mundo dividido em compartimentos [...] O mundo colonizado é um mundo cindido em dois. A linha divisória, a fronteira, é indicada pelos quartéis e delegacias de polícia [...] A zona habitada pelos colonizados não é complementar da zona habitada pelos colonos. Estas duas zonas se opõem, mas não em função de uma unidade superior. Regidas por uma lógica puramente aristotélica, obedecem ao princípio da exclusão recíproca: não há conciliação possível, um dos termos é demais [...] Este mundo dividido em compartimentos, este mundo cindido em dois, é habitado por espécies diferentes (p. 27, 28, 29).

Diante dessa organização de mundo de *exclusão recíproca*, o MNE se coloca como um unificador, um apaziguador, uma ponte nesse mundo de fronteiras. Um dos maiores nomes da Teologia Negra Africana, o Arcebispo Desmond Tutu, sempre traz reflexões sobre a necessidade de reconciliação para subverterem as lógicas de *Apartheid* que o mundo colonial impõe⁶. Assim, o MNE contribui para o combate ao racismo e para a construção de uma consciência negra cristã, através da educação e propagação de uma nova perspectiva para os negros brasileiros identificados como evangélicos.

⁶ Nelson Mandela, um ‘ícone mundial da reconciliação’. Disponível: <<http://g1.globo.com/mundo/noticia/2013/06/nelson-mandela-um-icone-mundial-da-reconciliacao.html>>. Acesso em: 03 nov. 2019.

A resistência do MNE foi e tem sido o exercício diário de estabelecer pontes como combate às fronteiras do fundamentalismo e do racismo através, sobretudo, da educação política.

A educação [...] deveria ser o campo por excelência a construir muitas entradas e saídas nas FRONTEIRAS que nos separam. Esse poderá ser o exercício epistemológico e político de uma pedagogia das ausências e das emergências enquanto componentes da pedagogia da diversidade. (GOMES, 2018, p. 92)

Nesse contexto de extrema violência em que jovens negros são dizimados e constantemente violentados, que pessoas negras experimentam a sensação do 'não ser' tão mencionada por Frantz Fanon, que o MNE se coloca como uma das possibilidades de resistência a uma lógica de mundo que cauteriza a vida e investe em uma espiritualidade bélica e de morte, nutrida pela Bancada Evangélica⁷ e por gente rica e poderosa que está desligada da população que lota os bancos das igrejas. O MNE surge da periferia do pensamento religioso evangélico, das frestas da resistência política de quem mora na favela, na periferia e nos espaços descentralizados do país e que tem como forma de expressar *o suspiro do oprimido* (ALVES, 1984).

Negritude e resistências no mundo

Muito do que o Movimento Negro Evangélico (MNE) constrói enquanto prática política e até epistemológica é referenciado por ancestrais negros e negras que na diáspora ou no continente africano estabeleceram uma relação combativa à desigualdade e à injustiça. Isso se deve muito à tradição africana do *Sankofa*, um *Adinkra* africano que representa uma ave que consegue virar sua cabeça para trás. Este símbolo, uma estratégia linguística que atravessou séculos, ensina que todo descendente do povo de África deve aprender a buscar em sua história ancestral referências para o futuro, sendo assim, por si mesma, uma ação de subversão à lógica temporal branca europeia ocidental que acredita em uma linearidade do tempo e da história.

⁷ Disponível em: <<https://www.nexojournal.com.br/expresso/2018/11/11/As-propostas-da-bancada-evang%C3%A9lica-em-4-linhas-centrais>>. Acesso em: 28 mar. 2020.

É preciso pensar a negritude no espaço de resistência política e pensar na autoridade que se dá a esse processo, pois se a política é construída através do processo de deturpação da fé e da colonização para a servidão, quem teria mais autoridade para reverter os processos e destruir aquilo que tentam impor como absolutismo?

Sojourner Truth

No contexto histórico internacional, podemos observar a história de Isabella Baumfree, nascida em Nova Iorque (EUA), e que é conhecida como Sojourner Truth, na tradução literal ‘Peregrina da Verdade’, nome recebido em uma “visão espiritual” pelo Espírito Santo. Mais que uma ativista, Truth era uma evangelista itinerante pentecostal, daquelas que facilmente seriam ridicularizadas em uma roda de conversa da universidade. Imagina só, todo mundo citando suas várias referências bibliográficas “acadêmicas” e ela? Era uma mulher iletrada, aprendeu o inglês em meio a agressões, enquanto escrava. Sua maior teoria era Jesus e sua fé, daí provinha o seu ativismo⁸.

Isabella foi uma abolicionista importante na história dos Estados Unidos, sendo a primeira mulher americana negra a levar – e vencer – um processo legal contra um homem branco, chegando a recuperar a guarda de seu filho. Empregada doméstica, trabalhava limpando casas para manter suas viagens missionárias. Seu discurso mais famoso foi dentro de uma igreja, em um congresso cristão. “E eu não sou uma mulher” foi escrito, traduzido em várias línguas e se tornou referência para muitas intelectuais contemporâneas como Djamila Ribeiro, Ângela Davis, Patricia Hill Collins e Silvia Federici.

Nat Turner

Outro exemplo de resistência negra fora do país foi do lendário pastor Nat Turner. Nat é considerado como um dos maiores nomes da história dos negros nos Estados Unidos e foi extremamente importante, pois comandou uma das maiores rebeliões de escravizados já vista no norte das Américas. Sua trajetória marcada por uma profunda devoção a Deus e ao estudo bíblico fez com que esse negro, na época um escravizado alfabetizado, pregasse palavras

⁸ Sojourner Truth. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/sojourner-truth/>>. Acesso em: 03 nov. 2019.



Figura 5: Imagem de Isabella Baumfree, a *Sojourner Truth*. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/sojourner-truth/>>. Acesso em: 03 nov. 2019.

de libertação e de promoção da justiça para negros escravizados em diversas fazendas vizinhas à sua⁹.

Recentemente, no ano de 2016, a fantástica e emocionante história de Nat Turner foi exibida em telas grandes de todo o mundo. O filme *O nascimento de uma nação* (2016), de Nate Parker, que além de diretor também interpreta o personagem principal da trama, é, além do registro em memória a esse grande líder negro, também uma provocação pois carrega como título uma referência a uma das obras cinematográficas mais racistas da história, *O nascimento de uma nação – The Birth of a nation*, de 1915, do cineasta D.W Griffiths. Este filme, que foi decisivo para a manutenção da mentalidade estadunidense acerca da população negra, formulando e operando na manutenção de vários estereótipos como o negro estuprador, preguiçoso ou violento, foi também

⁹ Nat Turner. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/nat-turner/>>. Acesso em: 03 nov. 2019.

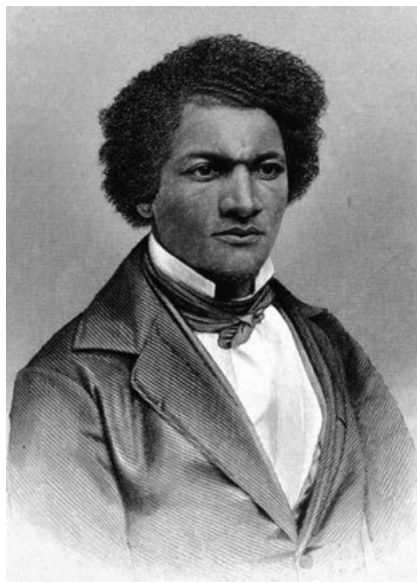


Figura 6: Imagem de Nat Turner.
Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/nat-turner/>>. Acesso em: 03 nov. 2019.

uma obra que enalteceu a Ku Klux Klan e suas práticas de extrema violência contra os afro-americanos. Parker foi duramente criticado, mas como o filme foi lançado no período dos protestos *Oscar's so White*, quando diversas personalidades negras de Hollywood protestaram contra a falta de representa-



Figura 7: Nat Turner, interpretado por Nate Parker, pregando em *O nascimento de uma nação* (2016). Disponível em: <<https://www.minhavisadocinema.com.br/2017/01/critica-o-nascimento-de-uma-nacao-2016.html>>. Acesso em: 03 nov. 2019.

tividade de negros e negras no cinema, *O nascimento de uma nação*, de Parker, acabou, mesmo assim, ganhando visibilidade fazendo com que não só uma nova geração de negros nos EUA mas também pessoas negras de outras partes do mundo tivessem conhecimento da história de Nat Turner.

*Arcebispo Desmond Tutu*¹⁰

O arcebispo anglicano é africano e comumente lembrado pelo seu prêmio Nobel. O que muitas pessoas desconhecem é que esse senhor com o rosto amigável foi um dos companheiros de luta pacífica contra o regime segregatório do *Apartheid* na África do Sul com Nelson Mandela. Tutu é escritor de vários livros que falam sobre justiça e defesa de direitos, e também é um incansável militante pelo respeito à diversidade religiosa e a convivência pacífica às várias tradições e crenças.



Figura 8: O líder religioso Dalai Lama em momento descontraído com o arcebispo Desmond Tutu. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/mundo/apos-pessao-da-china-dalai-lama-fica-sem-visto-cancela-viagem-africa-do-sul-2744606>>. Acesso em: 03 nov. 2019.

¹⁰ Desmond Tutu – Biografias. Disponível em: <<https://educacao.uol.com.br/biografias/desmond-tutu.htm>>. Acesso em: 03 nov. 2019.

Considerações finais

Poderíamos fazer outros textos voltados para a exemplificação de referenciais negros e negras, dentro e fora das Américas, que contribuíram por meio da fé cristã com a luta por justiça e igualdade em diversos aspectos. Da mesma forma, poderíamos discorrer sobre quais são os motivos que levaram os negros no Brasil a fazerem opção por uma tradição religiosa que historicamente foi responsável pela alienação e até a opressão da população negra. A questão é que num mundo que foi atropelado pela violência da colonização os motivos são sempre muito entrecruzados por camadas e mais camadas de complexidade. O que é fato, é que a presença de negros e negras nas igrejas e nas comunidades evangélicas é uma resposta consciente ou inconsciente aos danos do colonialismo e até do capitalismo. Ou seja, as experiências negras invariavelmente são respostas ao trauma colonial, seja numa perspectiva da resistência, seja na perspectiva da resiliência. Talvez negros tenham assimilado a religião do opressor para preservarem sua sobrevivência, talvez tenham se identificado por questões ancestrais não identificadas. É difícil responder, pois a comunidade negra é diversa, rica e profunda na sua complexidade. E é sobre isso que trata esse texto, também é sobre isso o Movimento Negro Evangélico em toda a sua trajetória. É sobre a capacidade da identidade negra ser múltipla, diversa, transversal e rica em complexidade, foi para e por isso que os ancestrais lutaram e é para que se respeite a liberdade de todo negro e toda negra dizer “eu sou” que os Movimentos Negros lutam até hoje, pois a diversidade e subjetividade múltipla é um traço do humano e é a luta por essa humanização que a comunidade negra trava há tantos séculos.

Sobre quilombos e Lanceiras: construção, coletividade e reexistência

Jéssica Teixeira Eugênio

Nossos passos vêm de longe

Há séculos o Movimento Negro exerce um papel transgressor e educador no Brasil. Transgressor porque disputando narrativas e consciências sempre buscou romper com a estrutura de ordem vigente da realidade para transformação da sociedade. Educador porque ensina através de suas próprias práticas essa mesma sociedade enquanto se reeduca simultaneamente (GOMES, 2017).

Nessa perspectiva, entendemos como Movimento Negro desde as diversas e diferentes ações de resistência aos sequestros e opressões feitas pelo colonizador no tráfico transatlântico, deslizando e amalgamando e tudo que se produz de estratégias de sobrevivência e insurgência até aqui. Sejam elas confecções de bonecas *Abayomi*; que significa “encontro precioso” em Yorubá, uma das maiores etnias do continente africano; para acalantar seus filhos durante as viagens nos navios tumbeiros de África até o Brasil, as mães africanas rasgavam retalhos de suas roupas e, com esses retalhos, criavam pequenas bonecas feitas de tranças e nós que serviam como amuleto de proteção e de identificação nos muitos casos de separação; o uso de linguagem codificada; o suicídio para não submissão à escravidão; as fugas; os envenenamentos dos senhores de engenho; os quilombos e tantas formas de resistir a todas as práticas de desumanização. Os delineamentos dessas estratégias estão presentes no atual

movimentar-se da abrangência e ressurgem constantemente numa adaptação da própria memória ancestral. Os levantes e as revoltas organizados por guerreiros e guerreiras de diferentes regiões e diferentes gerações que em meio a todo contexto de repressão encontravam através de suas próprias metodologias a maior humanização de todas: libertar a si e gerações futuras.

Consideramos essas práticas de organização, planejamento e resistência como conhecimento, visão de mundo e ciência. Temos como exemplo o Quilombo dos Palmares que, localizado na atual Serra da Barriga em Alagoas, se tornou o maior quilombo de resistência no período colonial, chegando a acolher 20 mil habitantes que resistiam à escravidão. Assim como as Irmandades Negras no século XIX, que foram um espaço de solidariedade e resistência cultural, de religiosidade e identidade racial, a despeito das opressões da sociedade escravagista durante esse período. Temos também o Movimento Negro Unificado (MNU) que há 50 anos luta contra o racismo no Brasil, levantando pautas e realizando ações para o combate à discriminação racial. Por meio dessas referências, movimentos negros político-culturais como o *black power*¹ e o *hip-hop*² também se integram nas bases de ações de tantas estratégias de luta que se tornam ciência, por meio da contestação nos espaços de produção intelectual e de poder.

As universidades e os salões acadêmicos têm se tornado um desses espaços de vida e contestação. Com a conquista histórica das políticas de ações afirmativas para autodeclarados negros (pretos e pardos), se intensificam os conflitos de narrativas que não eram/são legitimadas, bem como a permanência nos espaços institucionais em meio às discussões nos espaços educacionais e comunitários,

¹ A expressão *black power* (poder negro) foi criada por Stockley Carmichael, militante radical do movimento negro nos Estados Unidos, após sua 27ª detenção, em 1966. O movimento *Black Power* surgiu nos Estados Unidos durante as grandes mobilizações da população afrodescendente pela igualdade de direitos civis nos anos 1960 e teve forte influência sobre as populações negras da América Latina e do Caribe nas décadas seguintes. PINHO, Osmundo. *Black Power*. Enciclopédia Latino-Americana. Disponível em: <<http://latinoamericana.wiki.br/verbetes/b/black-power>> Acesso em: 27 nov. 2019.

² O *hip-hop* é um movimento cultural que surgiu nos Estados Unidos nos anos 1970, no Bronx de Nova York, resultado dos confrontos e trocas culturais entre negros norte-americanos, jamaicanos e porto-riquenhos. Significou dessa forma a organização espontânea de uma conversa intercultural de jovens marginalizados no interior da grande cidade norte-americana.

reivindicando direitos e possibilidades. Após a conquista das cotas, os *halls* elitizados da academia passam a se tornar cada vez mais enegrecidos, bem como a produção intelectual que emerge desse processo ainda que todo cenário tenha sido e ainda seja permeado por conflitos e contradições (GOMES, 2017).

Uma dessas contradições é a sub-representação. Segundo dados do estudo *Desigualdades Sociais por Cor ou Raça* divulgado em 13 de novembro de 2019 pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), pela primeira vez estudantes negros (pretos ou pardos) são a maioria nas universidades públicas, compondo 50,3% nos índices da pesquisa, demonstrando não só a importância das políticas de cotas, mas da própria juventude negra que em sua potência que busca permanecer e resistir no espaço universitário. Entretanto, a contradição aparece quando observamos que brancos compõem 49,7% do total nas Instituições. A população brasileira em geral é composta por 55,8% de pessoas negras (pretas e pardas), o que significa que ainda não somos maioria de fato nos espaços das universidades.

Por isso, se torna fundamental discutir a ampliação das políticas de ações afirmativas, pois é necessário reavaliar se toda uma população realmente é alcançada, de que forma se pode garantir a permanência nos espaços como as universidades, e de que maneira se desenvolve a trajetória desses estudantes nesses espaços, por exemplo.

Sempre partindo da compreensão de que direitos não devem ser reduzidos, e sim ampliados, acreditamos que tão importante quanto as políticas de acesso à universidade são as de permanência nela, e que devem ser discutidas com esses estudantes negros para que possam ser construídas condições e políticas. De qualquer maneira, é uma das estratégias mais potentes de sobrevivência por meio das práticas de Coletivos Negros compostos por juventudes negras e periféricas. Aqui entendemos juventude como grupo diverso, composto por sujeitos com valores, comportamentos, visões de mundo, interesses e necessidades singulares. Ser jovem é estar imerso em uma sociedade com processos transitórios, a partir de novas conjunturas familiares, políticas e fenômenos sociais estabelecidos. Portanto, estar em meio a conceitos e formas amplas e diversas de leitura de mundo.

Essas juventudes, e tratando aqui especificamente das que compõem os coletivos negros: jovens negros, periféricos e/ou pobres, LGBTQI+, neste caso,

que acabam de ingressar no ensino superior, e em meio a todo esse processo buscam uma estratégia de sobrevivência no espaço da universidade, soma grito, no coro, dos mais diversos setores da sociedade, tensionando o contexto ao qual se encontram rememorando a história de seus e suas mais velhas e velhos que vieram antes abrindo os caminhos para que seguíssemos lutando para ampliar os horizontes, produzindo perspectivas com este aprendizado conjunto. Afinal de contas, o futuro é ancestral.

Por isso, o atual levante de novos Coletivos e Coletivas Negras em diversos espaços e com diversas perspectivas de atuação é cada vez mais pulsante. Desde coletivos de produção cultural como a BATEKOO³, que é direcionado para o público negro LGBTQI+ periférico e desde 2014 vem ressignificando a ideia de Tombamento⁴ através da diversidade da estética negra como política se tornando muito mais que um evento, mas sim um manifesto político para além das pistas de dança. Tal qual as coletivas de mulheres negras e empreendedoras que sustentam a base do Black Money, que é um movimento que acredita na circulação de capital entre empreendedores e empreendedoras negros e negras, proporcionando autonomia, autoestima, aperfeiçoamento profissional e possibilitando oportunidades de renda e trabalho com e para pessoas negras, usando frequentemente a frase “movimentar o dinheiro entre a comunidade negra” como marca da prática no Brasil. Coletivos e grupos que atuam num outro contexto, mas na mesma perspectiva estratégica de sobrevivência. Do mesmo modo que num contexto sem moedas, diversos povos africanos movimentavam suas economias locais entre si. Assim como nos períodos escravista e pós-abolição, nossas ancestrais sobreviveram por meio da troca de objetos materiais, atividades e práticas locais. O conhecido escambo que continua surgindo como prática nossa e de memória ancestral, que além de ser subsistência também movimenta a economia entre os nossos, produzindo conhecimentos e adaptando as práticas, mas numa mesma lógica.

É aí que se encaixa a experiência do Coletivo Lanceiras e Lanceiros Negrxs e do coletivo de *hip-hop* Kilombo Crew. Ambos se constituíram no período de

³ Coletivo que inicia produzindo festas em 2014 em Salvador, e atualmente é lido como um movimento em diversas regiões do Brasil.

⁴ Palavra muito utilizada para dizer quantos corpos negros foram mortos nas favelas por policiais que é ressignificada com a ideia de afronta a partir da estética.

graduação, na cidade de Chapecó, a partir dos movimentos de ocupação da Universidade Federal da Fronteira Sul, no oeste de Santa Catarina.

Durante o ano de 2016 – principalmente no segundo semestre – muitos estudantes se mobilizaram contra medidas autoritárias e repressivas tomadas pelo Ministério da Educação do (des)governo Temer. Dentre elas, os cortes na educação e a PEC 55 (na primeira instância de tramitação PEC 241), que previa o congelamento dos gastos públicos por 20 anos. Como forma de reivindicação coletiva, estudantes universitários ocuparam as universidades federais para repensar esses espaços e a sua existência dentro deles. Xs Lanceiros Negrxs surgiram inicialmente da necessidade de se aquilombar naquele lugar.

Só sou porque somos

Podemos observar que as estratégias de sobrevivência surgem na urgência e se tornam fórmula de conhecimentos como tecido que se entrelaça mesmo em distâncias territoriais e com diferenças regionais. Essa ciência é construída por meio das visões de mundo. É antiga, e repassada frequentemente por gerações, sendo adaptada ao contexto de aplicação e ação prática no local. Por isso, se tornam letramentos, ou seja, práticas de conhecimento, ciência e comunicação que surgem a partir das próprias vivências dos sujeitos que as trazem antes de terem contato com espaços de conhecimento legitimados. Ao mesmo tempo em que criam outros espaços possíveis para colocar seus saberes em prática em seu contexto. Segundo Ana Lúcia Silva Souza:

Tais práticas de letramentos estão voltadas para a concretude da vida dos ativistas, relacionando-se às quação e questões culturais e políticas e visando, de alguma maneira, ampliar suas possibilidades de inserção em um lugar de crítica, constestação e de subversão, no qual, como sujeitos de direitos e produtores de conhecimentos, possam forjar espaços e atuar dentro e fora da comunidade em que vivem. Inserir-se nesses lugares provoca a inscrição em uma complexa rede de relações sociais, na qual, por meio de discursos, negociam-se a ocupação e a sustentação de formas de participação social compromissadas com as transformadas das relações sociais e raciais. (2011, p.17)

Isso quer dizer que é na prática, na própria vida, seja na estética ou na bagagem que carregamos que encontramos a força, a sagacidade para construir nossas metodologias de se pensar enquanto coletivo e nossa atuação a partir disso. Chegamos nos espaços educacionais, e aqui pensando mais amplamente, sejam eles acadêmicos ou escolares, com toda essa visão de mundo que por vezes é deslegitimada e menosprezada. Há então um processo de negociação desde a linguagem na comunicação oral até os hábitos culturais. Por negociação, não negamos nada do que é nosso, mas utilizamos como ferramenta para o processo reeducativo e de transcendência às violências desse lugares em que estivermos.

Foi negociando na Ocupação que Lanceiras e Lanceiros se coletivizaram e se construíram enquanto coletivo. Na Universidade Federal da Fronteira Sul, os cinco campi se organizaram enquanto movimento denominado como OCU-PA UFFS – sendo dividido nos respectivos campi com nomes das cidades: Cerro Largo (PR); Laranjeiras do Sul (PR); Chapecó (SC), onde também fica a Reitoria; Erechim (RS); e Passo Fundo (RS). Localizada na mesorregião⁵ da Grande Fronteira do Mercosul, a UFFS existe desde 2009 e é conhecida na região como a Universidade dos Movimentos Sociais pela luta desses Movimentos para conquistar a construção da universidade na região. Ela é uma Universidade ocupada por mais de 90% de alunos oriundos de escolas públicas, agricultores, lideranças e assentados do Movimento dos Sem Terra (MST), mulheres do Movimento de Mulheres Campesinas (MMC), da juventude do Partido dos Trabalhadores (PT) e da União Nacional dos Estudantes (UNE). Contudo, uma parcela da sociedade local composta por autoridades e políticos conservadores a enxerga como uma universidade intrusa e pobre criando uma atmosfera de intolerância à Instituição e aos estudantes da mesma.

Para entender o contexto de surgimento do coletivo, é importante contextualizar e destacar que o conservadorismo é intenso nessa mesorregião, pois ela é entrecruzada por conflitos de ordem socioeconômica, cultural e política. A presença da população indígena, sobretudo os povos guarani, kaingang e xokleng sofre cotidianamente com a incompreensão de sua cultura; há também a identidade do caboclo como tentativa insistente de embranquecimento da população negra ali presente; e ainda, com a chegada

⁵ Espaço territorial com características singulares, sejam elas físicas, econômico-sociais, políticas, mas em nível não tão amplo quanto o das macrorregiões.

dos imigrantes haitianos e senegaleses para mão de obra nas agroindústrias, se desvela o pensamento colonial dos moradores da região, filhos e netos de alemães, e produtores rurais que se fazem mandatários majoritários da economia e política local, que passa a registrar casos emblemáticos na evidência do racismo construído de forma sistêmica e velado nas relações. Podemos citar casos contínuos desse racismo estruturante que continua se reproduzindo e se intensificando cada vez que algum grupo da cidade se demonstra contrário ao pensamento colonial vigente.

No cenário da universidade, os relatos de racismo se intensificaram ainda mais com a implementação de concorrência à vagas pelo Sistema de Seleção Unificado (SiSu), que trouxe estudantes oriundos de diversas regiões do Brasil para a instituição e, por consequência, para a cidade, bem como o Programa de Acesso à Educação Superior da UFFS para Estudantes Haitianos (PROHAITI).

Para se ter uma ideia dos atos violentos e discriminatórios, há casos como o de um estudante haitiano da Universidade Federal da Fronteira Sul que teve uma banana colocada em sua mochila no Restaurante Universitário (ocorrido no final do ano de 2015) e também o assassinato de uma criança indígena enquanto dormia sob alegação de motivo “religioso” no início do ano seguinte. Junto disso, se tornaram cada vez mais frequentes as tentativas de fraudes nas reservas de vagas para candidatos autodeclarados como pretos, pardos ou indígenas após a abertura do curso de Medicina na Universidade.

Tudo isso dificulta o autorreconhecimento da juventude negra, indígena, pobre e periférica da região. Sobre isso, Kabenghele Munanga nos diz que:

Poder-se-a dizer, em última instância, que a identidade de um grupo funciona como uma ideologia na medida em que permite seus membros se definir em contraposição aos membros de outros grupos para reforçar que a solidariedade existe entre eles, visando a conservação do grupo como entidade distinta. Mas pode também haver manipulação da consciência dominante quando considera a busca da identidade como um desejo separatista. Essa manipulação pode tomar a direção de uma folclorização pigmentada despojada de reivindicação política (2009, p. 3).

Por mais que o Movimento Estudantil fosse um grupo unido, havia um contraste de necessidades e prioridades levantadas durante as ocupações e os estudantes negros começam a perceber que suas prioridades e necessidades



Figura 1: Foto da Ocupa UFFS – Chapecó, 2016 – Imagem retirada da Página do Facebook: @OCUPA – UFFS Chapecó.

eram diferentes de outros grupos ali presentes. Nesse momento, os grupos começam a apresentar contradições próprias.

A ocupação se organizava em assembleias, onde todas as decisões eram tomadas coletivamente, desde a organização das Comissões responsáveis por coordenação, alimentação, limpeza, comunicação, até as decisões políticas que envolviam a agenda da ocupação e o próprio trabalho que vinha sendo realizado com as instituições e movimentos apoiadores da ação. De qualquer forma, era notável que havia uma espécie de silenciamento e deslegitimação de algumas falas durante as discussões para decisão, além – é claro – de uma disputa de narrativas, entre prioridades dos membros do movimento, a velha história: questões de classe, gênero e raça.

Foi então que em uma das atividades realizadas durante a Semana Acadêmica de Ciências Sociais diversas conferências e rodas de conversa foram feitas, como as discussões étnico-raciais organizadas pelo Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas (NEABI – UFFS). Numa experimentação realizada por Roberta Lira, convidada da Universidade Federal de Santa Catarina,

provocou inquietações causadas pelas violências infligidas aos estudantes negros que estavam no movimento de ocupação. Os relatos que surgiram a partir disso contavam sobre as próprias trajetórias antes e durante a Universidade, na cidade de Chapecó e ainda no próprio movimento de ocupação.

A partir dali, surgem diálogos potentes que levam estudantes negres a se aquilombarem, ou seja, se acolher, autoprotoger e cooperar mutuamente para além da ocupação e da Universidade pensando ações de enfrentamento e combate ao racismo como população negra que mora em Chapecó, tal qual na própria permanência de estudantes negros naquele espaço.

Assim nasce o coletivo denominado Lanceiras e Lanceiros Negrxs. O nome foi escolhido para homenagear os guerreiros invisibilizados da Batalha de Porongos⁶. Durante a Revolução Farroupilha, homens negros escravizados foram colocados nas linhas de frente das batalhas com a promessa de libertação e terras. Percebendo a potência dos escravos, os comandantes brancos vitoriosos, temeram a insurgência de seus subordinados, por isso os traíram, planejando e executando um ataque letal enquanto os guerreiros que dormiam foram desarmados e atacados. Até hoje ocupações e movimentos da região sul do Brasil levam o nome Lanceiros Negros para ressignificar a história por trás do 20 de setembro, quando é celebrado o dia da Revolução Farroupilha na região.

em primeiro lugar, a enorme contribuição dos Lanceiros Negros – e dos negros em geral à luta farroupilha, mas que também se expressou mais variadas atividades produtivas e administrativas [...] Por outra parte, os fatos históricos nos indicam quão distante da realidade está a historiografia tradicional – laudatória dos “centauros (brancos) dos pampas” – que, ao mesmo tempo em que “esquece” a decisiva participação dos negros na luta farroupilha, idealiza o espírito “libertário” e “emancipador” dos grandes fazendeiros que hegemonizaram a luta pela Federação e pela República na então Província de São Pedro, ignorando suas contradições frente à questão servil e negando episódios como a traição de Porongos (CARRION, 2005, p.29).

Por mais que a história dos negros do Sul do Brasil seja constantemente invisibilizada, os Movimentos Negros retomam a história para enegrece-la por

⁶ A Batalha de Porongos foi a suposta “última” batalha dos Lanceiros. A Batalha em que foram colocados em uma enrascada e traídos por seus comandantes.

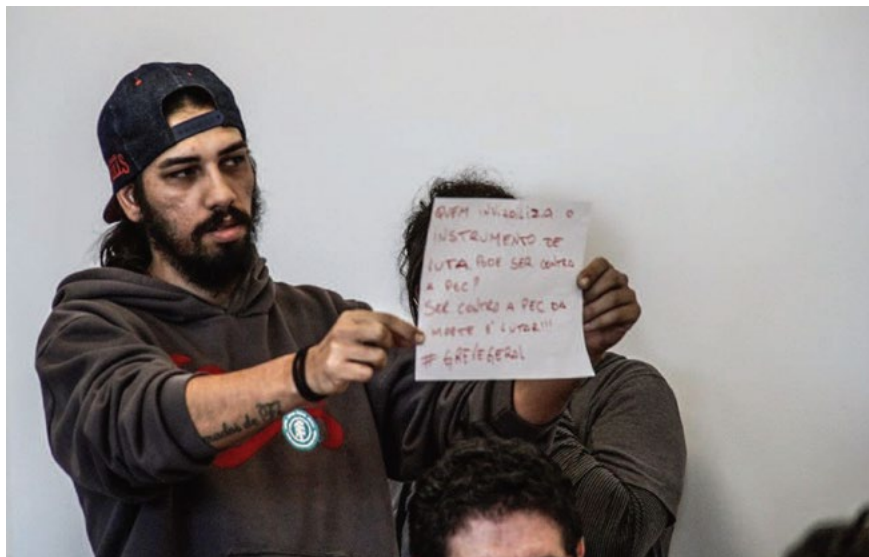


Figura 2: Reunião do Conselho Universitário ocupado por estudantes.

meio de lutas como as dos Lanceiros. Temos um exemplo dessa retomada na música Manifesto de Porongos do grupo de *rap* gaúcho Ratuagi⁷ que era utilizada nas místicas em atuações do coletivo Lanceiras e Lanceiros Negrxs.

Mesmo antes deste coletivo se declarar enquanto tal, é realizada uma atividade chamada CineAfro dentro da ocupação com a exibição e debate do filme *Sarafina: o Som da Liberdade!* A partir daí, realizam reuniões dentro da ocupação para pensar e planejar ações que pudessem transformar o espaço no que tangia as discussões raciais. Um momento que marca muito essa urgência das discussões e mudança de postura dos ocupantes é uma atividade chamada “Jogo dos Privilégios” na qual são ditas frases



Figura 3: Identidade visual do Coletivo Lanceiras e Lanceiros Negrxs

⁷ O clipe da música traz muito dessa tomada e ressignificação através do simbolismo em torno da história da Revolução Farroupilha e dos Lanceiros. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=YkHY4A14Gg8>>. Acesso em: 22 out. 2020.



Figura 4: Começo do Jogo dos Privilégios.

e quem se contempla, já realizou ou possui o que é dito caminha um passo a frente, enquanto outros continuam atrás. O contraste visual deflagra a maioria dos e das estudantes negros e negras nas últimas fileiras ao final da dinâmica, causando desconforto no movimento de ocupação e apoiadores ali presentes.

Outro momento são as intervenções nas assembleias, com místicas que visavam demonstrar o silenciamento sentido durante todo o processo, que culminaram no desejo da realização do Negrau, Sarau em alusão ao Novembro Negro, ainda no período de ocupação. Um dos critérios do Sarau foi recitar poesias, textos, músicas autorais (ou não) que abordassem negros em autoria e/ou conteúdo.

Além disso, durante a ocupação, a Câmara de Graduação e Assuntos Estudantis (CGAE) do Conselho Universitário (CONSUNI) discutiu modificações no edital dos auxílios estudantis da Universidade. A ocupação e principalmente os membros do Coletivo se fizeram presentes em todas as reuniões, levantando os questionamentos em relação à precarização dos programas e o quanto as medidas afetariam os/as estudantes naquele contexto.

Quando acaba a ocupação, o grupo que se torna oficialmente o Coletivo Lanceiras e Lanceiros Negrxs passa a se reunir para planejar ações que contemplem as demandas da população negra na cidade. Uma das estratégias foi firmar



Figura 5: Construção da experimentação de Grafite na Escola Olga Travi – Guatambú – SC.

parceria com as Instituições locais interessadas na discussão. O primeiro passo foi se afirmar enquanto Coletivo, criando identidade visual, redes sociais, Carta de Princípios e planejamento de atividades. A identidade visual do Coletivo foi de autoria própria e visava representar todo o histórico já mencionado.

A primeira atividade realizada de maneira autônoma foi um cine debate que depois se torna o CineAfro em uma república estudantil com a exibição do documentário *13ª Emenda*, que retrata a realidade do encarceramento em massa nos Estados Unidos como um reflexo do racismo estrutural. Participaram estudantes universitários e secundaristas.

Em seguida, foram firmadas parcerias com o NEABI⁸ – UFFS. Chapecó e Centro de Referência em Direitos Humanos e Igualdade Racial – CRDHIR Marcelino Chiarello. Com o NEABI, foram realizadas edições do CineAfro que contaram com a exibição de diversos filmes que traziam a temática racial para o

⁸ Núcleo de Estudos afro-brasileiros e Indígenas da Universidade Federal da Fronteira Sul, que surge atendendo uma demanda de vários professores que desde 2011 trabalham com as temáticas afro-brasileiras e indígenas.



Figura 6: Resultado da experimentação de Grafite na Escola Olga Travi – Guatambú – SC.

centro da discussão, foram exibidos os filmes *13ª Emenda*, *Django Livre*, *12 Anos de Escravidão*, *Estrelas Além do Tempo*, *Mundo Deserto de Almas Negras*, dentre outros. As exibições foram feitas nos finais de semana no auditório da Reitoria da UFFS com divulgação prévia. Para além da Universidade, o coletivo também realizou uma exibição de dois minidocumentários sobre o 25 de Julho – Dia Internacional da Mulher Negra Latino Americana e Caribenha. O primeiro foi autoral, produzido pelo próprio coletivo, falando das experiências de suas artistas; o segundo foi o 25 de julho, filme que aborda o feminismo negro contado em primeira pessoa e produzido pela Morro Produções⁹.

⁹ Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=J6ev2V-Ee3U>>. Acesso em: 22 out. 2020.

Na parceria com o Centro de Referência em Direitos Humanos e Igualdade Racial – Marcelino Chiarello, o Coletivo fez um planejamento de atividades a serem realizadas em escolas na região que pudessem acolher projetos, para isso foi feito um mapeamento de possíveis escolas com parceiros, tais como estudantes do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência (PIBID) estagiários, professores e comunidade.

Por meio desses contatos, foram realizadas rodas de conversa sobre Direitos Humanos e Igualdade Racial, experimentações poéticas, de grafite e cultura *hip-hop*, pois na execução de todas as atividades as aberturas, místicas e conhecimentos transmitidos por meio da oralidade sempre traziam ferramentas do *hip-hop*, fossem elas poesias, letras de *rap* ou apresentações criadas e elaboradas pelo Coletivo. Era de conhecimento de todos os membros que já tinham produções há algum tempo e que poderiam atuar também com os fundamentos dessa cultura, foi então que o grupo também se denominou como Kilombo Crew.

Algumas das produções:

Você quer falar de racismo reverso?

Pois então,

Reverte os mais 300 anos de escravidão,

Reverte os navios negreiros, abarrotados e precarizados,

O lindo mar que hoje você aprecia,

Tem corpo de pretos que foram jogados,

Reverte a exploração,

discriminação e a criminalização

Do meu povo,

Reverte as angústias, magoas,

As cicatrizes e marcas,

Que trazemos em nossos corpos,

Reverte a polícia entrando na favela,

Que atira primeiro e pergunta depois,

Mas que a sociedade defende e tem como guerreiro,

Afinal, era pobre e preto, não vai fazer diferença não,

É só mais um na estatística,

*Que agora está a 7 palmos do chão
 Você quer falar de racismo reverso?
 (...)
 Você quer falar de racismo reverso?
 Pois então,
 Vem e reverte a nossa situação*

A letra de Aline Ravanelli Simões, também conhecida como MC Kendra – paulista, bissexual, membra do coletivo Lanceiras Negras, estudante do curso de licenciatura em Ciências Sociais da Universidade Federal da Fronteira Sul –, traz uma crítica a conflitos causados pela alegação do racismo reverso. Aline apresentou como resposta crítica de estudantes negros a pessoas brancas que não entendem os sofrimentos causados por questões históricas e alegam que as cobranças por reparação histórica são racismo reverso.

Maloka Sul 1

*Filho, vai estudar, você é feio, preto e pobre
 Desde a infância pra não dizer que era negro me chamavam de queimado de sol
 Mas embaixo do sol eu procurava emprego e jogava futebol
 Diziam que o problema de ser negro tinha uma solução
 Sairia com um bom banho, mas não deram um banho com água e sabão
 Me deram banho com racismo, preconceito, sequelas da escravidão
 Mas neguinho não pode parar
 Olha onde estou e onde eles estão
 Mas lutar pelo meu povo preto eu faço questão
 Faço questão por que ousou honrar
 Ouso honrar aquelas e aqueles que foram e são rainhas e reis
 Não o senhor da casa grande
 Você sabe o que ele fez? Já ouviu falar disso?
 Eu não ouvi nem na escola, na tv, nos jornais, nem no rádio, nem nos livros
 Guerreiras e guerreiros PRETES
 Dandara, Zumbi, Anastácia, Sabotage, Marielle, Jesus Cristo
 Lembra, que eu não posso parar
 Então continuo seguindo*

*Sorrindo, rimo, rimo mesmo, também rimo do veneno
Nóis rima, e o que nóis rima não é só o que nóis pensa
É o que sentimos, na pele, na vida
(...)*

Essa letra é de Júlio Henrique Rosa de Moraes, o MC Sujulio, que é estudante de Ciências Sociais da mesma Universidade. Paulista, homem negro, traz em sua poesia como estratégia de sobrevivência se constituindo por meio do contato com a cultura *hip-hop*. Parece uma linha do tempo que começa na dificuldade de autorreconhecimento, na tentativa de embranquecimento e posteriormente na tomada de si e da identidade como estratégia de sobrevivência e reexistência no lutar por si e pelos seus.

São 5 elementos, mas não é formação de quadrilha, é *hip-hop*, minha família

É importante destacar que a linguagem e as imagens construídas por ela também se tornam elemento de reprodução de opressões ou ruptura das mesmas, principalmente quando se trata da construção de um discurso identitário numa sociedade que omite que a racialização está em todas as esferas da mesma. As linguagens utilizadas nas experimentações de *hip-hop* feitas pelo coletivo foram com as mais diversas: orais, escritas, visuais e artísticas. Essas linguagens foram expressas sempre na perspectiva da legitimação da própria vivência dos participantes e dos espaços que interagem, fossem eles: rua, escola, trabalho, espaços religiosos e mídias. O coletivo atuava trazendo a linguagem do *hip-hop* como ferramenta de abordagem, conteúdo e trabalho.

As ações tinham convite prévio para a comunidade fosse escolar, comunitária ou universitária. Algumas necessitavam de negociação com os espaços, pois só a presença do coletivo em diversas situações já causava notável incômodo e desconforto por gestores ou membros dos espaços. De qualquer maneira, todos os retornos foram positivos, de maneira que participantes e facilitadores continuaram interagindo e recebendo outros jovens negres da cidade na intenção de acolher, aquilombar e fazer se sentir pertencente em espaços que antes causavam sensação de constrangimento e hostilidade a pessoas negras.

Por isso, consideramos que, antes de tudo, os coletivos são um espaço seguro de autoproteção para estudantes negras e negros. Em segundo lugar, esse espiral de segurança não se isola, tensiona o espaço em que está e assim vai se expandindo e produzindo conhecimento por meio de suas próprias práticas.

As experiências descritas acima também podem refletir de que maneira estudantes negres estão ocupando as Universidades, o Ensino Superior, de que maneira estão presentes e o que fazem para continuar nesse espaço interagindo com a sociedade sem precisar abrir mão de seus conhecimentos para isso, mas sim torná-los legítimos. O que mencionamos repetidas vezes no texto como estratégias de sobrevivência pode ser inteligentemente substituído por “reexistência”. Os coletivos negros têm se tornado quilombos intelectuais, epistêmicos, lugar de acolhimento e afeto para estudantes negros de diversos grupos e regiões do Brasil. Além disso, também são o espaço de conflito que desvelam as contradições políticas, institucionais e sociais dentro do espaço acadêmico.

Também podemos refletir o quanto se torna necessária a exigência do cumprimento da Lei 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”, porque a escola também é um espaço de disputa de discurso e positivação crucial para a transcendência de cenários de racismo. Da mesma forma que potencializar a capacidade interdisciplinar com a mesma temática, em todos os cursos de graduação universitários poderia fazer com que professores e professoras tenham opções discursivas entre uma formação colonizada ou decolonizada.

Concluimos que durante a atuação com oficinas sobre combate ao racismo e *hip-hop* nas escolas para fazer isso é sempre preciso refletir sobre novas e outras práticas para a promoção de uma educação decolonizada e contra-hegemônica. Essa é uma prática urgente, pois discursos conservadores de ódio, xenofobia entrecruzados ao racismo e etnia vêm ganhando força e popularidade nos últimos tempos, então é essencial ocupar espaços para ressignificar alguns símbolos de imaginário social, com informações e outros tipos de intervenção artística e discussões políticas.

Também constatamos que é urgente multiplicar, por meio da produção, nosso conhecimento como formas objetivas e concretas de combate e dimi-

nuição das desigualdades para transcendência desse cenário. Como dito ao longo do texto, quando falamos de Movimento Negro precisamos lembrar que a resistência coletiva não é uma prática que nasce atualmente e nem é isolada. Fazemos isso desde muito antes e continuamos fazendo esse movimento de resistir se aquilombando e aquilombar resistindo¹⁰ como prática potente de nossa caminhada. Com o passar do tempo, as formas, métodos, desenhos e contornos se dão em diferentes contextos. São diversos, porém surpreendentemente parecidos. Então, continuaremos caminhando e avançando.

Nesse sentido, os coletivos negros nas universidades trazem práticas e estratégias para permanecer nas Instituições de Ensino Superior (IES), reexistindo e produzindo conhecimento a partir de suas práticas. Os coletivos negros são múltiplos e diversos, existem centenas construindo parcerias com instituições como o NEABI ou não. De qualquer maneira, são essenciais para fortalecimento das identidades, permanência e resistência, seja na universidade ou em qualquer outro lugar na sociedade.

Referências

- SOUZA, Ana Lúcia Silva. *Letramentos de Reexistência: poesia, grafite, música, dança: hip-hop*. São Paulo: Parábola Editorial, 2011.
- GOMES, Nilma Lino. *O Movimento Negro Educador: Saberes construídos nas lutas por emancipação*. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.
- CARRION, Raul. *Os Lanceiros Negros na Revolução Farrroupilha*. 2 ed. Porto Alegre: Gabinete do Vereador Raul Carrion, 2005
- MUNANGA, Kabengele. *Negritude usos e sentidos*. 3ª edição ampliada e revista pelo autor. Belo Horizonte: Autêntica, 2009. Disponível em: <https://www.dropbox.com/s/0zegrj5jbqa9iku/MUNANGA_Negritude%20Usos%20Sentidos.pdf?dl=0>. Acesso em: 15 out. 2019.
- MOREIRA, Mariana. Irmandade de luta – A ação dos coletivos negros nas universidades. In: *Afreaka*, 2019. Disponível em: <<http://www.afreaka.com.br/notas/irmandade-de-luta-acao-dos-coletivos--negros-nas-universidades/>>. Acesso em: 30 out. 2019.
- PINHO, Osmundo. Black power. In: *Enciclopédia Latino-americana*. Boitempo. Disponível em: <<http://latinoamericana.wiki.br/verbetes/b/black-power>>. Acesso em: 27 nov. 2019.
- OLIVEIRA, Dennis. *Redes e coletivos ganham força na luta contra o racismo*. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/redes-e-coletivos-ganham-forca-na-luta-contra-o-racismo/>>. Acesso em: 27 nov. 2019

¹⁰ Entendemos aquilombar como potente ato de proteção, acolhimento de(s)colonial e afeto.

- JARDIM, Renata. Conceito de juventude – O que é ser jovem hoje? In: *EMDiálogo*. Set. 2014. Disponível em: <<http://www.emdialogo.uff.br/content/conceito-de-juventude-o-que-e-ser-jovem-hoje>>. Acesso em: 27 nov. 2019.
- NABOR Jr. A arte negra contemporânea na era do pós Hip-hop. In: *Omenelick 2o. ato*. Mar. 2013. Disponível em: <<http://www.omenelick2ato.com/artes-plasticas/a-arte-negra-contemporanea-na-era-do-pos-hip-hop>>. Acesso: 24 out. 2020. O rap ainda é a CNN negra? Alma preta. <https://www.almapreta.com/editorias/o-quilombo/rap-ainda-cnn-negra>
- G1 SC. Suspeito de matar menino indígena diz à polícia que matou por religião. Jan. 2016. Disponível em: <<http://g1.globo.com/sc/santa-catarina/noticia/2016/01/suspeito-de-matar-menino-indigena-diz-policia-que-matou-por-religiao.html>>. Acesso: 24 out. 2020.
- ESTADO de S. PAULO, O. Pela 1a. vez, negros são maioria nas universidades públicas, diz IBGE. Disponível em: <não consegui acessar o link>. Acesso:

Reexistência sapatona: Uma experiência de ativismo negra, lésbica e periférica em Salvador

Bruna Bastos

Do eu ao coletivo – A'cor'dar para quem se é

Quando um corpo negro entende a lesbianidade, muitas vezes ainda não entendeu o que significa ser um corpo negro. Para iniciar essa narrativa é necessário partir do eu, um corpo negro e sapatão, onde essa experiência começa.

Sou Bruna Bastos Santos, nasci em Salvador no dia 05 de dezembro de 1989, filha de Ana Cristina França Bastos e Bonifácio Guimarães dos Santos. Atualmente tenho 30 anos e resido no mesmo bairro de minha origem, Fazenda Grande do Retiro, região pertencente ao antigo Quilombo do Cabula. Sou graduanda no Bacharelado Interdisciplinar em Humanidades na Universidade Federal da Bahia (UFBA), iniciei a trajetória de militância e ativismo a partir da perda da casa que morava com minha família quando a encosta da Rua Candinho Fernandes deslizou, nos deixando desabrigados. Esse acontecimento mudou toda a rota da minha vida, ceifou oportunidades, criou barreiras em relação à formação e ao crescimento por um período significativo e fez compreender meu lugar no mundo de forma mais material e violenta. Eu sou mulher, negra, lésbica e precisava matar um leão por dia para sobreviver.

Conhecida como Bastos, me afirmo sapatona preta, demarcando o entroncamento de opressões de raça e sexualidade que me tocam. A cor dá o tom do local social experienciado, o racismo. A desigualdade racial existente na sociedade é

uma comprovação de que o racismo age estruturalmente na nossa sociedade. As periferias são formadas, ainda hoje, majoritariamente por pretos e pardos.

Sabendo da invisibilidade social delegada às lésbicas e mulheres bissexuais pretas dentro dessa sociedade que se forja a partir do racismo, da misoginia, do sexismo, do patriarcalismo e do machismo, somos alvos direto para todo tipo de violência. Reconhecendo nosso processo sócio-histórico de construção da sociedade brasileira, sabemos que a população negra está colocada à margem. É marginalizada e carrega em seus corpos todo tipo de estereótipos negativos que o racismo impôs. Já imersas nessa realidade, as lésbicas e mulheres bissexuais pretas ainda sofrem pela lesbofobia, o que ocasiona uma completa invisibilidade pela negação de não se constituir enquanto o padrão social esperado pela não pactuação com a heterossexualidade como se fosse a única possibilidade de relacionamento afetivo-amoroso a ser estabelecida. Isto tudo nos traz a negação enquanto sujeitas de direito e, dessa maneira, estarmos juntas construindo nossas narrativas torna-se importante para a transformação da realidade vivenciada e o fortalecimento das nossas para podermos continuar a caminhada diária.

Muito se avançou com o papel do movimento negro organizado. Partindo do campo de pensar o movimento negro como ator político que ressignifica e politiza a raça, tratando-a como uma potência de emancipação e, que ao trazer o debate à cena pública, alcançou local de existência afirmativa no Brasil, podemos compreender a importância da atuação do movimento negro aqui referido como Gomes contextualiza:

Entende-se como Movimento Negro as mais diversas formas de organização e articulação das negras e dos negros politicamente posicionados na luta contra o racismo e que visam à superação desse perverso fenômeno na sociedade. Participam dessa definição os grupos políticos, acadêmicos, culturais, religiosos e artísticos com o objetivo explícito de superação do racismo e da discriminação racial, de valorização e afirmação da história e da cultura negras no Brasil, de rompimento das barreiras racistas impostas aos negros e às negras na ocupação dos diferentes espaços e lugares na sociedade (GOMES, ANO, p. XX).

Para além das tentativas de invisibilização do movimento negro como agente ativo nos processos de transformação social, este apresenta histórica-

mente um projeto educativo gerado pelas lutas e que constitui novos atores políticos com novas perspectivas, contribuindo para que a sociedade em geral agregue esses conhecimentos enriquecendo seu conjunto.

Há de se entender que o Movimento Negro apresenta-se, assim, como elemento propulsor de mudanças que envolvem desde o exercício da cidadania a construção de uma nova cultura política, ultrapassando os mecanismos comuns de participação popular, superando a ideia inicial de ser um movimento de resistência ou movimento marginal apenas.

É possível afirmar que o movimento negro é responsável direto por essas construções de ativismos dissidentes, pois há uma ampliação de construção crítica a partir das provocações e atuação deste.

Não obstante, quando pensamos essa trajetória de lutas e transformações buscando a voz e o lugar da mulher negra no ativismo, nos deparamos com racismo e sexismo que ainda tentam abafar diversas narrativas. Adentrando o feminismo, este sendo branco, o questionamento é o mesmo, o porquê mesmo sendo as mulheres negras pioneiras do feminismo e sempre presentes e produtoras de conhecimento, ainda assim, tiveram suas vozes invisibilizadas por tanto tempo no processo histórico do feminismo e demoraram tanto para serem escutadas.

Emerge a importância de visibilizar e colocar as mulheres negras no local de sujeito ativo, que sempre foi capaz de analisar e elaborar as reexistências. Mulheres negras falando em primeira pessoa (RIBEIRO, 2017).

Da mesma forma que pensamos as especificidades de mulheres negras em relação aos homens negros no movimento negro, e em relação às mulheres brancas no feminismo hegemônico, devemos analisar as especificidades existentes entre lésbicas e mulheres heterossexuais. A opressão sofrida por lésbicas e mulheres bissexuais, a lesbofobia se caracteriza por ódio, repulsa e discriminação contra a existência lésbica

O ódio às lésbicas existe como parte integrante do patriarcado uma vez que elas são consideradas mulheres que não se submetem às normas heterossexuais que recorrentemente possibilitam a dominação masculina sobre as mulheres heterossexuais. A constatação de que as lésbicas não estão sujeitas a certos poderes exclusivos dos homens e que permeiam a relação deles com a maior parte das mulheres

também pode ser motivadora de lesbocídios. Nestes casos, lésbicas são vistas como indomáveis e, portanto, perigosas. (PERES, SOARES & DIAS, 2018, p. 21)

Se não nomeamos as realidades elas sequer serão pensadas, pois não precisamos analisar o que segue invisível, e essa insistência em falar de mulheres como universais não marcando as diferenças existentes, faz com que somente parte dessas mulheres sejam vistas.

Devemos atentar para as heterogeneidades que circundam a categoria mulher negra, gerando um entroncamento de opressões. Aqui me direciono às lésbicas negras enquanto sapatonas, pensando em abarcar este entroncamento das opressões de raça, gênero, classe e sexualidade no sentido de novos letramentos de reexistência, reapropriando o termo usado nas comunidades negras e periféricas para significar lésbicas negras.

A lesbianidade é uma categoria que repensa toda a organização social e apropriação das mulheres, sendo uma postura política e não uma mera orientação sexual. O lesbofeminismo nos assessoria nessa concordia, aqui definido como o movimento feminista político teorizado por lésbicas que oferece o espaço necessário para criar valores feministas lésbicos e a expressão do seu amor pelas mulheres sem perder o foco da análise do racismo, a heterossexualidade obrigatória e o classismo, regimes que se reforçam entre si para construir uma matriz de opressão. Portanto, não podem ser analisados separadamente, porque em nossas realidades eles se manifestam juntos, coexistem.

As especificidades das sapatonas negras não são entendidas como demandas da comunidade, porém sapatonas estão em sua maioria lidando com as convergências políticas do movimento, muitas vezes sob o jugo da invisibilização de uma parte de quem são para a garantia da legitimidade da fala sem estereotipização.

É possível afirmar que as sapatonas organizadas têm lutado diariamente para assegurar que suas demandas políticas não sejam usurpadas e deturpadas pelas estruturas patriarcais, racistas e colonialistas que organizam nossa sociedade. Mas onde estão essas construções políticas em torno da lesbianidade na ideia de superação dessa característica como marcador apenas afetivo-sexual?

Busca e construção: transformando o silêncio em linguagem e ação

Dentro da carência existente e dessa busca sobre referências e caminhos já traçados para nos direcionarmos, conhecemos Audre Lorde em sua teoria e existência pessoal.

Muitas vezes penso que preciso dizer as coisas que me parecem mais importantes, verbalizá-las, compartilhá-las, mesmo correndo o risco de que sejam rejeitadas ou mal-entendidas. Mais além do que qualquer outro efeito, o fato de dizê-las me faz bem. Eu estou aqui como poeta negra lésbica e sobre o significado de tudo isso repousa o fato de ainda estar viva, coisa que poderia não ter sido (2019, p. 44).

Numa vivência pessoal e coletiva, pude elaborar a minha sexualidade, e de todas as sapatonas, não apenas como uma característica afetivo-sexual, mas como ponto de partida da construção de um novo mundo diferente dessa configuração atual patriarcal, branca, hétero e machista.

Eu sou lésbica, negra, periférica e nordestina, esses marcadores me instigam na luta e no ativismo, mas a depender do ponto de vista e de quem vê, podem ser tidos como grandes potências de incidência ou grandes barreiras de movimentação. Sabemos que o oprimido é aquele que não pode ser escutado, não aquele que não fala! A invisibilidade das pautas e o desconhecimento generalizado das demandas lésbicas não significa ausência de lutas, ao contrário, significa o acirramento da disputa e a aguerrida dedicação das lésbicas em agendas tão antigas quanto o próprio movimento. Representa também a dificuldade que existe no acesso aos registros (quando estes resistem), da própria realização dos mesmos e dos entraves à circulação das informações sobre as questões lésbicas.

Não podemos negar que as organizações lésbicas compõem em si uma potência de construções e análises das estruturas de opressão, sendo o regime de heterossexualidade compulsório pautado pelas sapatonas. Diante disso, a nossa proposta buscava acionar modos de ler e pensar a sociedade e organizações políticas de sapatonas pretas estabelecendo novos paradigmas.

Sempre movimentada por necessidades pessoais e coletivas, em 2014, iniciei com outras onze lésbicas negras e periféricas a construção da Coletiva

Brejo Salvador. A Brejo Salvador é uma coletiva de sapatonas pretas autogestionada, formada para troca de afeto, fortalecimento mútuo, discussão de nossas demandas e fomento construção de políticas públicas.

Nós surgimos a partir da necessidade de espaços seguros para o lazer, diálogos e respiro dentro de uma sociedade que limita o acesso de mulheres que amam/se relacionam com mulheres aos espaços públicos e particulares, como bares, praças, festas, onde somos violentadas de diversas maneiras pela nossa simples presença.

Começamos a nos encontrar em 2014, sempre na casa de uma de nós, sem a pretensão que surgisse uma coletiva desse encontro, mas pela nessa necessidade urgente de conforto e segurança garantidos por um espaço exclusivo. Um espaço para sapatonas e mulheres bissexuais, onde pudéssemos expressar sentimentos, conversar, trocar afeto e nos reconhecermos, a partir das nossas experiências e histórias em comum, bem como nos encorajar para o enfrentamento das demandas diárias do que é ser sapatona e mulher bissexual.

A construção do Brejo como coletiva se deu gradativamente, principalmente transpassada por participações em espaços extremamente importantes como o Encontro estadual de lésbicas e bissexuais (ENLESBI) e o Seminário Nacional de Lésbicas e Bissexuais (SENALESBI). Quando nos demos conta da proporção do alcance do encontro e da diversidade de mulheres que começaram a colar conosco, sentimos a necessidade da introdução da roda de diálogo com tema inicial especificado e acordado entre as participantes por meio de um grupo mantido no whatsapp. Nos inserimos no ambiente virtual, onde temos uma página no facebook e instagram com a pretensão de alcançar, agregar, informar e acolher mais sapatonas e mulheres bissexuais, e também trazer reflexões para a sociedade em geral acerca das estruturas que nos oprimem.

Numa dinâmica de recíproco enriquecimento, a Brejo abriu espaço para o diálogo e troca de saberes e valores entre lésbicas e mulheres bissexuais através da organização diversas ações nesses cinco anos como:

1. Encontro do Brejo – bimestral, realizado sempre em periferia/comunidades, tendo como público preferencial mulheres periféricas e negras para inserção e formação política destas. Realizado em espaço fechado e seguro, em geral na residência de alguma integrante, de forma colaborativa proporcionando lazer, interação, troca de afeto, fortalecimento mútuo, dis-

cussão de nossas demandas e da necessidade de construção de políticas públicas;

2. Brechó do Brejo – Realizado em espaços públicos, trabalhando com trocas e vendas de peças. O brechó funciona como complemento de renda para mulheres e para sobrevivência das que estão fora do mercado de trabalho. Além do fortalecimento através da ocupação de espaços, trazendo empreendedoras e artistas lésbicas e bissexuais;
3. Rodas de diálogos em escolas estaduais, municipais e universidades, pois acreditamos que a juventude é uma das maiores armas de transformação para desconstrução da sociedade racista, sexista, machista, misógina e patriarcal;
4. Mobilização em redes sociais com campanhas de denúncia e fortalecimento, através da página no facebook e instagram, divulgamos, fortalecemos e informamos ações de diversos coletivos como festas e espaços exclusivos, cultura e arte lésbica para agregar mais mulheres. Lançamos as campanhas através de hashtag como #NossoAmorExiste que funcionou através do envio de fotos de casais e amigas LBs para visibilizar afeto e a campanha #Lesbofobiadetododia que fazia denúncia anônima de situações de LBTfobia. Além disso, mantemos um grupo no whatsapp que funciona como apoio mútuo e recebimento de demandas diversas;
5. Brejo Assiste – Consiste na realização de eventos com exibição de documentários com temática LB produzidos de forma independente ou não por coletivos LBs, para a promoção do debate acerca das nossas demandas e urgências.

Como cofundadora e ativista da Brejo Salvador, construí coletivamente espaços políticos de fortalecimento e troca entre lésbicas e mulheres bissexuais, além de ações em escolas públicas, espaços exclusivos para mulheres, eventos e formações, e incidência política nas periferias de Salvador.

Foi nessa convergência de energias e práticas de vida que nós formamos essa rede de afetos e insubmissão. Demarcamos nossa existência e gritamos nossas necessidades, não sem conflitos, mas com muita disposição a resolução destes.

Convergências e afetos – Fortalecimento a partir da ação

Em cinco anos de existência articulamos, em conjunto com outros coletivos e ativistas, o Seminário Nacional de Lésbicas e Bissexuais (SENALESBI 2018) e o Encontro de Lésbicas e Mulheres Bissexuais da Bahia (ENLESB). Nessa caminhada, contribuímos com o Laboratório Interdisciplinar de Políticas LGBT (LABI), “Construindo a Política Nacional LGBT” com pessoas que protagonizam as políticas LGBT no Brasil, para compartilhamento de experiências visando apropriação do processo de institucionalização e implementação dessas para discutir e (re)formular os documentos do Sistema Nacional LGBT.

Estivemos no V Kizomba, Campanha de 16 dias de ativismo na UNEB pelo fim da violência contra mulher realizado pelo Grupo de Pesquisa e Estudos CANDACES, com o apoio do Departamento de Educação da Universidade do Estado da Bahia no Campus – I, participando como debatedora nos Diálogos Negros na Diáspora, na mesa ‘Enfrentamento ao Feminicídio, Racismo e Lesbofobia’.

Pudemos nos proporcionar coletivamente trocas interestaduais como a realização da exibição do documentário “Eu sou a próxima”, documentário independente produzido pela Coletiva Luana Barbosa de São Paulo, para denúncia de LBTfobia. Esta coalizão Salvador x São Paulo gerou uma troca muito enriquecedora com realização de discussão após a exibição.

Além do ativismo presencial, material, também construímos e construo incidência *on-line*, através das redes sociais com as páginas no instagram e facebook, realizando denúncias, discussões, informações e campanhas lançadas periodicamente. Tomo como exemplo a campanha “Nosso amor resiste”, em celebração ao mês da visibilidade lésbica. Campanha *on-line* que visibilizou o amor entre mulheres LBTs através da divulgação de fotos enviadas pelas mesmas exaltando e fortalecendo nosso afeto e identidade e a campanha “Lesbofobia de todo dia” que fez uma chamada para envio e reuniu relatos de situações de LBTfobia e denunciou através da página, com foco no mês da visibilidade lésbica.

Na contramão da lesbofobia e como estratégia de vida, contra esse mercado racista e lesbofóbico, me tornei autônoma através do ativismo, sou

tatuadora e ilustradora, busco referências africanas e diaspóricas reafirmando a identidade negra a partir da minha arte, construindo novas realidades estéticas e afrocentradas.

Espaços para nós sempre foram limitados e não digo isso em tom de sofrimento (já foi, admito, até porque eu coloco afeto nas coisas que faço), mas de reinvenção.

Nós, artistas negras nos reinventamos todos os dias pra sobreviver nessa selva. Organicamente a partir da necessidade de mudança do cenário da arte, construí coletivamente o Flash Day das Pretas projeto itinerante que nasce da necessidade de um projeto pensando, elaborado, produzido por nós mulheres negras periféricas de diversas áreas artísticas, entendendo nossas demandas e dificuldades para nos manter em um cenário, que ainda se mostra fechado para abraçar e potencializar nosso trabalho da maneira que precisamos e merecemos. Juntas, nos fortalecemos fomentamos cultura, geramos renda e firmamos nosso poder. Sou cofundadora e tatuadora da coletiva Pretosas, coletiva nacional de tatuadoras pretas voltada para o aquilombamento, construção e fortalecimento de novas narrativas pelo ativismo.

Todas as minhas pesquisas e movimentos caminham na direção da construção de uma sociedade mais equitativa e que abarque a diversidade das nossas existências e pense nossos corpos a partir de nós e não do imaginário social criado vigente. Não obstante, constituo o grupo de pesquisas Rasuras na Universidade Federal da Bahia e realizo pesquisa em letras sobre “Letramento de Reexistência Acadêmica” onde busco visibilizar e dialogar sobre as produções literárias de negras lésbicas, compreendendo-as como letramentos de reexistência acadêmica e elaborações de reflexões diferenciadas que surgem a partir experiência destas sapatonas produtoras.

Atuei também como vinculadora no Grupo de Apoio e Prevenção a AIDS (GAPA BA) realizando testagem para HIV em Salvador e alguns municípios e aconselhamento de jovens e adultos. Dentro do projeto, ministrei oficinas de educação sexual e facilitei palestras a partir do material autoral que produzi sobre prevenção e saúde sexual entre mulheres, outra grande inquietação pessoal.

Em 2019, construí o Corpos Cabaça – Ressignificação da Saúde da Mulher Corpos Cabaça, documentário realizado para a matéria de Saúde Coletiva e Artes. Sempre trabalhando a diáspora, trouxe a Cabaça que é um fruto ori-

ginário da África, trazido por viajantes ou flutuando pelos oceanos, tendo se espalhado pelo mundo pela capacidade de proteger suas sementes por muito tempo. Corpos Cabaça, aqui, são os frutos que navegaram camuflados nos oceanos, mulheres lésbicas e bissexuais negras, corpos sempre em luta contra a invisibilidade e interseccionando o debate, uma mulher heterossexual branca. O corpo da sapatona preta desestrutura o patriarcado e é também caminho de emancipação, pois enriquece o debate acerca de todas as estruturais sociais opressoras. A saúde da mulher é um dos primeiros incômodos que surgem nas sapatonas e bissexuais. Para mim, sapatona preta, o tema da saúde é uma inquietação que só vinha aumentando diante das experiências pessoais e coletivas em todos os âmbitos.

E é nesta direção de reexistência que caminha a minha formação pessoal e coletiva. Tudo entrelaçado e iniciando do primórdio, o corpo! É extremamente empoderador me construir coletivamente com referências reais e incidentes. Todo meu ativismo e militância reverberam vida pois há identidade no que faço. Há nós em nós, por nós. Realizar reconexões ancestrais tem uma potência avassaladora. Eu me reencontro no que produzo, amadureço e sigo os caminhos que são meus, aquilombando numa perspectiva de vida!

Considerações finais

Há uma necessidade pungente de nos construirmos, de podermos pensar e repensar a identidade da mulher negra fora do viés hetero patriarcal branco. Urge o fomento de visibilidade às pessoas e narrativas dissidentes e autogestionadas, como a Brejo que redireciona toda a minha ação de vida.

Nós integramos, geramos sobrevivência e mobilizamos jovens negras periféricas, proporcionando a troca de experiências de luta e combate contra a LBTQIfobia e racismo e em busca do bem viver destas mulheres com a construção de um novo olhar, pois quando nos sabemos sujeitas de direitos podemos lutar de forma mais digna e direta contra a negação dos mesmos de forma individual e coletiva. As organizações sociopolíticas lésbicas e bissexuais autogestionadas sobrevivem, ultrapassando as barreiras de alcance.

Por intermédio de parceiros, dispostos a ceder espaços como a Casa La Frida Salvador e Espaço Mídia Étnica, expandimos nossas atividades para outros

territórios. Programas do governo como o ID Jovem foram pontes de suma importância para que as convergências interestaduais acontecessem.

Em 2019 acessamos nosso primeiro edital de impulsionamento de pequenos projetos que não exigia formalizações. Cabe ressaltar que, por não possuímos registro no Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica, o acesso que temos a editais e auxílios é quase inexistente. Por ser um grupo autônomo e sem acesso a verbas, a possibilidade de acessar apoio possibilita a integração de mais mulheres LBTs. Ocupar os espaços públicos é de extrema importância para quebrar a ideia de minoria e diferença que a sociedade propaga, visibilizar nosso afeto e nos fortalecer são estratégias de sobrevivência.

Expandimos nossas estratégias pensando nossos corpos também numa perspectiva ancestral e realizamos as vivências da Brejo. Atividades, como sempre, voltadas para mulheres negras trabalhando a ancestralidade, autoestima e amor coletivo. Como exemplo, cito um exercício que pode parecer simples: manusear um espelho que passou pelas mãos de todas as mulheres, que primeiramente se olhavam no espelho, enxergando-se e pedindo bênção aos seus ancestrais e após isto falavam seus nomes, se apresentando. Dessa forma, trabalha-se o reconhecimento e a existência destes corpos.

O toque tão negado, a escrita sempre marginalizada, o ser estilhaçado se recompondo em si e na outra, são propostas de revolução que devemos dar mais atenção e realizar. As atividades tiveram intuito de que cada mulher pudesse se conectar com seu próprio corpo e com as outras mulheres ali presentes. A intenção de horizontalidade proporcionada no compartilhamento de processos e questionamentos, sobre os atravessamentos que chegam ao nossos corpos, sobre autoamor, sobre nós em nossas subjetividades e multiplicidades, sobre o que nos toca, a troca de conhecimentos ancestrais como a vivência de confecção de Abayomi, as culturais realizadas apenas por lésbicas e bissexuais negras, apresentando seus trabalhos musicais e artísticos, todas estas ações são as formas mais diretas de incidência e revolução.

Analisamos nosso local social, quem somos e todas as identidades que carregamos e como elas nos fazem ter uma outra perspectiva de sociedade e pensar caminhos e estratégias diferentes partindo do nosso local de fala. Pensamos também estratégias de sobrevivência financeira enquanto mulheres negras e periféricas e como nos auxiliar coletivamente e na importância de votar em mais

mulheres negras para os espaços de poder legislativo. Um turbilhão de ideias e trocas é o que gera sempre várias mulheres lésbicas e bissexuais reunidas.

O fortalecimento das lésbicas e mulheres bissexuais nas suas dimensões de ser (material, emocional, racional e espiritualmente) por meio da construção das nossas narrativas pautadas na troca e na coletividade são de extrema importância para a instrumentalização na direção de emancipação.

A nossa socialização nos diversos ambientes que ocupamos e as violências vividas, reflexo da sociedade racista, machista, sexista, patriarcal e lesbofóbica, nos faz elaborar estratégias individuais e coletivas de enfrentamento em prol do nosso bem viver. Existir e resistir nesses espaços construídos de nós para nós é de extrema importância para que consigamos possibilitar novas narrativas sobre nós; essa rede de apoio que estabelecemos a cada encontro tem reflexos na vida das nossas e para enfrentamento das violências que atingem nossos corpos, mentes e subjetividades.

As sapatonas negras repensam os elementos que tramam o sistema social estabelecido, criando e compartilhando uma identidade dissidente. Os temas que atravessam as inquietações trazidas e que constroem esse artigo formulam uma direção central para a busca desses corpos invisibilizados e compartilhamento das estratégias de luta destas, compreendendo como essas sujeitas se debruçam sobre questões caras à nossa realidade sociocultural e política, e compõem hoje um repertório importantíssimo para a área de pesquisa, na qual a tendência social urge a construção de uma nova atuação política social imaginando um futuro feminista que promova os direitos das mulheres e a justiça de gênero.

Diante disso, é possível concluir que essas construções de ativismos e reexistência das sapatonas negras buscam acionar novos modos de ler e pensar a sociedade, estabelecendo paradigmas atuais e ampliando narrativas e realidades ausentes dessas ativistas lesbofeministas. É, portanto, essencial a disseminação dessas estratégias para enunciar nossas histórias, demarcar nossas existências, alimentar nosso passado e construir perspectivas mais autônomas e próprias de futuro.

Referências

CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. 2005. Tese (Doutorado em Educação). Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo.

- COLETIVA do Rio Combahee (Combahee River Colective), *Uma Declaração Negra Feminista*. Boston, 1977.
- FERREIRA, Verônica et al. O Patriarcado Desvendado, Teoria de Três feministas materialistas: Collete Guillaumin, Paola Tabet e Nicole Claude. Recife: Edições SOS Corpo, 2014.
- GOMES, Nilma Lino. *O Movimento Negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação*. Petrópolis: Vozes, 2017.
- LORDE, Audre. Trad. Stephanie Borges, 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019
- PERES, Milena Cristina; SOARES, Suane Felipe e DIAS, Maria Clara. *Dossiê sobre Lesbocídio no Brasil de 2014 até 2017*. Rio de Janeiro: Editora Autoral, 2018.
- RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento; Justificando, 2017.
- SOUZA, A. L. Letramento da Reexistência. Poesia, Grafite, Música, Dança: Hip-Hop. São Paulo: Parábola, 2011.

Cartas para além das fronteiras de travestis periféricas

*Ana Vitória Pontes, Dandara Rocha, Erika
França, Mathu Capistrano e Pietra Azevedo*

*Sobrevivi a dias de fome
Dias sem poder dormir
Dias de tiro na Terceira Guerra Mundial
Sem casa
Sem família
Sem alguém para me comunicar
Sobrevivi a estupros de mão armada
Sobrevivi a cantadas e deboches que sugavam todas as minhas
energias de repente
Sobrevivi a tentativas de feminicídio
Sobrevivi a transfeminicídios
Sobrevivi a médicos que não me atenderam quando estava
morrendo
Sobrevivi a tiros de quem se dizia meu aliado
Sobrevivi a Bolsonaro
Sobrevivi a dias e noites de pista sem ganhar um real
Já me prostituí por drogas
E sobrevivi a overdoses depois do programa
Sobrevivi a homens que não me assumem por eu ser quem sou
Sobrevivi a homens que me assumem por interesse e me batem e
me matam
Sobrevivi a mulheres que lutam por feminismo dizerem que eu
sou homem
Pior, dizerem que eu sou “o novo patriarcado”
Sobrevivi a terapias hormonais que me causaram trombose,
doenças no fígado, baixa imunidade*

*Sobrevivi a multilações
Sobrevivi a erros cirúrgicos que deformaram para sempre meu
rosto
Sobrevivi a litros de silicone industrial que necrosaram todo o
meu corpo
Sobrevivi a doenças sexualmente transmissíveis
Sobrevivi a apedrejamentos
Sobrevivi a assassinatos de 15 homens
Sobrevivi ao machismo
Sobrevivi ao racismo, xenofobia, transfobia, gordofobia
Me silenciaram
Não me ensinaram a ler
Sobrevivi à escola brasileira de torturas psicológicas e físicas
Sobrevivi à casa dos meus pais de torturas psicológicas e físicas
Sobrevivi a minha expectativa de vida medieval
Sobrevivi a falta de um emprego formal
Sobrevivi a homens que me comeram depois me assassinaram
Já fui roubada, já roubei, bati, matei
Sobrevivi aos presídios masculinos sendo uma figura feminina
Sobrevivi
Pode ter certeza que se não desapareci ainda
É porque tenho uma missão a ser cumprida
Eu me chamo TRAVESTI
Minha resposta a tudo isso é permanecer
essa cultura
viva*

Tertuliana Lustosa

“Inhaí, vai peitar? Travestis!”

Somos cinco travestis interioranas, nordestinas e jovens estudantes universitárias que moram no sertão potiguar. Futuras advogadas, zootecnista, engenheira florestal e antropóloga. Nosso lugar de anúncio parte de nossas experiências enquanto travestis negras, brancas, filhas da classe trabalhadora, prostitutas, oriundas de comunidades rurais e cidades. Também somos diversas em nossas construções corporais, performativas e de sexualidades.

Sendo assim, escrever sobre si e sobre nossas manas carrega responsabilidades subjetiva e objetiva. Subjetiva porque, utilizando as palavras, o inconsciente vai tecendo e sendo tecido pelo consciente na busca de autenticidade, daquilo que é mais íntimo e particular; objetiva porque este movimento demarca um momento sócio-histórico e constrói memória e identi-

dade coletivas, ou seja, aquilo que é universal, e as expõem para o mundo, para além das fronteiras.

Com base nesta tese, é possível apontar que existem e resistem formas diferentes de saberes – todos eles complexos – que põem em xeque dualidades: céu e inferno, bom e ruim, certo ou errado, gente e bicho. Entretanto, aqui devem ser destacados outros termos, como: mapôa e oco, bixa e macho, trans e cis, negra e branca. Essas dualidades são utilizadas historicamente por classes dominantes como mecanismo de dominação e repressão, ditando normas (culturais, morais, éticas e jurídicas), separando corpos e escolhendo quais performances devem ser condicionadas a determinadas “caixinhas”, nas quais estão presentes toda uma gama de expectativas que sempre devem ser cumpridas e nunca questionadas.

A partir das nossas perspectivas e questionamentos, de travestis nordestinas sertanejas, nosso lugar de fala é apresentado na forma de “cartas” que versam sobre os assujeitamentos de nossos corpos e nossas performances no país que mais mata pessoas trans no mundo e sobre contradições do sistema capitalista-patriarcal-racista-cisnormativo. Refletimos, neste sentido, sobre nossas próprias experiências, angústias, anseios, resistências, enfrentamentos e sonhos, acerca da territorialidade, da política, da educação, das relações de trabalho e da afetividade, que experienciamos nas e das “periferias” de forma múltipla, potente e subversiva, considerando, quando possível, os marcadores sociais da diferença.

As epígrafes das epístolas são poemas inéditos de autoria da trava Dandara Rocha, também produtora desta prosa. O título traz alusão a três textos escritos pelo escritor gaúcho Caio Fernando Abreu (1948-1996), intitulados “Carta Para Além dos Muros”, publicados no livro *Pequenas Epifanias*, de 1986. Assim como ele, derramamos nossas subjetividades e fazemos de quem nos lê cúmplice de nossas reflexões e tombamentos.

Carta I

Onde é possível ser travesti?

*travesti nordestina periférica
camponesa:
sou corpo e mente
que planta e colhe na agricultura familiar
sementes contra as dominações*

Dandara Rocha

Em quais lugares encontramos travestis? Quais espaços nos construímos e somos construídas? Onde produzimos sentidos às nossas (re)existências? Socio-culturalmente a imagem de nós travestis está associada aos territórios, sobretudo às margens, das grandes cidades. A hegemonia dessa imagem invisibiliza outras travestilidades construídas nas mais diversas territorialidades, muitas vezes “periféricas”, como as dos contextos rurais, interioranos, ribeirinhos, etnicamente diferenciados, como quilombos e aldeias. A ligação que produzimos dos espaços que ocupamos com nossas construções identitárias produzem uma ampla referência do que é ser travesti, quando os vários territórios são apreciados.

Considerando que as grandes cidades foram por muito tempo centrais no ideal da construção travesti, ocupamos a “periferia” por não sermos desses espaços, somos sertanejas e interioranas. Aqui é necessário pensar a “periferia” em contraposição ao “centro”, mesmo reconhecendo que ambas as categorias são contextuais e ambivalentes. Através dessas “periférias” mostramos outras nuances das travestilidades que não só as atravessadas pelas urbanidades. Ampliar os territórios possíveis de construção de si, para nós travestis, é possibilitar rompimentos com estigmas que ainda nos perseguem, como o da prostituição e da hostilidade, e é tensionar a centralidade da influência urbana/metropolitana nas travestilidades, apontando para a diversidade envolta de nossas resistências.

Algumas pesquisas científicas mostram outros territórios de “construção travesti”. Pierre Clastres, importante antropólogo francês, ao realizar pesquisa de campo etnográfica com os Guaiáqui no território latino-americano, relata sobre o caso de uma “indígena transgênero”, Krembégi. Apesar da utilização de termos, atualmente, inapropriados em seu texto, o autor apresenta uma

figura interessante para pensar a existência antiga de uma “pessoa trans” em um contexto indígena rural. Krembégi, que vivia como uma mulher, que só executa trabalhos femininos e carregava o símbolo máximo da feminilidade naquela realidade (o cesto), era impossibilitada de ocupar os espaços dos homens (CLASTRES, 1988).

Mais recentemente acompanhamos a emergência de estudos acadêmicos sobre travestis cujo *locus* não é o metropolitano/urbano. Entre 2009 e 2010, Tota (2015) realizou uma pesquisa de campo antropológica na Microrregião do Litoral Norte do estado da Paraíba, na qual teve contato com cinco interlocutoras “travestis indígenas” que residiam em contextos rurais e interioranos, posteriormente refletindo sobre algumas trajetórias de vida delas.

Neste âmbito, outras duas pesquisas foram desenvolvidas por Gontijo & Costa (2012) e Gontijo (2014) com travestis em contextos rurais do Piauí. A primeira apresenta as narrativas das trajetórias de vida da travesti Vanessa que morava na Fazenda Santa Clara, na “região do semiárido” piauiense, no centro-sul do estado. A segunda tem por base as trajetórias de Kátia Tapety, a primeira travesti eleita a cargo político no Brasil. Atualmente a travesti Pietra Azevedo, uma das autoras deste texto, vem desenvolvendo sua pesquisa de mestrado em Antropologia Social (PPGAS/UFRN) com travestis em contextos rurais e interioranos do sertão potiguar.

No ano de 2019, Mábía Camargo defendeu sua tese no Doutorado Interdisciplinar em Linguística Aplicada, na Universidade Federal do Rio de Janeiro, cujo título é: “‘Acuenda esse bajubá!’ Indexicalidades e Interserccionalidades nas performances narrativas de uma travesti quilombola”. A pesquisa foi realizada no Quilombo Invernada Paiol de Telha localizado no Distrito de Entre Rios, interior de Guarapuava/PR. Paralelo, também sabemos, através de nossas redes de contato, da existência de travestis em comunidades quilombolas do Rio Grande do Norte.

Dois documentários recentes visibilizam experiências das travestis amazônidas. O primeiro intitulado “Transamazônia” é dirigido por Renata Taylor, Débora McDowell, Bea Morbach e apresenta algumas trajetórias de Melissa e Marcelly, “travestis que vivem em pontos distintos da Rodovia Transamazônica, território onde o desenvolvimento prometido nunca chegou”, como aponta a sinopse. O segundo, ainda em produção, é o “Nĩĩma” da cineasta

Flávia Abtibol. A proposta do filme é contar as histórias de travestis indígenas, falando sobre a sensação de pertencimento nas aldeias sob o olhar das questões de gênero, entre as índias da etnia Tikuna que vivem na tríplice fronteira entre Brasil, Colômbia e Bolívia, no contexto amazônico.

A ideia que travesti só “se faz” nas grandes cidades começa a ser questionada quando outras narrativas, como as que apresentamos de travestis indígenas, quilombolas, rurais, interioranas, amazônicas, entre outras, começam a ser evidenciadas, tensionando centralidades a partir de experiências e vozes “periféricas”. Neste sentido, é possível mostrar que somos diversas e ocupamos/construímos variados territórios. Não aceitamos a caracterização de “novas travestilidades”. Não somos novidades, somos vozes e experiências que foram silenciadas e invisibilizadas historicamente. Ter a possibilidade de gritar a partir da “periferia” é mostrar para o “centro” outras formas de ser/estar travesti.

O exercício de alteridade, nesse sentido, deve ser praticado, e sobretudo, o exercício de empatia, entre nós travestis. Os territórios sempre estiveram em disputas, as narrativas destes também. Quando uma “travesti europeia”, que representa hegemonicamente o auge da travestilidade brasileira, se depara com uma travesti de um desses territórios “periféricos” supracitados, o “choque de monstro” acontece. Primeiro porque as relações de poder, perpassadas por classe, raça, geração, etnia etc., justapõem hierarquias que culminam, muitas vezes, em julgamentos e ridicularizações. Segundo porque socioculturalmente difundimos um ideal de travestilidade que não se sustenta nas múltiplas experiências travestis. Portanto, é urgente pensar uma “sororidade travesti” diante de nossas singularidades na construção de nossas performances e corpos.

O modelo da cisgeneridade que tentam normatizar coercitivamente nossos processos de travestilidades é um dos principais fatores dessas disputas de narrativas e territórios. O reconhecimento da potência de nossos corpos diante dessa tentativa de normatização deve ser internalizado, na medida que a partir dos diversos territórios que construímos e somos construídas, produzimos corporeidades múltiplas e fluidas. A corporificação das travestilidades deve tanto desestabilizar a cisonormatividade quanto romper com um possível modelo do que é “ser travesti”.

Nossos corpos, por muito tempo, foram vinculados apenas às “bermas da estrada”, aos territórios da prostituição das grandes cidades. A prosti-

tuição ainda atinge uma grande porcentagem de nós, mas hoje já conseguimos ocupar outros espaços. Estamos “dançando” cada vez menos nas “ruas”, e mais nos “palácios”, nos “sertões”, nas “aldeias”, nos “quilombos” e nos mais diversos lugares. Compreender isto é assegurar que podemos ser travestis em variados territórios, nos construindo com múltiplas influências ao passo que moldamos onde estamos. Cada uma resistindo em seu cotidiano conflituoso e, como diria Linn da Quebrada, “batalhando conquistar o seu direito de viver, brilhar e arrasar”.

Carta II

Travestis nas universidades e nos palanques?

*ainda que violentada,
quero florescer:
não me permito ser triste,
embora louca
desejando ser má*

Dandara Rocha

Para um texto sobre política, de autoria de travestis nordestinas periféricas, recorreremos à musicalidade de Linn da Quebrada, filha de uma alagoana, em dois de seus versos: “Baseado em carne viva e fatos reais/ É o sangue dos meus que escorre pelas marginais”. Assim o fazemos para contextualizar que para nós, a política (do grego *politiká*, assuntos relativos à organização e administração da vida pública) é um espaço vital, essencial, no qual nossos direitos e deveres, nossas “identidades terroristas”, nossos “ousados”, “atrevidos” e “bafônicos” modos de ser estão em constante disputa.

Nossos corpos e nossas subjetividades hoje estão presentes, em várias universidades do Nordeste e de outras regiões do país. Hoje buscamos romper as fronteiras científicas: paulatinamente deixamos de ser “objetos de pesquisa” – vistas de fora, como corpo abjetos – para nos tornarmos sujeitos que pesquisam. Nossa relação com esse espaço é análoga a da periferia com o centro da cidade: uma luta constante por reconhecimento e respeito.

E o que isso tem a ver com política? Tudo. As instituições universitárias são um dos principais *fronts* para a organização e reivindicações do movimento

trans, que planta sementes no limitado e contraditório movimento estudantil quando pegamos megafones, produzimos cartazes e participamos diretamente de gestões de entidade estudantis e de conselhos superiores. “Lacrando”, dando nosso “close”, denunciando as violências às quais somos submetidas e buscando medidas nos espaços em que fomos historicamente condicionadas a não estar, a não sermos bem-vindas.

Entretanto, estando cientes do privilégio de ocuparmos cadeiras nas universidades, sabemos como esse espaço se mostra violento quando é conivente com a transfobia; ademais, sabemos que os seus muros não são capazes de reter as diversas discriminações porque não é uma redoma projetada para, mas sim um microuniverso da sociedade – portanto, potente eco do que de mais ruim vivenciamos para além de suas fronteiras arquitetônicas. Por isso, é também um espaço político, no qual construímos saberes dentro e fora das salas de aula, ensinando do mais básico – por qual nome e gênero queremos ser tratadas – até o mais complexo – nossas subjetividades, nossos sonhos, nossas capacidades científicas, artísticas e acadêmicas.

Desde crianças ouvimos de nossos pais, avós, tias e conhecidos: “é preciso estudar para virar gente” (você concorda com isso?); mas, para nós, a educação se reveste de um significado agridoce: enquanto poucas das nossas ocupam os bancos universitários nordestinos – tanto na graduação quanto na pós-graduação em cursos como Direito, Psicologia, Engenharia Agrícola e Ambiental, Ciências Contábeis, Pedagogia, Ciências Sociais, Antropologia, Jornalismo, Letras etc. –, a maioria esmagadora está nas esquinas se prostituindo: cerca de 90% das nossas, consoante relatório de 2017 da Associação Nacional de Travestis e Transexuais (BENEVIDES, 2018, p. 18). É possível afirmar que já não somos consideradas gente com um título acadêmico, e menos ainda quando não estamos na educação formal: “cerca de 0,02% estão na universidade, 72% não possuem o ensino médio e 56% o ensino fundamental” (*ibidem*). Todas essas latentes questões são políticas; não à toa, a tese de Luma de Andrade (2012) cria um precedente em nossas histórias maculadas pela negação da educação formal.

Saindo do universo excludente da universidade – o que contradiz o significado da palavra –, não podemos deixar de tocar em um assunto cada vez mais latente: a política institucional. Na última eleição nacional, em 2018, 55 pessoas trans – a maioria de mulheres transexuais e travestis – em todo Bra-

sil concorreram a cargos políticos. Diante dessa histórica participação em um pleito eleitoral, a ativista Keila Simpson, presidenta da Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA), afirmou: “Quando você ouve uma pessoa trans falar, o seu ouvido se abre um pouco mais. É alguém que sempre está na subalternidade, em segundo plano, mas quando pega um microfone e sabe falar – e não é falar o que você quer ouvir, é falar da sua vivência, do seu cotidiano, da sua experiência de vida – isso é muito mais potente” (ANTUNES, 2018).

Novamente, assim como nas universidades, porém com uma capacidade numérica diferente desta, o ato de pegar em um instrumento que converte ondas sonoras e as intensifica se transforma no ato de falar, não apenas de nossas tristezas, das discriminações que sofremos, mas de nossos planos de governo, de projetos de sociedade a partir do que vivemos. Ao lado dessas 55 candidaturas, multidões de sonhos e perspectivas diferentes de liberdade, amor, direitos em uníssono, inverteu os versos “Nem mil autofalantes/ Vão poder falar por mim” (“Fico Assim Sem Você”, famosa canção de Adriana Calcanhotto) porque nós vimos e ouvimos nossas bandeiras flamejarem nas ruas e nos palanques. Como consequência – de nossa auto-organização –, pela primeira vez em nossa história – enquanto sujeitas trans, enquanto movimento social em (re)construção e enquanto país – conseguimos eleger as nossas como deputadas estaduais (frise-se, negras periféricas): Robeyoncé de Lima em Pernambuco, Erika Hilton e Erica Malunguinho em São Paulo; todas eleitas pelo Partido do Socialismo e Liberdade (PSOL).

É suficiente? Não. É pouco porque somos muitas; somos muitas porque já somos consideradas uma ameaça à ordem do sistema capitalista-patriarcal-racista-cisnormativo, tão debatido por Saffioti (2004), só por estarmos vivas, quem dirá quando sentimos as correntes que nos prendem e, em coletivo, nos movimentamos para nos libertarmos delas?! Afinal de contas, assim nos ensina Jaqueline Gomes de Jesus (2012, p. 32): “cada ser humano tem múltiplas formas de vivenciar sua identidade, e isso não muda para as pessoas transgênero: não são todas iguais. A identidade de gênero não esgota a subjetividade de uma pessoa, nem sua subjetividade se restringe ao fato de ser transexual”. Daí a importância gigantesca do transfeminismo.

Simpson tem razão quando chamou o ato de pessoas trans falarem sobre sua própria vivência de “potente”; o que podemos interpretar extensivamente

não somente nas candidaturas de 2018, mas em qualquer ato de rebeldia à ordem burguesa-patriarcal-racista-cisnormativa, ou seja, contra as opressões. Potência, segundo o dicionário Priberam, pode significar uma “força com que se equilibra ou se vence uma força contrária” – para a Mecânica (ramo da Física) – ou “faculdade (do espírito)” – para a Filosofia. Assim, nos permitimos questionar: que força contrária é essa que estamos lidando com essa nossa faculdade? Que fique ciente quem nos lê: essa força está em todo lugar, inclusive no biopoder que todos os dias ditam como devemos ser. Enquanto isso, somos ridicularizadas na mídia, somos rejeitadas por nossas famílias, somos expulsas de banheiros.

Outra questão que deve ser (de)batida de frente é que a transfobia se manifesta no Brasil de forma tão violenta que chega a matar e o Estado se omite do seu poder de punir. Acreditamos – não sem muita discordância – que a educação é a única arma para mudar o mundo, mas o que o Estado demonstra, em contrapartida, é a arma para nos “mudar” é o nosso homicídio, o que podemos chamar de transfeminicídio. A leitura desse fato social (na concepção durkheimiana da expressão) transcende a esfera privada, chegando a influenciar diretamente a esfera pública, podendo ser considerado como faceta da necropolítica (MBEMBE, 2012).

Não é à toa, por exemplo, que, ainda segundo a Antra, o Nordeste é a região que mais matou pessoas trans em 2017 (39% dos casos), enquanto no Brasil inteiro (liderando o vergonhoso *ranking* mundial) 67% das vítimas tinham entre 16 e 29 anos, 70% eram prostitutas, 80% eram negras ou pardas e 94% performavam o gênero feminino; todos os dados cruzam com nossas experiências, em menor ou maior grau. Sendo assim, torna-se “fácil (...) conectar a realidade social das travestis à pobreza, à miserabilidade, ao tráfico e às favelas” (FERREIRA *et al.*, 2014, p. 100). Nesse sentido, é possível apontar que não existem, por exemplo, textos legais que expressamente garantam direitos às travestis, o que também demonstra a negação da realidade, das nossas experiências.

Já tivemos algumas vitórias (que, apesar de suas limitações, devem ser celebradas), como o Decreto 8.717/2016, assinado pela então presidenta Dilma Rousseff (PT), que possibilitou às pessoas trans usarem prenome social e gênero autodenominados “no âmbito da administração pública, autárquica e fundacional”, influenciando, diretamente, à retificação de nossos registros

nas universidades, o que potencializa a tese que a universidade é um espaço político, portanto de disputas.

Não à parte disso, no ano de 2019, Jair Bolsonaro (sem partido-RJ), atual presidente da República, por meio do Ministério da Educação e Cultura (MEC), suspendeu o Edital da Universidade da Integração da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB) que garantia cotas às pessoas transgêneros, travestis e não binárias a partir do Parecer 81/2019, emitido pela Procuradoria Federal. Com o aval do reitor da instituição, destacam-se os seguintes dizeres da nota oficial da instituição: a suspensão “vai de encontro à Lei de Cotas e aos princípios da razoabilidade, proporcionalidade e da ampla concorrência em seleções públicas” (BRASIL, 2019). Não é somente uma incoerência do ponto de vista jusfilosófico ou aparelhamento da autonomia universitária e do livre-pensar, como também é a materialização da ideologia de classe dominante: o ódio como política. O mesmo ódio que mobilizou frações das sociedades civil e política contra as decisões do Supremo Tribunal Federal (STF) que entendeu ser possível o casamento homoafetivo em 2011 (ADI 4277 e ADPF 132), que possibilitou a alteração de prenome e gênero no assento de registro civil mesmo sem realização da cirurgia de redesignação em 2018 (ADI 4275) e que enquadrou condutas LGBTfóbicas como tipo penal da Lei do Racismo em 2019 (ADO 26 e MI 4733).

Invertendo o pensamento de Aristóteles, as bichas travestis são animais políticas, e somente nós somos capazes de verbalizar nos espaços públicos e privados quais são as nossas demandas e, não menos importante, nossas angústias. Parafrazeando Paulo Freire (2016, p. 42-3): “Quem, melhor que os oprimidos, se encontrará preparado para entender o significado terrível de uma sociedade opressora? Quem sentirá, melhor que eles, os efeitos da opressão? Quem, mais que eles, para ir compreendendo a necessidade da libertação?”. Tendo em vista os CISTemas que nos cerceiam, não podemos nos iludir com os espaços institucionais e com o direito, porque, como diriam Engels e Kautsky (2012, p. 21): “Só se pode conhecer plenamente essa condição [da própria vida] se enxergar a realidade das coisas, sem as coloridas lentes jurídicas”, ou seja, sem a consciência de sua limitação e fragilidade porque o direito é um instrumento da ideologia dominante LGBTfóbica e cisnormativa, embora também seja uma instrumento de luta.

Não se assuste, cara leitora: nós também entendemos de Arte, da Sociologia, da Antropologia, do Direito, da Política, da Educação; ocupamos alguns poucos e importantíssimos espaços nas universidades e nas Assembleias Legislativas; e compreendemos, a partir de nossas experiências e dos relatos das nossas, as violências – sejam elas comissivas ou omissivas. Entretanto, não basta sonhar com um mundo melhor, é preciso construí-lo. Seguras de nossas diferenças e muito mais de nossas semelhanças, aprendamos todas com Drummond: “Não nos afastemos muito, vamos de mãos dadas”.

Carta III

Onde trabalham as travestis?

*Senhor das contradições,
o sistema que nos mata
é o mesmo que lucra com nosso corpo;
nos quer morcegas
mas somos águias
prontas para voos em águas profundas
de produção, criação
e reconhecimento*

Dandara Rocha

Convenhamos, não há como negar que vivemos em um mundo globalmente capitalista. E talvez alguns de vocês se perguntem: “o que o capitalismo tem a ver com travestis?”. Pois bem, o capitalismo tem tudo a ver com nossas experiências de gênero e com as explorações que nós sofremos dentro da sociedade racista e cisheteronormativa. A sociedade burguesa é construída sob a premissa da binaridade de gênero, onde todos os corpos devem obedecer a dicotomia homem/pênis e mulher/vagina; esses são os corpos que chamamos de cisgêneros e que são as bases da monogamia e da propriedade privada¹.

Reflitam sobre o que é viver uma transição identitária, que não só não se encaixa nesses padrões binários de gênero como questiona toda a sua lógica de sustentação. Essas são as experiências trans. Nós, por meio de nossas experiên-

¹ Essa dicotomia existente entre homens e mulheres já foi analisada por Engels em sua obra *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*, 2016.

cias e vidas, extrapolamos todas as barreiras impostas pela construção binária de identidades e rompemos com o padrão hegemônico.

Quando nos olhamos no espelho, percebemos o quão somos diferentes de tudo que nos cerca, o quanto somos radicalmente diferentes da lógica socio-cultural cisgênera. Essa diferença adquire forma e nome através da exploração do trabalho que os corpos de nós travestis sofremos, uma vez que segundo relatório da ANTRA, conforme já mencionado, cerca de 90% da população de mulheres trans e travestis encontram-se na prostituição. É difícil absorver esse dado quando nos deparamos com ele a primeira vez; mas, sejam sinceros conosco: quando vocês escutam a palavra “travesti” é quase automaticamente que vocês a associam ao imaginário da prostituição. Ademais, o tempo todo, sentimos os pesos de uma expectativa média de (sobre)vida de 32 anos, que pode ser menor dependendo das violências a que somos submetidas, sejam elas físicas, psicológicas ou silenciosas.

Quase todas nós travestis estamos nessa condição social, história e econômica, a qual “segue sendo a única alternativa”, como afirma Lohana Berkins (*apud* PALAPOT, 2000). Para a marxista argentina, “nós não podemos falar que escolhemos a prostituição. Poder-se-ia falar de escolha se pudéssemos ter trabalhos comuns. Então sim, eu opto e pode ser tudo tão democrático que se estaria escolhendo a prostituição” (BERKINS *apud* PALAPOT, 2000). Nesse sentido, é imprescindível apontar que a “prostituição é causada pela pobreza e a corrupção do Estado” (*ibidem*), ou seja, não é uma questão de escolha livre e desimpedida, mas de condicionamento histórico que, contraditoriamente (característica essencial do capitalismo), nos explora, porém mais “abre portas” para conseguirmos aquê para nos sustentar, o que também abre margem para considerar casos em que será uma escolha de trabalho como qualquer outro.

Entretanto, nós, travestis autoras deste texto, fazemos parte dos 0,02% de nossa população que se encontra no Ensino Superior, segundo o mesmo relatório da ANTRA. Imaginem só, uma travesti na sala de espera para uma entrevista de emprego. Essa imagem seria vista pelos demais como, no mínimo, “bizarra”, “anormal” ou “suja”. Por outro lado, é importante lembrar que, assim como aduz Jaqueline Gomes de Jesus (2014), essa visão do “outro” não advém da natureza de nossas experiências, mas da concepção de que o gênero é natural, dicotômico e biológico. Nesse sentido, podemos acreditar

que vocês compreendam que nossos corpos são incompatíveis com a estrutura da sociedade burguesa, cisnormativa e racista e que, portanto, não conseguem se encaixar no mercado de trabalho formal; afinal, este não foi feito para nós. Assim, a patética crença da meritocracia cai por terra porque nós a pisamos.

Agora, pensem conosco: será que essa disputa seria justa se fôssemos invisíveis ao crivo cisgênero e pudéssemos concorrer despercebidas? Se a nossa imagem não fosse uma bandeira, conseguiríamos estar no mercado de trabalho formal com dignidade? Infelizmente, acreditamos que não! Como disputar qualquer coisa de maneira justa, especialmente uma vaga no mercado laboral, quando sequer temos nossos direitos fundamentais garantidos? Ou quando permanecemos invisíveis aos olhos da sociedade civil e do Estado? Talvez vocês não saibam, mas nós travestis ainda não temos direito a nome, autodeterminação, núcleo familiar seguro, terapias hormonais seguras, sistema educativo não violento e inclusivo, e até mesmo o de fazer xixi sem sermos violentadas e constrangidas. Mona, como concorrer em pé de igualdade quando se está na margem, na periferia?

Outro fator que deve ser levado em consideração é a exclusão escolar de nós travestis. Consoante a tese da primeira travesti doutora do Brasil, Luma de Andrade (2012, p. 6),

A negação das travestis no espaço da sala de aula resulta no confinamento e na exclusão, que as transformam em desviantes e indesejadas. Quando isso ocorre no ambiente escolar, a pressão normalmente é tão intensa que impele as travestis a abandonar os estudos, sendo disseminada a ideia de que foi sua própria escolha.

Conseqüentemente, esse processo empurra as travestis, principalmente as negras, para a prostituição, a qual, consoante argumentam Corrêa e Holanda (2012, p. 430), também “teria como fortes influências [...] o baixo nível de escolarização, que dificulta sua inserção no mercado de trabalho”.

Pois bem, sem acesso à educação ou acesso a qualquer outra instituição social formadora do ser humano, entre elas a família e a escola, e reféns da possibilidade de transfeminicídio, somos condicionadas às margens e às periferias de nossa sociedade, o que nos coloca em uma condição de subalternidade que se estende do afeto até o mercado de trabalho e que perpassa todas as experiências travestis nos variados territórios. Agora está se tornando mais fácil

para vocês assimilarem a porcentagem sobre prostituição que apresentamos anteriormente? Esperamos que sim, pois como vocês podem ver, a série de negações que sofremos nos condiciona a ela.

Por outro lado, quando a sujeita central do debate é a travesti, vocês não devem cair no discurso de criminalização da prostituição, pois saibam que apesar desse fato social ser sustentado e alimentado pelo capitalismo (PATEMAN, 1993), ele é importantíssimo para a construção das experiências de muitas de nós travestis, conforme fundamentado. Percebam que quando nossos corpos são estruturalmente rejeitados pela sociedade cisgênera, eles são enviados quase que automaticamente para as ruas e para os guetos, e é só dentro da prostituição que eles encontram “reconhecimento” e certo retorno econômico, para nossa sobrevivência. De onde mais tiraríamos o dinheiro para nos alimentarmos, pagarmos nossos lares, nos locomovermos, modelarmos nossos corpos etc. senão na prostituição? Portanto, é através da prostituição que 90% de nós travestis conseguimos pagar nossas terapias hormonais, maquiagem, silicones, aluguéis de casas, roupas, alimentos etc., ou seja, é com o aquê da prostituição que muitas de nós conseguimos realizar o desejo de existir.

A prostituição também é vista por algumas de nós como uma estratégia de ressignificação do processo de objetificação e hipersexualização que somos acometidas, conforme analisou a travesti Pietra Azevedo em sua pesquisa sobre travestilidades no contexto urbano mossoroense. Na pesquisa de Pietra Azevedo (2017, p. 53), uma de suas interlocutoras travesti argumentava: “esses homens são todos uns lixos, só querem comer as travas e depois tchau, por isso meto a carteira mesmo, meto a multa [ambas as expressões significam cobrar pelo sexo]. Se é só para me comer eu vou pelos menos cobrar, né mona?”.

E os 10%? Onde estão as nossas? Por exemplo, acerca da presença de experiências que transgrediram o gênero nos palcos de teatro, Meneses e Jayo (2018) apontam que desde o século XVIII existem no Brasil. Já no século XX, “nas décadas de 1960 e 1970, surgiram nomes como Marquesa, Divina Valéria, Jane Di Castro, Camille K., Fujica de Holliday, Eloína dos Leopardos e Rogéria, e na década de 1980, Claudia Wonder (MENESES & JAYO, 2018). No audiovisual, podem ser apontados nomes como da travesti diretora Elli Cafrê, cearense, diretora dos curtas-metragens “TRANSformar: Existindo na Educação” (2018) e “Bixa Presa” (2019). No campo da música, surge uma

“geração de travestis [que] afirma não necessitar de corporalidades protéticas para normalizar-se frente à sociedade que espera um corpo feminino”, contribuindo “para a proposição de uma estética travesti contra-hegemônica, não mais preocupada em reproduzir a aparência feminina cisnormativa” (*idem*, p. 169-170). Despontam nomes como Liniker, Linn da Quebrada, Danny Bond, Tertuliana (da banda A Travestis), Mc Xuxu, Mulher Pepita, Urias, Leona, Raquel Virgínia e Assuscena (da banda As Bahias e a Cozinha Mineira), a banda Trava Nagô, Jup do Bairro, Verônica Decide Morrer, Isis Broken, entre outras.

Com tudo isso, é necessário problematizar os dados supracitados e pensar a prostituição tanto de forma coercitiva, quanto de forma transversal em nossas vidas. É evidente que muitas de nós vivemos apenas do mercado sexual, enquanto outras conseguem ocupar os espaços de trabalho formal. Porém, existem aquelas que são prostitutas e ainda exercem outras profissões de forma paralela. Assim sendo, é importante reforçar que somos e podemos, além de putas, ser cabeleireiras, esteticistas, manicures, modelos, professoras, advogadas, enfermeiras, atendentes de *telemarketing*, hotelaria, secretárias, estudantes, merendeiras, donas de casa, engenheiras, médicas, antropólogas, sociólogas, psicólogas, assistentes parlamentares, assistentes sociais, atletas etc.

Carta IV

Travestis, quem nos ama?

*é sobre
não estar na esquina
dos sentimentos;
na periferia
dos corações*

Dandara Rocha

O amor – esse bicho estranho, confuso e, no entanto, revolucionário – é uma incógnita desde que o mundo é mundo. Justificou guerras mitológicas, arrasou poetas e filósofos para a loucura, inspirou revoluções. Cantava João Gilberto: “Fundamental é mesmo o amor/ É impossível ser feliz sozinho”. Assim, por meio do afeto, demonstramos o que sentimos para com quem sentimos. Questionamos: será que é assim com todo mundo?

Para nós travestis é sempre muito delicado falar sobre a afetividade ou a falta dela, uma vez que, no bojo de todas as negações e rejeições, também não conseguimos ter uma real dimensão do que é sentir-se ser amada sem descarregar em nós mesmas as frustrações de uma sociedade que nos rejeita. Não é fácil e nunca foi. Uma das nossas chegou a afirmar: “Eu não amo o amor romântico porque o amor romântico não me ama”.

Vivemos a “periferia” no âmbito do afeto. As relações afetivas, historicamente, foram construídas com base nos sistemas patriarcal, racista, burguês e cisheteronormativo, que não abarca as possibilidades e as potências de um corpo “estranho”. Dito dessa forma, na lógica do afeto, é possível apontar que existem, por um lado, os corpos objetos (“desejáveis”); e, por outro lado, os abjetos (“rejeitáveis”).

“Estranho” porque fugimos de qualquer expectativa que a normatização cisgênera tenta impor sobre nossas corporeidades e porque (res)significamos cotidianamente as formas de ser e estar no mundo. Para Judith Butler (2016, p. 230), “o ‘abjeto’ designa aquilo que foi expelido do corpo, descartado como excremento, tornando literalmente ‘Outro’ (...) a construção do ‘não eu’ como abjeto estabelece as fronteiras do corpo, que são também os primeiros contornos do sujeito”. Em outras palavras, seriam aqueles que interferem negativamente no pêndulo da normatização das relações afetivas, e, por consequência, de toda a sociedade que depende dessa ordem.

O afeto nos é negado, em primeira instância, no núcleo que socioculturalmente é tido como “base do amor”, que é a família. Neste ambiente geralmente o afeto não nos alcança e nem se consolida. Não à toa muitas de nós travestis somos expulsas, sem dó nem piedade, de casa por conta de nossa travestilidade. Sendo a “escória” da família e conseqüentemente excluídas do contexto familiar, por estratégias de sobrevivência e resistência, procuramos na rua construir o nosso lar e novas possibilidades de laços afetivos, sendo sujeitas à diversos tipos de violências. Berenice Bento (2006) já sinalizava para a exclusão familiar de pessoas trans.

Em outra dimensão, também é possível observar como a nossa transição de gênero, ou seja, o construir-se travesti, afeta nossos círculos de amizade. Por se tornar travesti, acabamos espontaneamente produzindo um filtro que afasta, antes de qualquer pessoa, nós mesmas, de espaços que ocupávamos e de

“amigos” que possuíamos. É possível ter essa dimensão quando paramos para refletir quais ambientes ocupamos, como ocupamos e quem está do nosso lado. Quem realmente quer ter uma travesti como amiga? Quem queremos ter como amigas/os? Onde é possível circular o afeto da amizade quando se é travesti? Nessa dimensão, somos relegadas à solidão de forma avassaladora, o que nos torna depressivas, agressivas e incompreensíveis.

Em outro âmbito a discussão da afetividade é complexificada quando esta envolve homens cisgêneros, principalmente heterossexuais (que são “complexos” em si, convenhamos. “Complexos” para não utilizarmos de termo depreciativo). Eles, com os quais muitas de nós construímos relações afetivas e sexuais, não nos veem no plano afetivo, mas apenas no plano sexual. Este processo evidencia a hipersexualização e objetificação que socioculturalmente somos acometidas. Não somos “mulheres para casar”, somos “mulheres para sexo”, “putas”. Não é à toa que estamos próximas, somos submetidas e construímos o contexto da prostituição.

Embora existam exceções de homens cis-héteros que queiram produzir afetividades para/com nós, no geral experienciamos a “periferia” do afeto deles em contraposição à centralidade que as mulheres cisgêneros possuem. Afinal, será mesmo que não somos dignas de sermos amadas? E se somos, por que não estão nos amando? Como estão nos amando? A angústia dessas perguntas é vivenciada nestes versos da travesti Liniker e os Caramelows, na música ‘Goela’: “Fica com ela, respeita ela, que ela é mulher e você tem que amar... Porque ela quer carinho”.

Por todos esses processos de exclusão e assujeitamento de nossas construções afetivas, é impossível tratar sobre esta temática de nossas vivências sem nos remetermos a algo que todas compartilhamos, independente de nossas realidades – a solidão. Talvez essa seja a esfera de nossas vivências que mais nos afeta e impede que possamos desfrutar do direito de amar sem construirmos barreiras e receios quanto a hipersexualização de nossos corpos. É uma solidão que atravessa todos os âmbitos, seja na família, na escola, na universidade, com amigas/os, no amor, no trabalho etc. sendo que esta ganha nuances diferentes quando pensamos em outros atravessamentos, como: qual nossa raça/etnia? Qual nosso modo de sobrevivência? Quantos anos de idade possuímos? qual nosso nível de “passabilidade”? Qual o nosso nível de escolaridade? Qual território construímos?

A solidão travesti está para além da ideia de estar sozinha, mas reside na insegurança de não se sentir completa o bastante para alguém. É sobre não se sentir capaz ou interessante; é sobre ser admirada nas festinhas LGBTs, mas nunca ser alvo de uma paquera e terminar a noite sozinha; é sobre procurar prazeres efêmeros nos lugares mais obscuros e com pessoas que talvez não fizessem o menor sentido se não estivéssemos abaladas emocionalmente; é sobre sabotar a nossa própria consciência por migalhas e fazer delas grandes vitórias; é sobre amar o/a outro/a e ainda se preocupar, porque tememos, antes de tudo, por ele/a.

As relações afetivas sempre nos foram delicadas. Por vezes, produzem um medo que impede relacionamentos sem blindagem para possíveis situações inconvenientes, conversas fantasiosas e futuras desilusões amorosas. O receio de sermos rejeitadas nos coloca em uma condição onde sempre nos sentimos inferiores. Cobramos de nós mesmas a melhor versão possível para agradar e garantir uma “passabilidade” que nos camufle de olhares e julgamentos, nos assujeitando a diversos procedimentos que são dolorosos.

Tudo isso porque idealizamos uma vida para compartilhar com outras pessoas nossos risos, nossas dores, nossas angústias, nossos desejos, nossas conquistas e nossos medos. Não mais ordinário, mas para nós segue sendo extraordinário. E mesmo que acreditemos que não precisamos de ninguém para garantir nossa felicidade e tentemos reforçar essa ideia com “unhas e dentes”, é impossível negar a falta que faz a sensação de se sentir importante para alguém. Parafraseando a música “Balada de Gisberta” de Pedro Abrunhosa, interpretada na voz de Maria Bethânia, para nós travestis “O amor é tão longe/ E a dor é tão perto”.

Entretanto, diante desses processos de negação de afeto com família, amigos/as e parceiros/as, é possível pensar em como nos fortalecemos em outros âmbitos. Entre nós, por mais que historicamente tenha sido alimentada uma rivalidade travesti, muito em decorrência do contexto da prostituição, em que há disputas de território, beleza e clientes, é possível construir afetos e solidariedades. E assim pensar em uma “sororidade travesti” na produção de afetos de e para nós, já que através da lógica cisnormativa não conseguimos acessar a afetividade, como se ela fosse, literalmente, uma coisa de difícil acesso (como um diamante). Por isso, nos submetemos a homens casados em busca de “aventura”, desde que “não conte a ninguém”, que nos buscam em lugares ermos, longe dos olhares alheios; são as migalhas do afeto que ainda nos alimentam.

Linn da Quebrada, uma artista travesti que vem atravessando barreiras e transformando os espaços, traz em seus versos da música “Serei A”, reflexões sobre a grandiosidades de nossos corpos e o cuidado de nos valorizarmos enquanto sujeitas dignas de amor, por aqueles que realmente comportem a dimensão de nossa existência: “Serei a do asfalto/ Rainha do luar/ Entregue o seu corpo/ Somente a quem possa carregar/ [...] Mas não se esqueça, levante a cabeça, aconteça o que aconteça, continue a navegar”. Neste sentido, é de fundamental importância acreditarmos na potência que possuímos na construção de novas possibilidades de afeto e de outras perspectivas sobre o amor e como amar, cativando entre nós mesmas laços afetivos. A potência de nossas performances e de nossos corpos é evidenciada quando somos desejadas por homens cis e trans, mulheres cis e trans, sejam héteros, bissexuais, gays ou lésbicas.

Os chamados “relacionamentos transcetrados”, ou seja, os constituídos entre pessoas trans, conduzem a um novo horizonte na inovação de nossas perspectivas do amor. Despertam a ideia que não precisamos procurar ou nos humilhar por migalhas afetivas daqueles/as que não nos assumem, nos renegam e não nos cabem, por não compreenderem nossa imensidão. Compartilhar e produzir o amor com um homem trans ou uma travesti, nos instiga a fortes conexões pelos encontros de nossas trajetórias, perpassadas por discriminações e negações de afetos. Vemos nesse/a outro/a possibilidades que antes nos eram negadas, de amar e sermos amadas por “semelhantes” que têm a facilidade de nos entender e nos ajudar. Quando se trata de travestis negras, outra dimensão é posta, a dos relacionamentos afrotranscetrados, ou seja, os constituídos para e por pessoas trans negras, representando resistência e companheirismo entre pessoas que historicamente foram e são agredidas pelo racismo e transfobia.

Contudo, é possível criarmos pontes de afeto que atravessem essa lógica excludente cisheteronormativa. Isso fica evidente porque independente de todos os obstáculos, mesmo que insistam em nos rejeitar ou nos colocar uma contra as outras, nós travestis estamos nos organizando, nos cuidando, nos amando e construindo uma realidade entre nós, transpassada por afetos e trocas possíveis de amor, compreensão e sororidade. “Aconteça o que aconteça/ [...] Continue a travecar”, ainda canta a rapper paulista Linn da Quebrada, e assim continuaremos.

“Choque de monstro e fechação”

Esse encontro de cinco travestis nordestinas, interioranas e universitárias, discutindo e escrevendo sobre suas trajetórias, vivências, resistências e perspectivas talvez seja a melhor resposta para as negações de afetividades, a solidão e as exclusões que somos socioculturalmente submetidas. É a prova de que somos corpos potentes e que conseguimos estabelecer novas possibilidades de afeto, sobretudo entre nós. É fruto da resistência de várias e da existência de muitas. É produzir um afeto que afeta, por toda sua grandeza. É contar nossa história com as próprias mãos e refletir em outras nossas semelhanças. É sentir afago nesse mundo que canta, mais uma vez, a trava Linn da Quebrada: “Não queimem as bruxas mas que amem as bixas, mas que amem. Que amem, clamem, que amem... Que amem as travas também”.

Sertão potiguar do Nordeste brasileiro, janeiro de 2020.

Referências

- ANDRADE, Luma Nogueira de. *Travestis na escola: assujeitamento e resistência à ordem normativa*. Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação, Fortaleza, 2012.
- ANTUNES, Leda. Por que o número de candidaturas de pessoas trans aumentou em 2018. *HuffPost Brasil*, 2018. Disponível em: <https://www.huffpostbrasil.com/2018/09/25/por-que-o-numero-de-candidaturas-de-pessoas-trans-aumentou-em-2018_a_23541532/>. Acesso em: 07 jan. 2020.
- AZEVEDO, Pietra. “*Travesti não é bagunça*”: etnografia da performance identitária das travestis no contexto urbano mossoroense. Monografia (Graduação em Ciências Sociais – Bacharelado). Universidade do Estado do Rio Grande do Norte/UERN. Mossoró/RN, 2017.
- BENEVIDES, Bruna. Mapa dos assassinatos de travestis e transexuais no Brasil em 2017. *Associação Nacional de Travestis e Transexuais*, 2018. Disponível em: <<https://antrabrazil.files.wordpress.com/2018/02/relatc3b3rio-mapa-dos-assassinatos-2017-antra.pdf>>. Acesso em: 09 jan. 2020.
- BENTO, Berenice. *A Reinvenção do Corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual*. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2016.
- BRASIL. Nota da Reitoria. *Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira*, 2019. Disponível em: <<http://www.unilab.edu.br/noticias/2019/07/16/nota-da-reitoria-3/>>. Acesso em: 08 jan. 2020.

- CAMARGO, Mábía. *“Acuenda esse bajubá!”* Indexicalidades e Interserccionalidades nas performances narrativas de uma travesti quilombola. Tese (Doutorado Interdisciplinar em Linguística Aplicada) – Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro/RJ, 2019.
- CLASTRES, Pierre. O arco e o cesto. In: *A sociedade contra o Estado* – pesquisas de antropologia política. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.
- CORRÊA, William Henrique; HOLANDA, Adriano Furtado. Prostituição e sentido de vida: relações de significado. *Psico-USF*, Bragança Paulista, v. 17, n. 3, p. 427-435, set./dez. 2012.
- ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*; tradução Leandro Konder; Aparecida Maria Abranches. – 2ª ed. – Rio de Janeiro: Best Bolso, 2016.
- ENGELS, Friedrich; KAUTSKY, Karl. *O socialismo jurídico*. Tradução de Livia Cotrim e Márcio Brilhantino Neves. 2 ed. rev. São Paulo: Boitempo, 2012.
- FREIRE, Paulo. Justificativa da pedagogia do oprimido. In: *Pedagogia do oprimido*. 62. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016.
- FERREIRA, Guilherme Gomes; AVILA, Lisélen de Freitas; WACHELESKI, Nadia Regina. Uma análise marxista sobre a influência do capital na produção da sociabilidade, identidade e acesso ao direito das travestis. In: BELLO, Enzo; LIMA, Martônio Mont’Alverne Barreto; AUGUSTIN, Sérgio. *Direito e marxismo: transformações na América Latina Contemporânea* [recurso eletrônico]. Caxias do Sul: EDUCS, 2014.
- GONTIJO, Fabiano. Kátia Tapety: ora mulher, ora travesti? Gênero, sexualidade e identidades em trânsito no Brasil. *Cadernos pagu* (43), julho-dezembro de 2014.
- GONTIJO, Fabiano; COSTA, F.C.S. “Ser Travesso é Melhor que Mulher”: considerações preliminares acerca das discursividades do desenvolvimentismo e da heteronormatividade no mundo rural piauiense. *Bagoas*, n. 08. 2012, p. 171-186.
- JESUS, Jaqueline Gomes de. *Orientações sobre a população transgênero: conceitos e termos*. Brasília: Autor, 2012.
- JESUS, Jaqueline Gomes; ALVES, Hailey. *Interloquções teóricas do pensamento transfeminista*. Transfeminismo: teorias e práticas, v. 2, p. 17-32, 2014.
- MBEMBE, Achille. Necropolítica, uma revisão crítica. In: GREGOR, Helena Chávez Mac (Org.). *Estética y violencia: Necropolítica, militarización y vidas lloradas*. México: UNAM-MUAC, 2012.
- MENESES, Emerson Silva; JAYO, Martin. Presença travesti e mediação sociocultural nos palcos brasileiros: uma periodização histórica. *Extraprensa*, São Paulo, v. 11, n. 2, p. 158-174, jan./jun. 2018.
- PALAPOT, Clarisa. Travestida para transgredir: entrevista com Lohana Berkins. *Revista Socialismo o Barbarie*, ano 1, n. 3, outubro de 2000. Disponível em: <<https://www.marxists.org/portugues/berkins/2000/10/transgredir.htm>>. Acesso em: 10 jan. 2020.
- PATEMAN, Carole. *O contrato Sexual (1988)*. Tradução de Marta Avancini. São Paulo: Paz e Terra, 1993.
- SAFFIOTI, Heleieth. *Gênero, patriarcado, violência*. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular; Editora Perseu Abramo, 2015.
- TRANSAMAZONIA. Direção de Renata Taylor, Débora Mcdowell e Bea Morbach. Pará – Brasil: Muamba Estúdio, 2019. (75 min.).

Uma voz da periferia que atravessa o Atlântico^{1 2}:

entrevista realizada com Mariana Andrade Fausto
Carolina Farias Moraes

Eu sempre gostei muito de ajudar as pessoas, tudo que eu aprendi e vivenciei aqui tinha essa perspectiva que sempre me interessou, e quando eu percebi que a minha trajetória dialogava com a metodologia do futebol de rua, foi muito bom. A ideia de olhar para o outro, o futebol como ferramenta educacional. Então, o futebol não precisa fazer parte da minha vida apenas como trauma no futebol profissional. Assim, comecei a fazer parte de algo que inclui e não exclui.³

Mariana Andrade Fausto, 22 anos, moradora de Guaianases, zona leste da cidade de São Paulo, é uma jovem educadora social do Instituto Terre des Hommes⁴, organização que apoia projetos em diversos países. Tem a sua história de vida atravessada pelos estados de Minas Gerais e Bahia, sendo o estado da

¹ Agradeço a Mariana Andrade Fausto pela atenção, carinho e disponibilidade de conceder a entrevista. Certamente sua história poderá contribuir com as trajetórias de muitas mulheres. Agradeço também Cilene Silva Fernandes por realizar a transcrição da entrevista e leitura.

² Cabe destacar que antes da realização da entrevista acordamos a escrita do artigo, de que seria desenvolvida de forma inclusiva de gênero, pois acreditamos que essa escolha dialoga diretamente com a proposta do livro intitulado: Livro: Cultura e política nas periferias: estratégias de reexistência. Para outras informações, acessar:<https://blogueirasfeministas.com/2013/08/16/linguagem-inclusiva-de-genero-em-trabalho-academico/>.

³ Trecho extraído da entrevista realizada com Mariana Andrade Fausto realizada no dia 28 de novembro de 2019.

⁴ O Instituto Terre des hommes Brasil é uma organização de sociedade civil que tem a missão de promover, garantir e defender os direitos de crianças e adolescentes em situação de vulnerabilidade social. A instituição integra o movimento internacional Terre des hommes, cuja sede global é em Lausanne, na Suíça.

Bahia por parte de mãe e Minas por parte de pai, porém seus pais já nascem em São Paulo. Mariana, conectada ao futebol, desde pequena expressa sua paixão pelos esportes em modo geral. Além disso, tem a sua trajetória muito próxima da maioria das histórias que conhecemos de meninas e mulheres que tentaram jogar futebol profissionalmente. Jogou profissionalmente por dois anos e sempre apresenta em sua fala as dificuldades que sofreu por ser uma mulher, negra e lésbica. Desde pequena sempre teve seu lado questionador e crítico para olhar as questões que estavam à sua volta, inquietações também compartilhadas por sua família, em especial sua irmã Shirley que trabalhou com projetos sociais.

Mari, como costuma ser chamada pelas amigas e amigos, diz que seu clube do coração é o Corinthians Sport Club, e assim como a maioria das pessoas, são heranças trazidas pelos homens da família, em seu caso, seu pai e seu avô. No entanto, Mariana destaca que hoje não é só isso e essa conexão tomou outras proporções, diz ter orgulho do seu clube pela história que ele carrega: “É um time construído pela luta e de muitos movimentos. É muito interessante hoje ter essa compreensão. O time que eu faço parte é um time com essa história e construção. E assim, me sinto representada por ele”

Carolina: Primeiramente, gostaria de agradecer a sua disponibilidade em conceder essa entrevista. Gostaria que você falasse como o futebol entrou na sua vida e do sonho de se tornar jogadora de futebol profissional.

Mariana: Comecei desde cedo, com seis anos eu jogava praticamente sozinha “eu e uma bola no quintal de casa”, e aos finais de semana eu jogava com os meninos na comunidade onde morava. Em 2012, quando eu tinha 16 anos joguei alguns meses no Centro Olímpico⁵, através da peneira que eu fiz nessa época. Após o COTP e alguns problemas familiares, voltei a jogar ASAPE⁶ e foi quando Emily Lima⁷ era técnica do sub 17 e foi ver um amistoso nosso para “quem sabe” fazer uma convocação. Foi muito interessante pois ela teve um olhar para a periferia, ela foi até a zona leste assistir as

⁵ Centro Olímpico de Treinamento e Pesquisa Marechal Mário Ary Pires (COTP).

⁶ Associação Atlética Pró Esporte.

⁷ Emily Lima foi jogadora de futebol, chegou a treinar a seleção brasileira de futebol por apenas dez meses. E recentemente, após pedir demissão do Santos Esporte Clube, foi convidada pela seleção do Equador. Para maiores informações, acessar: < <https://dibradoras.blogosfera.uol.com.br/2019/12/02/ex-tecnica-do-brasil-emily-lima-assume-selecao-equatoriana/>>.

meninas jogando e isso foi muito inspirador. Foi para mim, Amanda Bispo pelo sub-17 e a Drielle Jesus pelo sub-15. A Drielle⁸ ainda teve a chance de ir fazer o treinamento na Granja Comary⁹, mas nesse período Emily subiu de cargo e virou técnica da seleção principal e assim entrou uma outra equipe no sub-17 com outros nomes de jogadoras e, assim, acabamos não ganhando essa chance.

É por isso que digo que o futebol para mulheres é muito complicado porque você trabalha por contratação, é muito diferente do futebol jogado por homens. Então, eu acabei não optando por seguir nessa carreira. Falo de coração, penso que eu poderia estar jogando profissionalmente com toda a certeza, só que a precariedade acabou me tirando esse sonho. Digo isso, porque se você não for jogadora de um time de ponta como o Corinthians¹⁰, que recentemente foi campeão¹¹ você não consegue ascensão. Para conseguir seguir nessa carreira você tem que ser a Marta¹² ou a Cristiane¹³, ou seja, as melhores. Assim, porque por mais que eu acreditasse no meu potencial sempre ponderava que poderia não acontecer.

Por exemplo, muitas meninas trabalham recebendo salário mínimo e a maioria não recebe. Foi assim que acabei colocando em uma balança a minha paixão com o futebol e a necessidade de condições para sobreviver.

Carolina: E hoje você faz parte de um time? Joga com regularidade?

Mariana: Sim, eu faço parte de um time que se chama ASAPE, tem uma treinadora que também é bem conhecida, Ita Maia Reis¹⁴, que já participou de

⁸ Para maiores informações sobre a convocação, acessar: <<https://www.cbf.com.br/selecao-brasileira/noticias/selecao-base-feminina/emily-lima-convoca-sub-15-para-treinamento-em-pinheiral>>.

⁹ A Granja Comary é um centro de treinamento da Seleção Brasileira de Futebol.

¹⁰ Sport Club Corinthians Paulista.

¹¹ O Sport Club Corinthians Paulista venceu as duas competições em 2019: Copa Libertadores da América e do Campeonato Paulista.

¹² Atualmente jogadora do Orlando Price, dos Estados Unidos, Marta Vieira da Silva já foi escolhida como melhor jogadora por seis vezes.

¹³ Jogadora do São Paulo Futebol Clube, Cristiane Rozeira de Souza Silva atua como atacante. Em 2012, tornou-se a maior artilheira do futebol feminino da história dos Jogos Olímpicos.

¹⁴ Para outras informações, acessar: <<http://futebolfeminino.museudofutebol.org.br/teste/?p=226>>.

muitos eventos no Museu de Futebol¹⁵, também tem um acervo dela lá e fotos dela. Então é bem interessante porque também é uma representação e foi desde sempre a minha inspiração no futebol de mulheres, ela me ensinou tudo o que eu sei e sou muito grata a todos esses anos que estamos juntas. Treinamos no CEU Jambeiro¹⁶, em Guaianases¹⁷. E aí a gente faz esses jogos oficiais de campeonatos e festivais aos finais de semana.

Carolina: Você falou que hoje você joga na Várzea, como é a Várzea para a mulher?

Mariana: A várzea é um lugar bem complicado porque não existe essa questão do respeito. Eu tenho até amigas que apitam jogos na várzea. É bem complicado. Essa questão do gênero da mulher no futebol é difícil, a gente é objetificada.

Carolina: Você joga com mulheres?

Mariana: Com mulheres. Mas é interessante que tem uma balança, eu vejo que as pessoas estão progredindo e estão aceitando essa questão de as mulheres jogarem futebol. Você ainda passa por muitos constrangimentos e muitas coisas. Mas a gente vê muita falta de profissionalismo, de organização, não é a mesma coisa. Não é a mesma coisa de você ver um campeonato de várzea de homens, é muito diferente. Mas eu acho muito importante o jogo na várzea, o campeonato que estamos jogando atualmente da Copa Rainha¹⁸, que conta com diversos times da: zona leste, norte, sul. Mulheres e homens apitam, e tem esse lance de ter várias pessoas envolvidas e eu acho bem importante você dar esse espaço para a menina poder jogar, poder participar de algo que ela gosta então acho super válido.

Carolina: Quantas mulheres?

Mariana: Tem muita menina. É uma construção que a gente vem fazendo que além de ser um time de alto rendimento é um time de acolhimento também.

¹⁵ Para outras informações, acessar: <<https://www.museudofutebol.org.br/>>.

¹⁶ Os Centros Educacionais Unificados são equipamentos públicos de educação que estão localizados nas regiões periféricas da cidade de São Paulo.

¹⁷ Os treinamentos ocorrem terça-feira, quinta-feira e sábado. Terça-feira e quinta-feira, das 19h às 21h e no sábado, das 10h às 12h.

¹⁸ Para outras informações, acessar: <<https://dibradoras.blogosfera.uol.com.br/2019/09/10/varzea-regata-futebol-raiz-mulheres-tambem-sao-protagonistas-no-terrao/>>.

Porque é um projeto que tem meninas que já sofreram diversas violações. Tem muita menina lá, desde os oito anos até os 40, 50 anos, abrange todo mundo. A gente participa dos campeonatos, e tenta se autossustentar. É bem complicado também, porque não existe esse olhar para a gente, então tentamos buscar várias formas de nos manter.

Carolina: Você pensou que o caminho para o profissionalismo seria difícil?

Mariana: Exato. E a impressão que eu tinha era que só seria possível construir uma carreira fora do Brasil. E assim, vivenciei uma das grandes questões, não apenas para mim, mas também para muitas meninas. Como para as mulheres é mais difícil ingressar na carreira, caso você não tenha sucesso, fica tarde demais para pensar na construção de uma carreira profissional. Acho que para mulher é mais complicado nesse aspecto do que para os homens.

Carolina: Existe idade certa para jogar futebol profissionalmente para as mulheres?

Mariana: Acredito que não, porque não existem critérios, depende muito de como você joga. No caso dos homens você tem categorias de base (sub-11, sub-12, sub-13, sub-14) e desde cedo é possível fazer parte de uma estrutura e processos. No caso das meninas, não existem categorias de base, isso dificulta bastante.

Carolina: Como funciona o processo de uma peneira para as mulheres? As jogadoras jogam sem receber?

Mariana: Por exemplo, em 2017 fiz uma peneira na Portuguesa¹⁹ para jogar no Campeonato Paulista, se você pensar é um campeonato importante, porém, veja como é complicado: eu vou lá e faço a peneira se eu sou aprovada eu faço um contrato específico para jogar esse campeonato. E se você perde o campeonato a chance de o clube rever o seu contrato para permanecer é mínimo. Ou seja, a sensação é de eterno recomeço, como se nós tivéssemos prazos de validade²⁰. Às vezes as pessoas podem até achar bacana que uma mulher

¹⁹ Associação Portuguesa de Desportos.

²⁰ Para saber outras informações sobre o relato feito por Mariana, acesse <<https://www.nexo-jornal.com.br/reportagem/2017/05/28/No-pa%C3%ADs-do-futebol-as-mulheres-jogam-com-menos-falta-sal%C3%A1rio-p%C3%ABlico-e-estrutura>>.

possa participar de uma peneira com 24 anos para disputar um campeonato, que foi o caso de uma colega minha, só que para mim isso é exatamente o que mostram as questões para pensarmos. Será que se existisse uma maior organização das categorias de base isso seria assim? Eu acho que não. É bem precário mesmo.

Carolina: Sua família te apoiou nesse processo?

Mariana: Essa é uma questão importante. Na minha família, graças a Deus, nunca tive problema, ela sempre me apoiou, acho que era o maior sonho do meu pai. Ele sempre torceu para que eu fosse uma jogadora de futebol profissional, isso é muito diferente para mim, porque o que eu vejo das minhas amigas é totalmente diferente. Mas, passei por um problema sério em minha família e tive que fazer essa opção, em especial, tive que me dedicar a ajudar minha mãe. A rotina de treinamento era muito pesada e acontecia segunda, quarta e sexta. Sábado e domingo tinham jogos. Eu tinha que sair da escola uma aula antes para conseguir chegar e quando chegava em casa, tarde, encontrava a minha mãe infeliz, foi aí que comecei a repensar o que eu vivia, fazia. Por isso, decidi me afastar para cuidar dela. Junto com isso, precisava ajudar meu pai que tinha uma pequena empresa e essa empresa era o sustento da família, dei uma distanciada do futebol profissional e foi quando eu conheci o projeto do Futebol de Rua. E aí talvez, de alguma forma, eu consegui ter outras expectativas.

Carolina: Você poderia falar mais sobre essa mudança de planos e do projeto de Futebol de Rua²¹?

Mariana: Conheci o Futebol de Rua através de uma amiga, ela sabia que eu jogava e que eu não estava em um bom momento. Ela me perguntou se eu

²¹ Utilizaremos a terminologia Futebol de Rua, compreendendo que está mais próxima das praticantes e mediadoras no Brasil. Para maiores informações consultar o artigo: VAROTTO, Nathan Raphael; LEMOS, Fábio Ricardo Mizuno; FÁBIS, Lúcio de Castro. Percepções de mediadores/as de Fútbol Callejero sobre a sistematização da formação para a mediação: do Fútbol Callejero ao Futebol de Rua. In: Coloquio de pesquisa qualitativa em motricidade humana e interculturalidade e colloquium on qualitative research humammotricity: motricity and interculturality / colóquio de investigación cualitativa em motricidade humana motricidade y interculturalidad, 8., 2019, Maputo, Moçambique. Anais... / Annals... / Anales... São Carlos: SPQMH, 2019. p. 59-65.

tinha interesse em participar, eu pensei bem e acabei aceitando. Quando cheguei, logo vi que era uma metodologia diferente de tudo que eu já tinha visto, em especial, essa divisão por três tempos.

Carolina: Mariana, você pode explicar como funciona a metodologia do futebol de rua?

Mariana: A metodologia do futebol de rua funciona em três tempos: o primeiro tempo, é um dos momentos mais potentes, porque é onde as duas equipes acordam as regras, ou seja, você combina as regras de acordo com a necessidade dos participantes, do local, por exemplo: pode falar palavrão? Se falar, pode ficar um minuto fora? Aonde a bola sai? O goleiro pode pegar recuado? E todos esses exemplos que comentei aqui precisam ser combinados com os dois times. Já no segundo tempo, acontece o jogo de acordo com as regras acordadas e a partir de três valores: *solidariedade, respeito e cooperatividade*. Com isso, cada quesito vale um ponto e o jogo também vale um ponto. Então, quem ganha de 10 a 0 – não necessariamente ganha o jogo, porque esse time pode não ter conseguido exercer os três valores que citei, nesse sentido, você pode perder o jogo, porque não vai somar os pontos necessários. Quero dizer, que independente do placar do jogo, a partida soma um ponto. Por isso gostaria de dar um exemplo, sempre temos aquele jogador que acaba se destacando e joga muito bem, mas ele não respeita ninguém no jogo, pratica um futebol individualista, pensando nessa metodologia será que é tão interessante jogar assim? Porque se ele não tocar a bola, não conseguir jogar em equipe, o time certamente perderá pontos. É importante entender que muitos desses exemplos, a prática [futebol de rua] contribui para que as jovens possam rever essas atitudes. E com o tempo você vai participando e entendendo o quanto os valores são importantes. E o que é interessante é perceber as conexões, porque desde pequena eu jogava na rua e não tinha juiz, e quem determinava as regras era a gente, ou seja, já existia a mediação de conflitos, por isso, acredito que a metodologia tem um potencial incrível para que o jovem seja protagonista dessa prática. Esse futebol traz um processo de aprendizagem onde você aprende jogando e mediando.

Carolina: Retomando: a partir da indicação de sua amiga você conhece o projeto. E quais foram seus próximos passos?

Mariana: Isso foi em 2015, portanto, nesse ano as jovens que participavam do projeto estavam se organizando para montar uma equipe para participar de um campeonato na Argentina e tudo estava sendo organizado pela instituição Ação Educativa²². Eu chego nesse momento, começo a participar do projeto como jogadora e sou convidada a fazer parte da Delegação Brasileira para participar da Copa América. A partir disso, a instituição Ação Educativa organizou uma estrutura para que pudéssemos participar, com treinamentos, propostas formativas e dialogadas. E com a possibilidade de treinamentos, conseguimos avançar na prática da mediação (terceiro tempo), além de jogar.

Carolina: Uma das coisas que mais me chama a atenção nessa metodologia é o fato de ser um jogo misto. Qual a potência dessa opção?

Mariana: Eu penso que se essa metodologia não fosse jogada com meninos e meninas juntas, seria excludente. Do jeito que é, é revolucionária. O futebol de rua é uma prática que tem uma potência enorme para o diálogo, são nesses momentos que você tem a participação de mulheres, pessoas LGBTQ e idades diversas e quem mais quiser participar, porque de fato é um futebol diverso e isso é revelar o poder do diálogo e quando você faz isso você entende as demandas dos outros e assim aprende a lidar com elas. E por isso, quando você coloca meninos e meninas para jogarem juntas, eles e elas vão discutir sobre relação de coletividade.

Carolina: O que é essa coletividade?

Mariana: Por exemplo, o menino sempre aparece enquanto protagonista do futebol, e aí começamos a pensar. Porque ele não pode passar essa bola para menina? Porque a menina não pode participar efetivamente disso? Então, você pode falar só da metodologia, mas ela também abre espaço para diversos outros temas, como já vimos acontecer de ter uma mulher trans em um dos times e esse time foi questionado sobre ser misto ou não, ou seja, nos dá essa possibilidade de ter esse tipo de conversa, e assim aprendemos a construir em conjunto através dos três tempos.

Carolina: Em 2015 eu trabalhava na organização Ação Educativa, na coordenação dos projetos ligados ao futebol de rua e, por isso, participei de toda

²² Fundada em 1994, a organização Ação Educativa atua nas áreas da educação, cultura e juventude. Para outras informações, acessar: <<http://acaoeducativa.org.br/>>.

a preparação e acompanhei a Delegação Brasileira na Copa América Nelsa Curbelo de Fútbol Callejero, Buenos Aires 2015²³. Gostaria de saber como foi para você fazer parte desse momento?

Mariana: Participar da Copa América²⁴ foi um grande marco, especialmente por ter voltado de lá campeã. Mas quero dizer que antes disso acontecer, ficava pensando: Eu, Mariana, moradora da periferia vou poder jogar na Argentina? Foi incrível toda a preparação que tivemos. Comecei a perceber que a metodologia tinha um diferencial, pois falar era muito importante. Quero dizer, a pessoa pode até não jogar muito bem e achar esse equilíbrio e como trabalhar tudo isso. Mas gostaria de compartilhar também que eu tinha um olhar muito bom sobre a metodologia e quando eu chego lá eu quero desempenhar meu melhor e também sei que sou jovem e que existe o fato do evento também evidenciar o divertimento da jovem, não é algo como estamos acostumadas. Porque é uma proposta formativa para a jovem e o campeonato é parte disso. E assim, também conseguimos mostrar que o Brasil não é só futebol, é também educação, já que não perdemos nenhum ponto no terceiro tempo. Por isso, acredito que conseguimos trazer a metodologia para dentro de cada um e, conseqüentemente, emanar coisas positivas e conseguir colocar em prática no jogo. Apesar de tudo isso que relatei, o que me chamou bastante a atenção, foi a sensação de que tive uma virada de chave, quero dizer, no futebol profissional seria muito difícil ver uma imagem de uma jogadora levantando um jogador e não deixar ele caído para traz. Veja como isso é interessante, eu que jogo futebol profissional ver uma pessoa levantando a outra porque ela caiu ou você comemorando um gol independente se o time ganhou ou não, são coisas que estão muito longe dessa realidade. Então, essa questão da coletividade “de você se colocar no lugar do outro”, ter consciência de que você não tem que ganhar a qualquer custo, que se a bola bater na sua mão, é vantajoso utilizar da malícia para continuar? Ou é interessante você ser honesto e parar o jogo? E assim tudo isso me deu outro tipo de percepção, com essa metodologia você consegue ver ao seu redor. Quando você joga profissionalmente, você só vê a você mesmo.

²³ Para outras informações, acessar: <<http://movimientodefutbolcallejero.org/copa-america-2015-brasil-campeon/>>.

²⁴ Para outras informações, acessar: <<https://www.buenosaires.gob.ar/noticias/buenos-aires-sede-la-copa-america-de-futbol-callejero-2015>>.

Carolina: Você acredita que a metodologia do futebol de rua é potente e transforma?

Mariana: É potente para transformar, porque a gente fala sobre um esporte mundial que envolve diversas pessoas apaixonadas por essa prática e que se você olhar na comunidade, na favela, todo menino quer ser jogador de futebol, toda menina que tem a oportunidade de brincar com a bola, ela quer ser uma jogadora, então você utiliza de uma ferramenta [o futebol] que é conhecida mundialmente para um processo educacional. E com isso, falamos de algo conhecido que as pessoas amam e que as move. Você consegue promover a participação falando assim: Vamos jogar futebol! E as pessoas querem jogar futebol... E quem não quer, quem nunca jogou por trauma, ou alguma coisa, é aquele momento de falar, mas nesse futebol é possível você jogar, porque tem a coletividade, solidariedade, respeito, então, todo mundo vai jogar. Para mim, a potência da metodologia está nisso.

Carolina: Depois da conquista da equipe na Copa América de Fútbol Callejero realizada na Argentina em 2015, você caminha para se tornar uma referência nessa metodologia. Como isso acontece?

Mariana: Quando eu volto da Copa América campeã, eu já volto pensando em querer ser mediadora pelo que vivenciei em Buenos Aires. A partir desse momento investiram em mim e eu comecei a ser mediadora no polo²⁵ da UNAS²⁶ de Heliópolis²⁷, ou seja, comecei a realizar as oficinas nessa comunidade. Gostaria de compartilhar que nesse polo existia uma particularidade, pois tinham mais meninas do que meninos para participar da oficina. E com o tempo, fomos convidando mais meninos e, nesse caso, tivemos que trabalhar a aceitação das meninas.

²⁵ Nesse momento outros polos também faziam parte: Movimento Nacional da População de Rua, Cedeca Sapopemba, Clube Municipal CEE Raul Tabajara, Capão Cidadão, Projeto Meninos e Meninas de Rua SBC, Sindicato dos Metalúrgicos de São Carlos.

²⁶ União de Núcleos, Associações dos Moradores de Heliópolis e Região.

²⁷ Heliópolis é um bairro localizado na Zona Sul da cidade de São Paulo. A comunidade de Heliópolis, conhecida por sua luta e também por sua magnitude, teve no final dos anos 1970 uma comissão de moradores que lutou intensamente pelo direito à moradia. A partir desse movimento, surge a UNAS que atua com projetos sociais no bairro até os dias de hoje. Foi a partir de 2006 que a favela de Heliópolis adquiriu o estatuto de bairro.

Carolina: Você poderia falar sobre a sua trajetória a partir de seu trabalho na comunidade de Heliópolis como mediadora e de sua participação na Copa América?

Mariana: Gostaria de destacar o lançamento da Rede Paulista de Futebol de Rua²⁸ em um evento chamado Estéticas das Periferias²⁹. A partir desse lançamento da Rede e também de nossa participação na Copa Regional Cachu Rodrigues em 2016³⁰ é que mais uma vez voltamos campeãs, sem perder nenhum ponto no terceiro tempo. Foi um processo muito interessante, com diversos países participando. Também fui como jogadora. Mas, nesse evento, já consegui participar de algumas coisas como mediadora porque existia um processo de formação de mediação. Retornamos, me mantive no polo de Heliópolis. Com o meu trabalho e o passar do tempo, fui convidada para participar das reuniões da TDH³¹ que é um dos apoiadores da Rede Paulista e Ação Educativa. Comecei a participar das reuniões no momento em que aconteceria uma eleição para representante do Brasil para participar da conferência que haveria, na sequência, na cidade de Lima, no Peru. Eu me candidatei e acabei ganhando, ou seja, fui eleita representante do futebol. A TDH funciona da seguinte forma: existe uma prioridade na participação, não apenas de coordenadoras, mas também dessa coparticipação de jovens. A Conferência das Três Vozes conta com a coparticipação de jovens, dos coordenadores e da ORLA³², que são as pessoas que fazem essa articulação por países. Fui para a conferência no Peru. Nessa conferência teve uma votação para se eleger uma das jovens como representante da América do Sul, para participar da conferência na Alemanha 2018. Eu acabei me candidatando e, mais uma vez, fui eleita. Só que agora no Peru, para ser representante da América do Sul, e a Maria Fernanda, que era da Nicarágua, foi eleita repre-

²⁸ Para outras informações, acessar: <<http://acaoeducativa.org.br/blog/2015/07/31/entidades-criam-rede-paulista-de-futebol-de-rua-e-revelam-o-potencial-de-transformacao-social-do-futebol/>>.

²⁹ Para outras informações, acessar <<https://www.facebook.com/esteticasdasperiferias/>>.

³⁰ Para outras informações, acessar: <<https://movimientodefutbolcallejero.org/copa-regional-cachu-rodriguez-2016-2/>>.

³¹ Terre Des Hommes.

³² Oficina Regional para Latinoamérica (ORLA).

sentante da América Central. Nós fomos para a Conferência da Alemanha no passado. E essa Conferência era para votar os objetivos estratégicos para os próximos cinco anos e a gente tinha o poder de voto, enquanto jovem, todas as *três vozes!* Foi um processo bem interessante, porque eu, uma jovem da periferia que em dois anos, consegue chegar onde eu cheguei, ser representante da América Latina e ir para a Europa? Foi um salto muito grande. Porque participamos de vários processos decisórios e com isso, quando cheguei na Alemanha, lá também aconteceu um novo processo de votação para se tornar Representante Internacional de Jovens para a StanCom³³.

Carolina: A StanCom, o que é?

Mariana: É uma esfera da TDH que reúne as três vozes e os voluntários. Os voluntários são pessoas que fazem trabalhos para arrecadar recursos para TDH já que é uma instituição sem fins lucrativos, é bem livre neste sentido. Uma questão importante é que tinham me dito que para participar da StanCom o inglês era obrigatório. E foi a partir daí que eu fiz um questionamento: “Se você só pode participar falando inglês, você automaticamente está deixando de fora uma grande parte da América Latina, já que nós não temos esse costume, se você pensa em jovens, nenhuma jovem que vem da periferia seja de qualquer lugar do mundo, tem dinheiro para pagar um curso, por mais que elas recebam financiamento”, porque são coisas bem direcionadas. Essa foi a minha crítica e acabei levando essa reflexão para a instituição. Eu acabei me candidatando, como um ponto de crítica construtiva. Eu pensava “e se eu for eleita o que elas vão fazer? Irão se mobilizar para a minha participação efetiva?”.

Carolina: Então você conseguiu se candidatar mesmo sem ter a língua?

Mariana: Eu pensei o quanto o meu processo iria chegar até lá, sabendo que por trás de mim, existiam muitas outras pessoas, e que eu não estava representando a Mariana, estava representando a América Latina, que tenho que falar por diversas outras vozes. Acabei me candidatando e fui eleita Representante Internacional de Jovens, na Alemanha, em 2018. A partir daí começaram a pensar como iriam promover a minha participação, sendo que eu não falava inglês.

³³ Para outras informações, acessar: <<http://tdh-latinoamerica.de/?p=4034>>.

Carolina: E como foi resolvido isso?

Mariana: Foi feita uma mobilização e elas se prontificaram a conseguir um curso de inglês para que essa participação fosse mais efetiva. Porque eu acredito que o principal motivo para a participação não deveria ser a língua [inglês], para mim o principal são as contribuições, o seu poder de articulação, de entendimento do contexto. Em relação à questão da língua, vale lembrar que a TDH sempre disponibiliza a participação da melhor forma possível. A Bruna Leite é coordenadora do Programa Cono Sur e é uma pessoa que eu gostaria de destacar, porque além de facilitar o diálogo através da tradução, também teve um papel muito importante de acolhimento e incentivo em todo o processo da TDH, ela sempre me apoiou e foi uma das principais referências para mim, pela sensibilidade em todo o acompanhamento e respaldo para a minha participação efetiva nesses espaços.

Ela [Bruna] é coordenadora da ORLA e estamos juntas nas reuniões da Rede de Jovens Brasil, entre outros eventos. E a StanCom é onde se encontram as representantes internacionais, cujos mandatos duram cinco anos. Todo ano a gente se reúne, presencialmente, para monitorar os objetivos estratégicos, ver se eles estão sendo implementados, se estão certos, o que está dando certo e o que não está, fazer recomendações entre outras coisas. Eu participei esse ano [2019] pela primeira vez e, é interessante, porque é um desafio, você não fala só pela América Latina, mas também pela África, Ásia, Europa, enquanto Representante Internacional! Por conta desse trabalho, acabei recebendo diversos convites enquanto estive na Alemanha, como visitar espaços de incidência, conhecer instituições financiadas pela TDH e parceiros. Passei a fazer formações sobre a metodologia do futebol de rua em escolas para voluntários da TDH, ou coletivos interessados e acabo apresentando e compartilhando o cenário político no Brasil.

Carolina: Quando você retorna da Alemanha você começa a fazer o curso?

Mariana: Sim. Eu volto da Alemanha, e já começo o curso de inglês, nesse momento eu já estou terminando. É importante dizer que elas sempre me apoiaram para que eu tivesse esse respaldo e avançar na participação. A língua dificulta um pouco quando você está fora do Brasil, no caso do espanhol ainda é possível ter entendimento, por conta da minha ida para a Argentina, Peru, e

também Colômbia, onde participei de reuniões, eu consegui “pegar” um pouco por causa desses intercâmbios, mas o inglês é uma coisa que tenho dificuldade.

Carolina: Fale um pouco mais sobre essa representação internacional.

Mariana: Tem uma representante por país. Por meio desses representantes as demandas chegam até a mim, a representante internacional. Atualmente eu sou do Brasil e Internacional até o ano que vem. Cada país cria o seu critério, de dois anos de mandatos ou de três, para representante e suplente. Nossas reuniões são mensais, de forma virtual, tanto latino-americana quanto internacional e falamos sobre diversas questões da TDH.

Carolina: Por exemplo?

Mariana: A Rede Internacional de Jovens, criou uma Campanha Internacional de Direitos Ecológicos. Essa campanha será lançada agora em março de 2020, em um evento da ONU, em Genebra. E eu acho importante pensar nesse poder da jovem, de se reunir, de falar sobre temas importantes, para conseguir alcançar coisas que achamos importantes para o nosso presente e futuro. Os direitos ecológicos, um dos temas bem atuais, merece nossa atenção, pois é bem preocupante. Também temos a plataforma que é o conjunto de coordenadoras dos projetos financiados pela TDH. Dessas coordenadoras, uma é eleita para representar as demais. Essas representantes têm a tarefa de encaminhar as demandas para mim, a representante internacional, que tenho a responsabilidade de levar [as demandas] para a StanCom. Por fim, tenho responsabilidade de levar todas as demandas da Rede de Jovens Internacional para StanCom.

Carolina: E em relação às demais organizações nem todas trabalham com futebol de rua, certo?

Mariana: A TDH financia projetos de acordo com os objetivos estratégicos da instituição. Uma coisa que aprendi na StanCom, é que mais ou menos 20% dos projetos que fazem parte da TDH, não estão vinculados aos objetivos estratégicos. O Futebol de Rua tem um diferencial, pois aparece no documento oficial da TDH como uma metodologia utilizada para alcançar a cultura de paz. Mas existem diversos projetos financiados pela TDH com formas de trabalhos diversos, como dança, música, entre outros.

Carolina: E sobre os financiamentos?

Mariana: Uma coisa que a gente vem falando bastante, principalmente, quando eu fui para Alemanha, é a importância desses financiadores, dessas pessoas que financiam projetos no Brasil, seja de outros países ou daqui mesmo, o quanto isso é importante, porque é uma válvula de escape que oferece uma perspectiva diferente para essa jovem que está na periferia em busca de alternativas. Eu sou uma pessoa que vem da periferia e ainda vive nesse cenário, mas que tem hoje uma perspectiva diferente e que tenta repassar isso para as jovens, e eu vejo o quanto isso tem um poder de transformação. Trabalhando em Sapopemba, vejo o quanto é importante, você estar atuando com essas crianças e o quanto esse investimento, que vem de uma forma e pode dar muitos frutos. E digo isso porque sei o quanto esses projetos estão escassos na periferia, a gente está cada vez mais criminalizada e os projetos podem abrir portas. Então, acho que a gente não pode parar de lutar, de ir atrás dessas oportunidades, o momento de maior impacto que temos com as jovens, é exatamente quando elas não estão jogando, é aquele bate-papo que elas não têm em outros lugares para realizar, já que muitas vezes dentro de casa, o ambiente é violento. Sabemos da violência do homem contra mulher, as meninas relatam muito isso, de pai e mãe, ou de padrasto, essa questão de abuso sexual, da força excessiva de alguns órgãos públicos que atuam na periferia, então, é bem complicado. Fico pensando o quanto esse encontro não é uma válvula de escape para que as meninas e os meninos possam ter uma outra perspectiva, para que elas possam refletir sobre o futebol enquanto um poder de fala. Essa questão de você escutar o outro para depois falar – é uma das regras que elas colocam de falar no terceiro tempo, levantando a mão, e assim, conseguir esperar o outro falar, para depois você falar. Só isso tem um poder de transformação gigantesco, que as pessoas só veem no processo.

Carolina: Poderia considerar a prática do futebol de rua uma estratégia de resistência?

Mariana: Sim, quando a gente fala do futebol de rua, a gente fala de ocupação de espaços, e quando você ocupa um espaço, você tem que resistir. E essas crianças, a cor que elas carregam, o lugar de onde elas vêm, elas já resistem por ser quem elas são, então, é muito importante ter esse entendimento. Para

mim, esse projeto de futebol de rua tem uma potência comunitária, se for feito de forma correta, se for feito de uma forma que valorize os processos da jovem. Acho que uma coisa interessante é que as mediadoras são jovens, então, é uma linguagem direta, e esse trabalho em conjunto, a jovem falando com outra jovem, com poder de transformação, sem que tenha alguém mandando, ela mesmo vai refletir sobre o que está fazendo, sobre os seus atos, como melhorar, isso tudo a faz crescer, faz dela a protagonista do seu próprio processo.

Carolina: Você acredita na potência do futebol?

Mariana: Eu acho que a gente tem que parar de pensar no futebol como algum coisa ruim, e pensar em alternativas. Pessoas que estão ou, que não estão contentes, elas não criticam, elas acham soluções, se você realmente quer fazer a transformação, você tem que propor uma solução, algo alternativo, que é o que acontece com o futebol de rua. Eu acho que a gente tem que pensar no futebol como uma ferramenta de transformação real, através dessa metodologia [do futebol de rua] você consegue ter esse viés, de reflexão dos seus atos. E hoje eu sinto que isso não acontece muito sabe? Hoje em dia é tudo muito banal! Olha que coisa bacana que essa metodologia proporciona, por exemplo, como já aconteceu nas oficinas em Heliópolis, de ver uma mãe jogar com o filho, ver os dois jogarem juntos! Uma mulher e o filho, automaticamente, a gente pensa no pai da criança, mas a metodologia abre caminhos para que você crie esses diálogos, como a gente já fez um jogo de pessoas em situações de rua com policiais³⁴, olha o poder de articulação, o poder de conversa.

Carolina: Se não fosse o futebol esse jogo não aconteceria?

Mariana: Jamais. O futebol tem disso, eu acho que ele é, principalmente, nessa metodologia, acolhimento. Nessa metodologia, você tem que estar aberto ao diálogo, seja um policial ou um morador de rua. Os dois têm o mesmo nível de poder de fala. A educadora que aplica o futebol de rua, não é quem manda, ela é uma mediadora, ela é uma facilitadora da conversa, não decide nada, quem decide são as pessoas que estão participando. A educadora de hoje em dia tem essa dificuldade porque acha que mandando é que se mantém o

³⁴ Para outras informações, acessar: <<http://acaoeducativa.org.br/blog/2013/12/20/dezembro-marca-o-inicio-das-atividades-preparatorias-para-o-mundial-de-futebol-de-rua-em-sao-paulo/>>.

controle, ela é, exatamente, o apito, o árbitro. Para mim foi difícil entender que não podia opinar, que era um processo, a jovem da periferia de hoje em dia dificilmente consegue manter um diálogo. Ela se sente coagida porque não tem esse poder de fala e aí se ela está num espaço e sabe do tema, mesmo assim, não vai falar porque muitas vezes não sabe como falar, como se colocar e com isso perde oportunidades. Por isso, o futebol de rua é uma proposta que, estimula a pensar diferente. Por exemplo, em relação a competitividade que sempre é uma questão nos jogos. Mas o que a gente fala é que ou você ganha, ou você ganha, ou você ganha o jogo, ou você ganha aprendizagem, os dois estão ganhando.

Carolina: Mari, para encerrar, gostaria que você falasse sobre os impactos de ser uma mulher, negra, lésbica e jogadora de futebol que atravessa o Atlântico?

Mariana: A experiência na Alemanha foi muito especial, pois além de participar da StanCon, também tive a possibilidade de visitar espaços muito emblemáticos, como uma formação que dei de futebol de rua na galeria Olga Benário³⁵, podendo conhecer a sua história e todo o contexto em que ela viveu, também pude ir ao campo de concentração em Weimar [Alemanha] isso significou muito, pensando nos contextos históricos que aconteceram no Brasil, como a época da ditadura e o quanto é assustadora a capacidade do ser humano de se sentir superior ao outro, por conta da sua cor da pele, entre outras coisas sem sentido algum, de forma doentia. Ser uma mulher, negra, lésbica, que gosta de jogar futebol, e, também, periférica, é resistir o tempo inteiro! Porque no futebol tudo passa por um falso moralismo, sabe? Se você é tudo isso, mas joga muito bem, o resto fica escondido. Se você for uma educadora, por exemplo, assim como eu, que vivo um momento muito interessante, com as pessoas que trabalho eu consigo falar abertamente sobre diversidade sexual, algo que você não consegue falar, principalmente, na periferia. Então, essa questão da homossexualidade é bem complicada, mas eu consigo conversar com minhas alunas abertamente sobre gênero. Mas também sei que saindo daquela oficina, independentemente de ser uma representante de “algo

³⁵ Olga Benário foi uma militante comunista alemã e foi enviada ao Brasil em 1934 para apoiar o Partido Comunista Brasileiro junto com Luís Carlos Prestes que, posteriormente, tornou-se seu companheiro. Olga viveu clandestinamente por anos, no entanto, em 1942, com 34 anos de idade, foi morta na câmara de gás com outras mulheres.

internacional”, dentro do metrô, eu sou a Mariana: uma negra, mulher, que tem um estilo totalmente diferente do convencional. Por isso, você passa por diversas violações. Mas você tem que sempre se proteger, pois sabemos que não é em todo lugar que você pode ser quem você é. Isso é muito complicado, quando se está em um país onde você morre por ser quem você é. Isso é muito desesperador. Quando você pensa que está no país onde mais se mata transexuais mas também é o país que tem mais acesso a conteúdo pornográfico de transexuais, vê o quanto é falso esse moralismo, é uma grande contradição. Pessoas pensando em igreja totalmente condicionadas, num pensamento único... E quando você pensa fora da caixa, quando você é aquela pessoa que quer promover a mudança, você é olhada com maus olhos! Mas você não pode desistir! Deve resistir sempre! A gente não teria todos os avanços de hoje se as diversas pessoas que estão aí para serem lembradas não tivessem lutado muito.

Carolina: Mariana, muito obrigada por de ter concedido essa entrevista. Foi muito importante e também aprendi bastante.

Mariana: Eu que agradeço essa troca de ideia. Espero que a minha história encoraje muitas meninas por aí.

Referências

- BELMONTE, Maurício Mendes. Fútbol Callejero: processos educativos decorrentes de uma motricidade emergente, 2019. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal de São Carlos. Programa de Pós-graduação em Educação São Paulo, 2019.
- BONFIM, Aira; MORAES, Carolina. Mulher no Futebol: no campo e nas arquibancadas. In: STEFANO, Daniela; MENDONÇA, Luiza (Orgs.). Direitos Humanos no Brasil 2016: Relatório da Rede Social de Justiça e Direitos Humanos. São Paulo: Editora Outras Expressões, 2016.
- FRANZINI, Fábio. Futebol é “coisa pra macho”? Pequeno esboço para uma história das mulheres no país do futebol. Revista Brasileira de História. São Paulo, v.25, n.50, p. 315-3. 11.jan. 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882005000200012&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 31 mai. 2015.
- GOELLNER, Silvana Vilodre. Mulheres e futebol no Brasil: entre sombras e visibilidades. Ver. Bras. Educ. Fís. Esp. São Paulo, v.19 n.2, abr/jun. 2005.
- _____. Sissi, a Imperatriz: entrevista com Sisleide Lima do Amor. FuLiA / UFMG, v. 4, n. 1, jan.-abr. 2019. Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre/Brasil.
- KESSLER, Cláudia Samuel (org.). Mulheres na Área: gênero, diversidade e inserções no futebol. Porto Alegre: UFRGS, 2016.

- KNIJNIK, Jorge Dorfman. Gênero e esporte: masculinidades e feminilidades. (Sport: História). Rio de Janeiro: Apicuri, 2010.
- MORAES, Carolina Farias. As Torcedoras querem (poder) torcer, 2018. Dissertação (Mestrado – Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos). Universidade Federal da Bahia, 2018.
- VAROTTO, N. R.; GONÇALVES JUNIOR, L.; LEMOS, F. R. M. “Fútbol Callejero”: processos educativos emergentes da prática social da mediação. Revista Kinesis, Santa Maria, v.35, n.3, p.91100, Santa Maria, set./dez. 2017.
- VAROTTO, Nathan Raphael; LEMOS, Fábio Ricardo Mizuno; FÁBIS, Lúcio de Castro. Percepções de mediadores/as de Fútbol Callejero sobre a sistematização da formação para a mediação: do Fútbol Callejero ao Futebol de Rua. In: Coloquio de pesquisa qualitativa em motricidade humana e interculturalidade e colloquium on qualitative research humammotricity: motricity and interculturality / colóquio de investigación cualitativa em motricidade humana motricidade y interculturalidad, 8., 2019, Maputo, Moçambique. Anais... / Annals... / Anales... São Carlos: SPQMH, 2019. p. 59-65.

Um olhar cruzado pelo “ser quilombola”

Givânia Maria da Silva

Introdução

Os quilombos ou “comunidades remanescentes de quilombos” no Brasil, como reconhece a Constituição Federal de 1988 por meio do Art. 68 do Ato das Disposições Constituições Transitórias (ADCT): “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”. O reconhecimento dos quilombos como sujeitos de direitos é fruto de uma longa história de resistência dos africanos escravizados no Brasil e suas descendências. Forjados como movimento de resistência ao sistema escravista e em busca de liberdade, os quilombos representam a luta dos negros contra a opressão e violência impostos por meio da escravidão.

Ao reconhecer os quilombos como sujeito de direitos, a Constituição Federal do Brasil reconhece também seus territórios, suas práticas e características. Porém, o pensamento colonial que perpassa por todas as instituições, públicas e privadas, tem dificultado o acesso dos quilombos aos direitos constitucionais. A definição de quilombo e terras quilombolas para o Estado brasileiro, pela Constituição Federal de 1988, diz que:

Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com traje-

tória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida. § 2º São terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos as utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural (Decreto de nº 4887/2003).

Historicamente os movimentos negros sempre reivindicaram o reconhecimento da identidade, da história e lutas dos negros(as) no Brasil, durante e pós abolição. Isso só veio se materializar na Constituição Federal de 1988. Na perspectiva do movimento negro brasileiro, o termo quilombo sempre significou espaço de resistência e emancipação política, “porém, obedecendo a uma lógica africana e que para compreendermos se faz necessário saber também o que acontecia em algumas regiões africanas” (MUNANGA, 1996, p.58).

O fato de só na CF/88 as comunidades quilombolas terem sido reconhecidas como detentoras de direitos no Brasil deixou para esses grupos muitos danos no campo material e imaterial. No campo material é importante perceber a ausência de políticas de saúde, educação, reconhecimento e regularização fundiária dos territórios quilombola, entre outros, empurrando os quilombos sempre para os piores indicadores de desigualdades social.

No campo imaterial, a desvalorização e invisibilização de seus saberes, de aspectos de suas culturais, lugares sagrados e práticas religiosas que deixaram de existir ou foram esquecidas em virtude das mudanças e dos violentos processos de expropriações geraram e continuam gerando muitos conflitos e “desterritorialização/territorialização, ou seja, sua resistência frente às contínuas tentativas de retiradas de seu espaço de pertencimento” (ANJOS *et al.*, 2008, p.181).

Diante desse quadro, podemos dizer que os quilombos viveram e vivem, um genocídio na perspectiva colocada por Abdias do Nascimento (1978)? Ou mesmo de um epistemicídio, conforme descreve e afirma Ramón Grosfoguel (2016)? As duas possibilidades podem estar concorrendo entre si. Se observarmos os dados da pesquisa da Coordenação Nacional das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ) e da Ong Terra de Direitos, publicada em 2018, encontramos as duas manifestações: genocídio e epistêmico, pois apenas entre 2016 a 2017 o número de assassinatos de lideranças quilom-

bolas aumentou em 350%¹, sendo que o assassinato de mulheres tem peso significativo nesse número.

O fim do sistema escravista no Brasil, que durou mais de três séculos, não trouxe para a população negra em geral ações concretas que valorizassem suas manifestações culturais, religiosas e com isso, pudessem diminuir ou minimizar parte dos danos causados pelos longos mais de três séculos de escravidão formal. No dizer de Silva:

As comunidades quilombolas pertencessem a um mundo presente/visível/invisível – existem, produzem, preservam as áreas em que vivem, guardam saberes, mas durante séculos não pertenceram enquanto sujeitos de direito ao território ocupado e preservado, herdado ou conquistado por meio de seus processos organizativos. (SILVA, 2014, p. 61-62)

É preciso considerar que ainda existem marcas profundas do processo de escravização, suas ramificações estão presentes nos dias de hoje, revestidas do que se convencionou chamar de modernidade. Talvez possamos dizer que essa seja uma das faces da colonialidade que se apresenta aos povos e comunidades tradicionais. Um dos argumentos para a brutal violência a esses grupos formados por índios e quilombolas é que seus jeitos de viver, principalmente, sua relação com a terra, impedem o desenvolvimento do Brasil (SILVA, 2012; ROSA, 2018).

Outro argumento é que esses grupos precisam sair do atraso. Miglievich Ribeiro (2014, p.68) nos alerta para o perigo que se apresenta nesse pensamento tido como moderno, dizendo que, “o discurso da emancipação colocou-se a práticas seculares de violenta dominação sobre os povos colonizados de maneira que a colonialidade – algo mais que a colonização política – não é ainda uma história passadista”. Ou seja, novas formas de colonialidades se fazem presentes com discursos e roupagens novas e apresentadas como a modernidade. Segundo Bernardino-Costa (2005, p. 40), para o pensamento colonial é que o grupo “um dia se tornaria moderno por meio das invenções europeias”. Essa afirmação nos parece ser a confirmação de que aqui no Brasil um processo de colonização ainda se encontra em curso, ou pelo menos os

¹ Outras informações estão disponíveis em: www.conaq.org.br e www.terradedireitos.org.br.

grupos mais vulneráveis, a exemplo de negros, índios, mulheres, os chamados periféricos continuam pagando com suas vidas os preços da modernidade.

Os quilombos e as suas identidades

Portanto, a melhor definição conceitual para o que significam os quilombos no Brasil talvez seja a que considera os quilombos como espaços de luta, resistência, ressignificação, reinvenção e persistência: espaços de emancipação e construção de conhecimento; sinônimo de afirmação de identidades, organização e de manutenção de saberes individual e coletivo. É importante registrar que tais características não se restringem aos quilombos que vivem no meio rural e também se referem aos meios urbanos de forma periférica, porém, reexistindo. Quando Munanga (1995/1996) afirma que, “pelo conteúdo, o quilombo brasileiro é, sem dúvida, uma cópia do quilombo africano reconstruído pelos escravizados para se opor a uma estrutura escravocrata, pela implantação de uma outra estrutura política na qual se encontraram todos os oprimidos”, traz para o debate dos e sobre os quilombos uma forte relação com a ancestralidade africana, mas, ao mesmo tempo a resistência como marca singular desses agrupamentos.

Já Moura (1993, p. 19), nos alerta dizendo que “convém notar, porém, que o quilombo, além de não ser completamente defensivo, nunca foi, também uma organização isolada [...] O seu objetivo era a liberdade”. Leite (2000, p.344) afirma que “A terra é o que propicia condições de permanência, de continuidade das referências simbólicas importantes à consolidação do imaginário coletivo”. Assim, cada vez mais nos distanciamos da ideia de quilombos como espaço de negros fugidos apenas, ou ainda como algo do passado – é presente e futuro. E, mesmo quando a fuga foi necessária, não pode ser compreendida como ato de covardia ou uma fuga em si mesma e sim como uma estratégia de resistência e defesa individual e coletiva das mais importantes para resistir e existir diante das crueldades do sistema escravista.

O quilombo é seguramente uma palavra originária dos povos de línguas bantu (quilombo, aportuguesado: quilombo). Sua presença e seu significado no Brasil têm a ver com alguns ramos desses povos bantu, cujos membros foram trazidos e escla-

vizados nesta terra. Trata-se dos grupos lunda, ovimbundu, mbundu, kongo, imbangala etc., cujos territórios se dividem entre Angola e Zaire. Embora o quilombo (kilombo) seja uma palavra de língua umbundu, de acordo com Joseph C. Miller (Munanga), seu conteúdo enquanto instituição sociopolítica e militar é resultado de uma longa história envolvendo regiões e povos aos quais já me referi. É uma história de conflitos pelo poder, de cisão dos grupos, de migrações em busca de novos territórios e de alianças políticas entre grupos alheios (MUNANGA, 1995/1996, p. 58).

É nessa perspectiva de grupos que constroem alianças, que se opõem a dominação e que ressignificam seus espaços que precisamos discutir os quilombos no Brasil contemporâneo, reconhecendo as potencialidades existentes e, ao mesmo tempo, compreendendo como as armadilhas da colonização vêm se manifestando e se modernizando. E, nesse contexto, as instituições públicas e privadas e as políticas públicas têm grandes significados, pois, ora podem promover sua inserção, ora podem periferizar, no sentido negativo da palavra, ainda mais suas existências.

Importa dizer que a esfera cultural adquire, desde aí, seu ponto de inflexão, afinal a identidade coletiva de uma comunidade política de cidadãos é referência de uma territorialidade simbolicamente específica de um estilo e modo de ser que se quer reconhecível, universalmente, pela sua diferencialidade (FARIAS, 2012, p.68).

As definições conceituais e significados do que vem a ser quilombo e suas manifestações culturais, não podem ser entendidas dissociadas dos conhecimentos construídos por meio de processos educativos próprios e o quanto esses aspectos constituem, afirmam e reafirmam as identidades desses sujeitos. E são esses *modos de vida*, o espaço físico e simbólico, o fazer, as vozes, os corpos, os cantos, a fé e os “jeitos” de ser e agir que ganham sentidos a partir do pertencimento entrelaçado pela relação entre as lutas, as conquistas, as partilhas e as celebrações (MOURA, 1981; NASCIMENTO, 1978, 1980; SILVA, 2016). Essas são características que animam o cotidiano do ser, do fazer e do pertencer quilombola. Esses são aspectos das identidades nos quilombos. E, no ser e fazer nos quilombos, as mulheres quilombolas são forças movedoras e norteadoras dos processos de luta e resistência, carregando consigo vários significados: o de ser mulher, dos seus corpos, dos seus cabelos, dos jeitos de lutar e se organizar,

mas, sobretudo, nas várias formas de vivenciar e compartilhar os saberes, que muitas vezes são de domínios exclusivos delas, como o exercício de parteiras nos quilombos.

Portanto, é preciso pensar os quilombos como espaço de emancipação, referência simbólica, imaginário coletivo construção de identidade e afirmação de pertencimento. Não pensar numa terra como mercadoria é, ao mesmo tempo, pensar quilombo como organização circular e não isolada e ainda como uma das heranças africanas. É preciso recolocar as mulheres quilombolas no centro desse debate e tomar para si o que sugere Costa (2006, p.121) ao afirmar que “a desconstrução desses essencialismos, diluindo as fronteiras culturais legadas tanto pelo colonialismo como pelas lutas anticoloniais” nos coloca como instrumento da desconstrução também do que se convencionou a pensar sobre negros e não negros, homens e mulheres, moderno e não moderno, urbano e rural, ou seja, sobre as identidades.

Falar, descrever os modos de vida nos/dos quilombos e suas dinâmicas, suas histórias sem associar a luta e a resistência históricas contra a escravidão, sem reconhecer os relevantes papéis que desenvolveram e desenvolvem os quilombos em todos esses séculos, principalmente as mulheres quilombolas, que mesmo vivendo diariamente num cenário de violência, (re)existem a consciência de um fazer feminino ou feminismo negro, que ultrapassa as fronteiras estabelecidas pelas categorias ou nomenclaturas, apenas.

Refletir sobre o entrelaçamento entre o ser quilombola e ser mulher, nos aproxima um pouco mais do caráter multifacetado que exercem as mulheres nos quilombos, dinâmicas e estratégias desenvolvidas. Não há um lugar da/para a mulher, há uma existência permanente no cotidiano da vida coletiva que muitas vezes se sobrepõe às individualidades, o que não significa dizer que estas não existam. “Os pontos de chegada e saída são complementares, não deterministas, impulsionam a construção coletiva e individual”, afirmam ARAÚJO & SILVA (2016, p.111).

O importante nessa questão é percebermos que essas possibilidades vão se constituído ao longo de cada processo. “Os efeitos da fronteira não são gratuitos, mas construídos; consequentemente, as posições políticas não são fixas”, afirma Hall (2009, p. 98). É nesse entrelaçamento e entrecruzamento que se constituem as relações entre o feminino e as identidades nas comunidades

quilombolas e como se estabelecem os “*jeitos próprios de ser/viver/sentir*” e que podemos chamar de cultura e identidade, em outras palavras, reafirmam, reconstroem suas identidades coletivas e individuais, sempre numa relação, que para Bhabha (2010) é “a sua circulação de parte e todo, identidade e diferença, que deve ser compreendida como um movimento duplo”. Não estamos falando de hegemonia ou universalismo. Estamos falando de movimentos circulares que se apresentam nos quilombos com suas diferenças e individualidades, como parte de um todo que é o conjunto dos que compõem os territórios quilombolas e as territorialidades existentes e coexistentes.

Mulheres, territórios quilombolas e seus significados.

A palavra significado aqui reúne não apenas seu sentido restrito descrito nos dicionários, mas contempla o que ainda não foi visto, dito, escrito e que, apesar de parecer sem sentido, tem significados para quem busca, *vive, sente e pertence*. Na perspectiva usada, significado não quer dizer ausência do ser, ao contrário, “é fazer sentido de ser”. E é nessa tentativa que nos deparamos com as contradições das teorias que buscaram trazer para a agenda ou construir uma agenda a partir das questões de gênero ou o feminismo.

Não é um rompimento com o conceito “feminismo negro”, mesmo porque ainda não se tem outro que possa substituí-lo. É, sobretudo, trazer para o debate as lacunas que existem quando, de forma hegemônica ou única, definem-se as lutas de mulheres negras de diversas partes do mundo e com pertencimentos diversos, por meio de uma única lente. Debatendo o tema do feminismo e suas contradições em relação às mulheres africanas e, especificamente, às mulheres Yorúbás. Para Oyerónke’ Oyewùmí (2007):

Apesar do meu compromisso de erradicar a desigualdade de gênero, não estou em total acordo com o que eu chamo estabelecimento feminismo em todas as suas formas. O feminismo tem sido apresentado como a ideologia para superar a dominação masculina. Mas o feminismo circula com um monte de qualificações, para não falar da bagagem! Há feminismo ocidental, feminismo negro, o feminismo branco, feminismo multicultural, e do feminismo global, para citar algumas variedades. (p. 30)

Aqui, vou me ater apenas a dois dos tipos de feminismos que a autora nos apresentou: negro e branco. Considerando o que já afirmou Carneiro (2003, p. 118), numa convocação para “enegrecer o feminismo” e Werneck (2005), ao afirmar que as lutas das mulheres negras não estão circunscritas nas bases do feminismo branco, pois elas nascem de outras bases. Eu diria que as mulheres quilombolas não estão presentes nem no feminismo branco ou clássico pelas suas especificidades e suas relações com elementos simbólicos, por exemplo, os territórios, a cura, a relação com o meio ambiente, principalmente por lugares, regiões geográficas, relação com a religião e aspectos culturais de forma mais ampla, algo a ser alcançado pelo feminismo negro. Esses aspectos ajudam e somam na construção de uma identidade racial e de gênero e ordenam as bandeiras de lutas, bem como as estratégias de enfrentamento para determinadas questões e por que não dizer? De todas elas.

Quais são os significados das lutas de gênero ou de um feminismo para uma mulher urbana? E para uma mulher negra, urbana e quilombola? Teria a mesma lógica? A vida no meio rural acontece do mesmo jeito que no meio urbano? Que valores urbanos são comuns ao mundo rural? Não estou afirmando que as mulheres quilombolas urbanas tenham perdido o seu sentido do ser, nem que as mulheres negras em geral não tenham pautas comuns às mulheres quilombolas. Apenas refletindo sobre esses dois mundos, rural e urbano e as perspectivas de gênero, que por si só se dividem e levam consigo ou constroem para si seus próprios significados. Mesmo no meio rural, existem várias ruralidades, assim como existem várias urbanidades, ou seja, formas diferentes de viver esses dois mundos.

Portanto, pensar esses mundos, rural e urbano, dialogando com as mulheres, a partir de única teoria é cair na armadilha do pensamento totalizante e hegemônico, vistos apenas por aqueles(as) que olham para o “outro (a)” e o (a) comparam a partir de sua visão de mundo, cultura, crença, região, possibilidades de acessos aos bens materiais e imateriais, aspectos religiosos e deixam para traz parte importantes desses coletivos, por exemplo, onde vivem, como vivem, suas identidades e culturas.

Para Arguedas (2017, p. 72), “o conceito de território oferece muitas possibilidades teóricas e políticas para compreender esses complexos processos de reorganização social que estão em curso no mundo todo”. Buscar caminhos que

levem a compreender o que representam os territórios nas vidas de mulheres negras, quilombolas, os/as jovens negros/as e os/as indígenas pode ser estratégico para que outras vozes ecoem. Dessa vez, por meio de seus próprios sons.

Também não é intenção criar distâncias entre mulheres quilombolas e demais mulheres negras, mas reconhecer sua diversidade e poder com ela construir possibilidades de ampliar o horizonte para tratar das questões que envolvem as mulheres negras, mas, em particular, as mulheres quilombolas. As mulheres negras são exploradas de diversas formas (GONZALES, 1984; COLLINS, 2015). Uma delas é pelo seu pertencimento racial e outra pelo gênero. São obrigadas, em muitos momentos, a pagarem com seus corpos e vidas o preço do machismo e racismo juntos numa única conta.

As pessoas dominadas são consideradas uma espécie de objeto dentro do sistema de tutela, são ensinadas a certas coisas, convidadas a fazer outras tantas e organizadas para determinados fins e propósitos estabelecidos pelo poder. O desejo e a luta da classe dominante para tutelar os negros no Brasil é algo incapaz de se mensurar, pois vai das representações nos diversos espaços políticos, Legislativo, Judiciário e Executivo, Meios de Comunicação, à tutela do conhecimento, do saber. Abro parênteses para reconhecer que, no que se refere às mulheres negras, multiplicam-se a esses desejos de tutelar a mão de obra, os corpos e mentes, e também os espaços, já que essas exercem funções de menor prestígio.

No caso do Brasil, talvez esse seja um dos aspectos em que os imperialistas colonizadores constantemente se decepcionam, pois, mesmo submetidos às piores condições de vida, as/os negras/os sempre reagiram contra ao sistema escravocrata. Os quilombos são uma das várias formas de reação do povo negro à escravidão. Inúmeros foram os agrupamentos e estratégias para resistir. Contudo, a historiografia reconhece o Quilombo dos Palmares como um espaço de luta e resistência, mas pouco se fala dos demais e do papel que as mulheres exerceram e exercem nesses processos até os dias atuais. Fala-se muito pouco de Dandara em Palmares e silencia-se em relação a tantas outras mulheres, dando a entender que não houve participação das mulheres ou que as lutas nos quilombos eram isoladas. Kabengele Munanga, afirma:

Com efeito, os escravizados africanos e seus descendentes nunca ficaram presos aos modelos ideológicos excludentes. Suas práticas e estratégias desenvolveram-se

dentro do modelo transcultural, com o objetivo de formar identidades pessoais ricas e estáveis que não podiam estruturar-se unicamente dentro dos limites de sua cultura (1995/1996, p. 58).

O que isso tem a ver com as questões de gênero? Evidentemente tudo. As bases de sustentação da luta dos/nos quilombos foram e ainda são as mulheres. Muitas mulheres lutaram anonimamente e estiveram e continuam presentes nesses processos, porém suas identidades, rostos e vozes não aparecem. Esse é um dos aspectos da dominação masculina que responde algumas das inquietações em relação à colonização e seus efeitos na vida prática de quem por ele foi e é atingido.

Por mais de três séculos os quilombos não existiam perante as leis e o Estado. Foram afastados de todos os bens e serviços públicos e vistos ou como mercadoria ou como um problema para o desenvolvimento do país. Possuem a maior concentração do analfabetismo, acima da média nacional, que já não é baixa, como mostram dados do diagnóstico da Meta 8 do Plano Nacional de Educação 2014-2024, em relação à população negra, já que o censo brasileiro ainda não mostra dados desagregados e específicos dos quilombolas, promessa para o censo de 2020.

Apesar do aumento expressivo da população negra na sociedade brasileira, outro grande desafio é igualar a média de escolaridade entre negros e não negros. Como mostra o Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), na população negra entre 18 e 24 anos, 1,1% não tem nenhum nível de escolaridade, 70,7% estão fora da escola e apenas 1,4% tem o ensino superior completo. Na população não negra, essas taxas são de 0,6%, 64,5% e 4,5%, respectivamente. No que se refere à população negra entre 25 e 29 anos, 1,5% não conta com nenhum nível de escolaridade, 84,1% estão fora da escola e apenas 5,7% possuem o ensino superior completo. Essas desigualdades também se refletem na participação e rendimento no mercado de trabalho. Considerando a desigualdade de gênero, a população negra apresenta as mais elevadas taxas de desocupação e de rendimento, ainda que disponha do mesmo nível de escolaridade. Segundo estudo do IPEA (2012), a taxa de desocupação do homem negro é de 6,7%, e a da mulher negra 12,6%, enquanto a de homem e mulher não negros é de 5,4% e 9,3%, respectivamente (BRASIL, 2014b, p. 33-34, Plano Nacional de Educação 2014-2024).

O que percebemos nos dias atuais é que os quilombolas, e em especial as mulheres, têm cuidado e preservado os bens naturais, cuja compreensão é de que estes lhes pertencem. Diuturnamente servem ao sistema colonial e produzem riquezas das quais não podem usufruir. Essa é uma das tantas marcas da escravização e da colonização a que o povo negro foi submetido, e são reforçadas por teorias construídas de fora para dentro, sempre pelo externo com o olhar classificador. Isso nos leva a crer que estamos diante de várias questões abordadas nessa reflexão: colonização, imperialismo intelectual, luta de classe, gênero e raça.

Por isso, novamente recorro à palavra significado. Desta vez é para estabelecer uma ponte do significado da escravidão para quem dela usufruiu e o mesmo significado para quem dela foi vítima. São significados opostos e com muitas marcas. Porém, a busca de significados do ‘ser mulher quilombola’ faz parte da luta e resistência para existir enquanto sujeito de suas próprias histórias, pensamentos, modos de ver o mundo, de enfrentar o machismo, o racismo e a intolerância nas suas mais variadas facetas, sem se modelar ou se enquadrar em conceitos que omitem valores culturais e silenciam vozes em nome da dominação e da afirmação da supremacia branca, eurocêntrica e colonizadora. Certamente os caminhos são diversos e não são fáceis, mas combater o machismo e o racismo é tarefa que não será cumprida no curso de uma vida ou de uma geração, e sim, será uma luta permanente.

Falar das/nas/com mulheres quilombolas é falar de um conjunto de questões envolvidas em função das suas múltiplas presenças, rostos e corpos convivendo com um “apagamento/esquecimento” num território de pertencimento herdado e com um “presente/visível/invisível” (SILVA, 2016, p. 61). É falar de um território que em alguns momentos se conflitam, porém existem e coexistem ao mesmo tempo pela resistência. Se isso são lutas femininas ou uma das faces do feminismo negro, são essas mulheres que terão que afirmar, já que as lutas não se separam ou os limites das lutas pelo pertencimento ao território, pela regularização fundiária, saúde, educação e por políticas públicas, que são ao mesmo tempo, políticas para a coletividade quilombola.

O exemplo das mulheres do quilombo de Conceição das Crioulas, que transformam a fibra do caroá² em uma linha de 11 bonecas, cujas histórias de

² Angios planta terrestre ou saxícola(Neoglazioviavariegata), da fam. das bromeliáceas, nativa do Brasil (NE), de poucas folhas lineares e acuminadas, dispostas em roseta, inflorescência

luta e resistências são representadas por elas, é algo a se analisar como luta antirracista e antimachista. Sendo assim, as bonecas falam, tem rostos e corpos. As 11 bonecas (Mendencha Ferreira, Maria Emília, Josefa, Antônia, Ana Belo, Lourdinha, Júlia, Madrinha Lourdes, Generosa, Mãe Magá e Valdeci) cada uma delas traz para o presente a história de luta das mulheres quilombolas fundadoras do quilombo e da herança crioula e a continuidade da luta por emancipação naquele território.

Mas, as bonecas não contam apenas as histórias. Elas reivindicam lugares de fala, de representações e se posicionam politicamente. Esse é o verdadeiro sentido da existência e reexistência dos quilombos, dos quilombolas e, sobretudo, das mulheres quilombolas no Brasil. Compreender essas vozes e respeitar esses espaços, os quilombos, é recompor com o silêncio da história do Brasil, em relação ao povo negro, para recontá-la de forma que permita que não fique ninguém para trás. A história dos quilombos e das mulheres quilombolas precisa sair da margem e da invisibilidade. O exemplo das bonecas de Conceição das Crioulas pode ser uma boa estratégia a ser seguida.

Parafraçando Viveiros de Castro (1996, p.117), “os animais são gente, ou se veem como pessoas”, eu diria: as bonecas crioulas são vidas, são as histórias de resistência e existência das mulheres. Elas são produtos de vários conhecimentos construídos a partir das muitas identidades. Elas são produtos de uma ciência que, para chegar ao estágio de bonecas aprenderam a falar, contar suas histórias, afirmar suas identidades. Elas também aprenderam a lutar para permanecer em seu território, para reaver o território invadido por fazendeiros, e nele/com ele plantar e celebrar o bem viver. As bonecas nos apresentam esse território, o quilombo de Conceição das Crioulas com seus rostos, vozes, significados e corpos, reinventando e reconstruindo a história e suas identidades.

Quando Lima (1999, p.54) fala das cosmologias juruna e afirma: “as almas dos mortos, por sua vez, se pensam como vivos”, eu diria: as bonecas crioulas pensadas sem vidas perdem seu maior potencial que é de contar a história, construir identidades e conhecimentos e de se afirmarem enquanto sujeitos de

laxa com 25 cm de comprimento e com até 60 flores, de sépalas vermelhas e pétalas purpúreas; as folhas fornecem longas fibras, de grande resistência e durabilidade; carauá, caruá, coroa, coroaá, crauá, croá, gravatá.

direito, o direito de existir, pertencer e permanecer no seu espaço ancestral que é o quilombo de Conceição das Crioulas.

Considerações finais

Certamente muitas lacunas ficaram em aberto e algumas questões foram tratadas ainda sem a devida profundidade. No entanto, o objetivo desse texto era provocar, refletir e trazer para esse campo, o campo sociológico, questões consideradas periféricas que considero relevantes e ainda carecem de discussões mais aprofundadas, como a forma como as os quilombos lidam com suas identidades e a partir delas lutam contra o racismo e dominação e pelo direito às políticas públicas. Se, cumprimos essa tarefa, cumpriu-se também a nossa intenção, pelo menos de imediato, requerendo um tempo maior para amadurecer tais questões.

Contudo, registra-se a importância desses temas para que com eles e a partir deles, possamos contribuir para visualizar territórios, culturas, corpos e, ouvir vozes que historicamente foram silenciadas e subalternizadas. Nesse campo, as vozes das mulheres negras e quilombolas sempre foram as mais afetadas. Esse movimento poderá fazer com que esses corpos, mentes e vozes façam seus próprios anúncios, utilizando-se de suas próprias características e agências.

Referências

- BRASIL. Constituição da República Federativa de 1988. Brasília, 1988.
- _____, DECRETO 4887/2003. Presidência da República Casa Civil Subchefia para Assuntos Jurídicos
- ANJOS, J. C. et al. Diversidade e proteção social: Estudos Quanti-qualitativos das populações de Porto Alegre. Porto Alegre: Century, 2008.
- ARAÚJO E. F. de e SILVA G. M. da. Conceição das Crioulas: da memória permanente à vida e à identidade, in: Memória, territorialidade e experiências de educação escolar quilombolas. Pelotas: Editora UFPEL, 2016.
- ARGUEDAS, A. Gutiérrez: Identidade étnica, movimento social e lutas pelo território em comunidades quilombolas: o caso de acauã (RN), GEOgraphia, Vol.19, No 39: jan./abr, 2017.
- BERNARDINO-COSTA, J. Saberes Subalternos e decolonialidade: os sindicatos das trabalhadoras domésticas do Brasil. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2015.
- BHABHA, H. K. O local da cultura. Tradução de Mirian Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG, 2010. 394 p.

- CARNEIRO, Sueli. Mulheres em movimento. Revista estudos avançados, São Paulo, v. 17, n. 49, set./dez. 2003.
- CASTRO, E. Viveiros de. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio mana 2(2):115-144, 1996.
- COLLINS, Patrícia Hill. Epistemologia feminista negra. In: Decolonialidade e pensamento diaspórico (org) Joaze Bernardino-Costa, Nelson Maldonado-Torres e Ranòn Grosfoguel. Belo Horizonte: Autentica Editora, 2018(coleção Cultura Negra e identidade)
- COSTA, Sergio. Desprovincializando a sociologia: a contribuição pós-colonial. RBCS vol. 21 nº. 60 fevereiro/2006.
- FARIAS, E. Cultura e desenvolvimento: figuras histórico-cognitivas de uma dinâmica geopolítica: Latitude, vol. 6, n°2, pp.51-83, 2012.
- GONZALES, Lélia. Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira. In: Revista Ciências Sociais Hoje, Anpocs, 1984, p. 223-244
- GROSGOUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. I Revista Sociedade e Estado – Volume 31 Número 1 Janeiro/Abril 2016
- HALL, S. Da diáspora: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: UFMG, 2009.
- LIMA, T. Stolze. Para uma teoria etnográfica da distinção natureza e cultura na cosmologia juruna. RBCS vol. 14 no 40 junho/99.
- MOURA, Clóvis. Os quilombos e a rebelião negra. São Paulo: editora brasiliense, 1981.
- MUNANGA, Kabengele. Origem e histórico do quilombo na África. Revista usp, são paulo, n. 28, p. 56-63, dez./fev. 1995-1996.
- NASCIMENTO, Abdias do. O genocídio do negro brasileiro: processos de um racismo mascarado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- _____. O Quilombismo. Rio/Petrópolis: Editora Vozes. 1980.
- NASCIMENTO, Maria Beatriz (1978). “O quilombo do Jabaquara”. Revista de Cultura Vozes (maio-junho)
- NEVES, F. Monteiro. Civitas Porto Alegre v. 14 n. 3 p. 556-574 set.-dez. 2014.
- OYEWŪMÍ, Oyerónke’. Gender epistemologies in Africa, 2011.
- ROSA, M. C. Descolonizando a terra, desembranquecendo a sociologia: questões a partir da África do Sul contemporânea. In: Decolonialidade e pensamento diaspórico(org) Joaze Bernardino-Costa, Nelson Maldonado-Torres e Ranòn Grosfoguel. Belo Horizonte: Autentica Editora, 2018(coleção Cultura Negra e identidade)
- SILVA, G. M da. Educação e Luta Política: no quilombo de Conceição das Crioulas: 1ª ed. Curitiba: Editora Appris, 2016.
- WERNECK, Jurema. De Ialodês a feministas. Reflexões sobre a ação política das mulheres negras na América Latina e Caribe. Nouvelles Questions Féministes – ReveuInternationale-Francophone, v. 24, n. 2, 2005.

Negros e territórios: Clubes negros e identidades em Ponta Grossa e Tibagi

Merylin Ricieli dos Santos

Ione da Silva Jovino

Negros em Clubes: história, memória e identidade

Compreendidos, por vezes, enquanto clubes de associativismo negro, espaços de sociabilidades, bem como territórios negros ou então observados como lugares de memória, patrimônio material, dentre outras definições percebidas de acordo com seus respectivo campo analítico, os clubes negros dificilmente serão problematizados em uma só perspectiva, visto que as análises que contam com tais objetos de pesquisa raramente os pensam a partir de um só viés interpretativo.

Os clubes sociais negros no Brasil tiveram diferentes denominações, regras e finalidades, no entanto, o caráter identitário e racial foi um marcador comum a eles. Alguns foram criados antes da abolição da escravatura rompendo com a estética normativa da sociedade escravista e (re)existindo, assim como uma série de associações negras que foram pensadas como organizações de negros e para negros. Nesta linha, Fernanda Oliveira da Silva explana que:

Os negros buscaram assim possibilidades de estarem entre os seus, em princípio não referenciando espaços físicos determinados. Buscava-se então conviver com os seus comuns, os quais apresentassem costumes em comum ou objetivos semelhantes, a fim de manterem laços de identidade com os seus (2011, p.33).

Desse modo, tais instituições podem ser interpretadas como organizações interessadas em (re)estabelecer as humanidades dos sujeitos negros por meio de práticas de leitura, instrução, letramento e eventos sociais e culturais para a integração desses indivíduos numa sociedade profundamente marcada pela estereotipia e pela hierarquia racial. Nessa ótica, clubes com caráter literário, beneficente, culturais, sociais e outros, constituíram-se não apenas como uma resposta para a sociedade brasileira escravocrata que excluía pretos e pardos de suas dinâmicas socioculturais, mas como instituições que tomaram pra si a responsabilidade de possibilitar aos sujeitos negros um meio de serem (re)vistos.

Essas instituições se fizeram presentes em grande parte do território nacional, sobre isso Braga (2019) situa que foram prolíferas especialmente na Região Sul do país:

Em 2009, foi feito o pedido de registro dos Clubes Sociais Negros como Patrimônio Cultural Imaterial do Brasil para o Iphan, na categoria “Lugar”. No Paraná foram mapeados seis clubes, cuja permanência propõe leituras sobre a escravidão e pós-abolição, segregação, racismo e invisibilidade dos negros. A resistência dos clubes e suas configurações atuais desafiam a noção de “lugar” como categoria do patrimônio imaterial, ampliam e dissolvem conceitos, produzindo o real por meio da memória, significações e afetos. As memórias têm lugar, mapas e imagens presentes na oralidade(...) A existência dos clubes propõe outra produção cultural do real, desafia a construção social da história local, na qual os negros foram invisibilizados e branqueados. (p.6)

Dentre os seis clubes negros mapeados no Paraná, trataremos de apenas dois deles, instituições ativas e localizados na região dos Campos Gerais, precisamente nas cidades de Ponta Grossa e Tibagi.

Clubes e negros nos Campos Gerais do Paraná

No ano de 2016 o Núcleo de Relações Étnico-Raciais, de Gênero e Sexualidade (NUREGS) da Universidade Estadual de Ponta Grossa encaminhou um projeto de extensão ao programa Universidade Sem Fronteiras (USF) da Secretaria de Estado da Ciência, Tecnologia e Ensino Superior. Inscrito no Subprograma Inovação e diversidade Cultural, tal projeto, denominado de

“Sociabilidades Negras nos Campos Gerais: Histórias, Trajetórias e Memórias” foi aprovado em edital ao final do ano de 2016 e teve início no mês de abril de 2017, com um ano de duração.

O projeto de extensão tinha como base a pesquisa, pautada nas memórias dos frequentadores desses territórios negro e tinha como proposta “dar visibilidade à (re)construção da história do Clube Treze de Maio (Ponta Grossa), Clube Estrela da Manhã (Tibagi) e da Sociedade Recreativa dos Campos Gerais (Castro)...” (SANTOS; FONSECA; JOVINO, 2017, p. 2).

A realização do projeto resultou na publicação de um livro e na produção de um documentário que registra as relações de frequentadores com os clubes, do ponto de vista de pertencimento àqueles lugares, as relações familiares que envolviam o frequentar os clubes, suas festividades, eventos, concursos, bailes, ações beneficentes. Juntamente com as recordações presentes nas suas lembranças sobre as relações com o clube, estão também seu patrimônio material sobre o clube: fotografias, canecos e faixas.

Nessa ótica, o projeto *Sociabilidades Negras nos Campos Gerais: Histórias, Trajetórias e Memórias* tinha como protagonista sujeitos, em maioria pretos e pardos, que participaram dos clubes negros mencionados. Ainda que o projeto tenha direcionado suas atenções para três territórios negros paranaenses inseridos na região dos Campos Gerais, apenas dois se fazem presentes neste artigo, os únicos os quais a realização de entrevistas foi viável.

As discussões seguintes buscam situar historicamente o Clube Literário e Recreativo Treze de Maio e o Clube Recreativo e Cultural Estrela da Manhã, fundados em Ponta Grossa e Tibagi no ano de 1890 e 1934, respectivamente, assim como discutir o conceito de *territórios negros* e responder duas questões: Quais as especificidades de cada clube elencado? E em que momento eles dialogam?

Por ora, adianta-se que haviam relações e conexões entre as duas entidades que Ban (2017), com base em Magnani (2014), classificou como circuito e pontuou que “é chamada de circuito, categoria proposta para uma etnografia urbana, que reconhece no interior das cidades, espaços de sociabilidade não institucionalizados e que mesmo distantes e sem vínculos, mantém uma continuidade”. (p. 2)

Negros (des)territorializados

A região Sul do Brasil possui quantidade significativa de clubes negros, sendo o Rio Grande do Sul o estado com o maior número em seus limites urbanos. Além de haver uma expressiva produção historiográfica acerca deles no respectivo Estado. Segundo Escobar (2010), a Prefeitura de Santa Maria e a Secretaria de Política de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) financiaram uma investigação que chegou a destacar 43 (quarenta e três) clubes sociais negros no Rio Grande do Sul em 2009. A pesquisadora afirmou que, além dessa busca, outras entidades foram registradas futuramente, chegando a contabilizar 55 (cinquenta e cinco) espaços deste perfil, mapeados pelo Museu Treze de Maio.

Já no estado de Santa Catarina, “O clube Cruz e Sousa, de Lages, fundado em 1901, é um dos mais antigos em atividade. Há outras associações ativas em Tubarão, Florianópolis, Criciúma, Laguna, Tijucas, Joinville e Itajaí.” (ARAÚJO, 2017, p. 1).

Partido da região Sul e tendo o Rio Grande do Sul como parâmetro quantitativo, podemos afirmar que o Paraná, o estado mais negro dentre os três que compõem a região, conta com uma quantidade modesta de clubes negros em seu território.

No ano de 2014, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), por intermédio dos pesquisadores Gesline Giovana Braga e Juliano Martins Doberstein, realizou um mapeamento¹ dos clubes sociais negros no Paraná. Por meio de análises, pesquisas e questionários, foram registradas seis instituições: Clube Recreativo Campos Gerais, localizado na cidade de Castro; Sociedade Operária Beneficente Treze de Maio, situada em Curitiba; Clube Rio Branco, fundado na cidade de Guarapuava; Associação de Recreação Operária, de Londrina; Clube Literário e Recreativo Treze de Maio, construído em Ponta Grossa; Clube Recreativo e Cultural Estrela da manhã, no município de Tibagi (IPHAN, 2010). Sendo os dois últimos, os territórios negros aqui problematizados.

¹ Parte deste mapeamento fora fornecido por membros do IPHAN (PR) ao Núcleo de Relações Étnico-Raciais, de Gênero e Sexualidade da UEPG para que o projeto de extensão tratado neste artigo pudesse ter mais informações sobre os clubes negros da região.

Antes de apresentar as instituições que norteiam este artigo faz-se necessário discutir o conceito de Clubes Negros. Partindo da premissa de que tais espaços se constituíram não apenas como locais de sociabilidades, resistência ou como uma resposta para a sociedade no contexto pós-abolição que segregava os recém-libertos, mas como territórios que se consolidaram a partir destes três aspectos. Marcados pela racialização que em um cenário de exclusão e negação fez emergir e ganhar forças pautas de associativismo, formação e letramento, que deram base para fortalecimento de identificações e noções de pertencimento sociorracial.

Assim, a definição de clubes negros deve ser pensada enquanto organização plural com histórias e vivências negras que se (entre)cruzam, bem como de objetivos que dialogam, pois partilham de determinados ideais e perspectivas comuns. Tendo como elementos centrais os sujeitos e as mais variadas manifestações culturais pertencentes à raça negra.

Tais reflexões partem da definição construída por Oliveira Silveira que traz a seguinte descrição:

Os Clubes Sociais Negros são espaços associativos do grupo étnico afro-brasileiro, originário da necessidade do convívio social do grupo, voluntariamente constituído e com caráter beneficente, recreativo e cultural, desenvolvendo atividades num espaço físico próprio. (SILVEIRA *apud* ESCOBAR, 2010, p.61)

Sendo assim, o projeto *Sociabilidades Negras nos Campos Gerais: Histórias, Trajetórias e Memórias* buscou trazer algumas das especificidades dos dois clubes negros aqui tratados, pensando-os não apenas como espaços de sociabilidades, mas como territórios negros que re-existem na região dos Campos Gerais, interior do Paraná.

A discussão acerca da definição e classificação de territórios negros pauta-se nas reflexões de Vieira (2017) que ao tratar de territórios negros em Porto Alegre (RS) pontua que

Apesar dos negros estarem presentes nos mais diversos espaços, haviam espaços que eram característicos da população negra, seja pela concentração de negros residentes, pelo uso frequente para o trabalho ou para a realização de práticas culturais. Esses espaços acabaram marcados na memória da cidade como territórios negros, devido à concentração de negros e ao uso singular e frequente. (p.15)

Partindo desta percepção e observando as características e especificidades que dão movimento a esses territórios, nota-se que há uma versatilidade que caracteriza e define seus mais variados estilos e que são constituídos pela dinâmica interna e externa aos respectivos espaços. Nesta esteira Vieira (2017) explana que:

Para além de espaço físico e apenas funcional – de moradia, de trabalho – estes espaços ganham significados a partir das relações que neles se estabelecem. Conformam-se assim, também, enquanto espaços simbólicos. As mulheres e homens negros que os habitam, imprimem neles práticas e relações, sobre eles constroem laços entre si, laços de pertença com o espaço, com as instituições ali presentes – terreiros, sociedades negras, escolas, salões de baile, clubes de futebol, blocos e entidades carnavalescas – e com as práticas nelas desenvolvidas. O simbolismo está relacionado aos significados e sentidos que homens e mulheres negras constroem sobre estes espaços. (p. 42-43)

Considerando os mais variados processos que constituem e definem um território negro é interessante refletir sobre a importância da construção e promoção de redes de contato e apoio que se formam no interior de tais espaços. Sobre isso, Nogueira (2018) pensando territórios negros em Florianópolis situa que “os territórios negros são construídos na alteridade, mas também são construídos na coletividade, a partir das relações internas a eles”. (p.39).

Por meio do marcador que evidencia a coletividade como um traço destes locais, observa-se aí um aspecto crucial para compreender como a dinâmica negros e negros se estabelecia nesta esfera de sociabilidade, pertencimento e luta.

Os territórios negros diferenciam-se não apenas pela simples presença de pessoas negras, mas pelos processos de identificação territorial pelos quais essas pessoas apreendem aqueles espaços, caracterizando-se pela resistência à colonialidade, seja essa resistência engajada ou não. (NOGUEIRA, 2018, p.41-42).

Seguindo esta linha de análise e no anseio de compreender e historicizar os clubes negros aqui mencionados, partimos para os resultados e discussões que buscam responder as questões postas no início do artigo: Quais as especificidades de cada clube elencado? E em que momento eles dialogam? E para que esse objetivo seja alcançado partiremos de reflexões metodológicas

que envolvem a História Oral e a Análise Dialógica do Discurso (ADD). Sendo a primeira o modo de *cocriar* e a segunda o modo de analisar e dialogar com as fontes orais.

Metodologia

O projeto de extensão que deu origem a este artigo teve como foco evidenciar as narrativas orais de sujeitos frequentadores dos dois clubes negros já mencionados e com base em seus discursos orais construir um acervo digital com as entrevistas e suas respectivas transcrições. Assim, ao longo de doze meses de vigência do projeto, buscou-se entrevistar homens e mulheres, em maioria negros, que tiveram em algum momento de suas vidas uma participação efetiva nos territórios negros aqui abordados.

Contabilizando as narrativas dos dois clubes o projeto realizou dezenove entrevistas com o auxílio de seus bolsistas graduandos e recém-formados, nas áreas de história e jornalismo, que trabalharam na perspectiva da história oral considerando-a como uma *arte da escuta* (PORTELLI, 2016). As entrevistas foram em número semelhante², sendo dez em Ponta Grossa, sobre o Clube Literário e Recreativo Treze de Maio e, nove entrevistas realizadas na cidade de Tibagi, com sujeitos que tiveram ou têm, vínculos com o Clube Recreativo e Cultural Estrela da manhã.

Quando falamos em história oral, entretanto, também nos referimos a algo mais específico. Mais do que uma ferramenta adicional, por vezes secundária, na panóplia do historiador, as fontes orais são utilizadas como eixo de um outro tipo de trabalho histórico, no qual questões ligadas a memória, narrativa, subjetividade e diálogo moldam a própria agenda do historiador. (PORTELLI, 2016, p.10)

Deste modo, optou-se pela história oral como um método de pesquisa que “não é um fim em si mesma, e sim um meio de conhecimento” (ALBERTI, 1990, p. 29), na intenção de compreender a dinâmica desses territórios negros a partir de vozes de seus próprios participantes e ainda construir juntamente com os entrevistados um pequeno acervo com os áudios, vídeos e transcrições

² Ainda que dezenove entrevistas tenham sido realizadas, apenas trechos de algumas serão analisados.

das narrativas que pode vir a contribuir para pesquisas futuras que tenham tais formas de sociabilidade como objetos de estudos e análises.

A História Oral é uma metodologia de pesquisa e de constituição de fontes para o estudo da história contemporânea surgida em meados do século XX, após a invenção do gravador à fita. Ela consiste na realização de entrevistas gravadas com indivíduos que participaram de, ou testemunharam acontecimentos e conjunturas do passado e do presente. (Alberti, 2005, p. 155).

Marcada por vivências contemporâneas, a então metodologia deve pautar-se na ética e priorizar o testemunho como um apanhado de memórias repletas de significados que passam a ser (com)partilhadas com o entrevistador. “Em outras palavras: é a abertura do historiador para a escuta e para o diálogo, e o respeito pelos narradores, que estabelece uma aceitação mútua baseada na diferença, e que abre o espaço narrativo para o entrevistador entrar”. (PORTELLI, 2016, p. 15). É nesta interação dialógica que as entrevistas acerca dos clubes negros foram construídas. As entrevistas foram transcritas na íntegra, poucos ajustes foram realizados a fim de seguir a norma culta da língua portuguesa, todavia, preservando a intencionalidade dos discursos elaborados.

Sobre o processo de análise destas entrevistas, e que darão suporte às discussões aqui propostas, voltamos nossas atenções para a Análise Dialógica do Discurso (ADD), compreendida neste artigo como:

Uma teoria/análise dialógica do discurso, sem configurar uma proposta fechada e linearmente organizada, constituem, de fato, um corpo de conceitos, noções e categorias que especificam a postura dialógica diante do corpus discursivo, da metodologia e do pesquisador. A pertinência de uma perspectiva dialógica se dá pela análise das especificidades discursivas constitutivas de situações em que a linguagem e determinadas atividades se interpenetram e se interdefinem, e do compromisso ético do pesquisador com o objeto, que, dessa perspectiva, é um sujeito histórico. (BRAIT, 2014, p. 29)

Nesta ótica, tanto a ética quanto a importância em historicizar sujeitos e objetos de estudos em pesquisas que se pautem nas discussões atreladas às relações dialógicas e comunicações responsivas, devem ser elementos estruturantes ao longo das respectivas análises dos enunciados, pensando estes como

“(produção do discurso) como um todo individual singular e historicamente único” (BAKHTIN, 1979/2003, p.334).

Em relação à comunicação responsiva, se constitui considerando que o falante já constrói seu enunciado ciente de que seus ouvintes “não são ouvintes passivos, mas participantes ativos da comunicação discursiva. Desde o início o falante aguarda a resposta dele, espera uma ativa compreensão responsiva. É como se todo o enunciado se construísse ao encontro dessa resposta”. (BAKHTIN, 2003, p. 301).

Nesta esteira, por meio da história oral e através de uma problemática pensada a partir do diálogo e das mais variadas intencionalidades de respostas, as categorias de análise aqui problematizadas são: Histórico e características dos clubes negros em questão, tentando relacioná-las com o perfil racial das cidades em que estão situados.

Resultados e discussões

Em uma narrativa cronológica, iniciamos apresentando o histórico do Clube Literário e Recreativo Treze de Maio, que é um dos mais antigos do Estado. Fundado na cidade de Ponta Grossa no pós-abolição, passou por quatro endereços até fixar-se no endereço que se encontra na atualidade. A fundação ocorreu no dia Treze de Maio de 1890, mas com base em pesquisas anteriores, consideramos a hipótese de que desde 1888 já havia uma movimentação de idealização desde espaço, porém em estatuto a instituição é datada de 1890 “e teria sido encabeçada por Casemiro Cardoso, Firmino Souza, Lúcio Alves da Silva, Pedro Souza, Tristão Santos e outros negros intelectuais de renome na cidade” (SANTOS, 2014, p.228). Quanto à composição racial da cidade de Ponta Grossa, com base em pesquisas anteriores, concluímos que:

No momento de criação da instituição referida, a população de Ponta Grossa era de 4.774 habitantes, sendo 1.063 negros (somando pretos e mestiços) que eram cerca de 25% da população da cidade. Com base nos dados de pesquisas governamentais, da Directoria Geral e Estatística (órgão responsável pelas estatísticas na época). (SANTOS, 2016, p.42-43)

A quarta parte da população correspondia ao contingente de sujeitos negros, que de acordo com a categorização do período referia-se aos sujeitos pretos e mestiços, assim, a predominância racial era branca, mas não era exclusiva. O contexto histórico (pós-abolição), bem como os dados sobre o número de indivíduos negros pode ter relação com o fato de o clube ter sido criado enquanto literário, possivelmente na perspectiva de oferecer um espaço de letramento para os recém-libertos e positivar as identidades negras dos ex-cativos que eram quantidade expressiva.

E no anseio de saber mais acerca do histórico e características do então patrimônio negro local e de acordo com os enunciados dos entrevistados participantes do projeto de extensão *Sociabilidades Negras nos Campos Gerais: Histórias, Trajetórias e Memórias*, este foi um clube de/para negros.

1 – Olha, o clube foi fundado em 13 de Maio de 1889. Já existia um clube, só que não era liberado por causa da escravidão. E daí depois o seu Lúcio, que era um engenheiro, começou a sua fundação do Clube ali e, daí o clube veio crescendo e na época só entrava, lógico, negros. (MANOEL, 2017, Entrevista – grifos meus).

2 – Porque antigamente o que a minha mãe fala, só ia negro. Só podia entrar negro, só ia negro, e quando eu ia era isso ainda. (RAMOS, 2017, Entrevista – grifos meus).

3 – O Clube Treze de Maio era data comemorativa. Então criaram aquele Clube Recreativo Treze de Maio, mas aquilo era muito bom. É porque era tradição das pessoas de cor que criou ali o Clube Treze de Maio. (BUENO, 2017, Entrevista – grifos meus).

4 – Nós negros não éramos bem-vindos, porque quando você chegava num clube que você não era sócio, mesmo que você pagasse para entrar, você não era bem recebido. Infelizmente era assim. Mas no treze de maio você se sentia em casa, por que? Já pelo clube, pelo nome, pelas pessoas que eram da diretoria. (PEREIRA, 2017, Entrevista – grifos meus).

Há uma série de aspectos e signos que poderiam ser explorados nos enunciados apresentados, todavia o foco é compreender como tais entrevistas exploram elementos que (re)tratam, ainda que de modo indireto, o histórico e as

características do clube negro em questão. Até agora destacamos os seguintes temas: A exclusividade de uma presença negra no clube no passado, tradição e pertencimento.

Observou-se que nos enunciados 1 (um) e 2 (dois) as entrevistadas trouxeram o signo *só* como uma forma de situar que a presença negra era exclusiva no clube e a forma em que constroem seus discursos nos dá a impressão de que isso era um traço vigente e uma característica deste território negro que esteve em vigor por muito tempo, visto que a fala da segunda entrevistada, Ramos, retrata um período mais recente de funcionamento da instituição, de 2005 pra cá.

Ainda sobre as características deste território negro, outro assunto que pode ajudar a elencá-las refere-se ao tipo de música que tocava no clube e acerca disso os entrevistados construíram as seguintes respostas.

1 – Lá era muita valsa e... E samba, (né)? Samba. (BUENO, 2017, Entrevista – grifos meus).

2 – [...] lá você podia dançar de tudo, desde o soul (né), a música negra americana, até um pagode, até um samba de raiz, desde Clara Nunes até onde você quisesse. (PEREIRA, 2017, Entrevista – grifos meus).

3 – Muito samba, pagode. Era mais samba e pagode (né/porque). E as músicas assim que eu lembro. Das outras, eu não lembro se tinham outras. Mas era mais assim. Mais a música mesmo que dava certo com quem estava lá dentro. (ANDRADE, 2017, Entrevista – grifos meus).

Os trechos apresentados demarcam a música negra como um ritmo possivelmente predominante na instituição, não apenas por aparecer nos três enunciados apresentados, mas por ter sido posto também como uma referência ao clube por outras três entrevistadas enquanto respostas a perguntas que não tratavam do então gênero musical, mas que as contatadas fizeram questão de recordar, mencionar e situar como uma memória que constitui a história e a instituição problematizada.

1 – Bom, o clube sempre esteve muito, muito falado. Além de ser o clube dos negros, o clube do samba. Tudo que era melhor sambista era do 13 de Maio[...]. (MANOEL, 2017, Entrevista – grifos meus).

2 – Eu gostaria que tivesse alguém que fizesse o Treze de Maio funcionar como era antigamente (né). Pense bem, a raça negra não tem um clube hoje famoso como era o Treze de Maio. Tinha que ter (né), você não acha que tinha? Tinha que ter um clube bem bonito, bem famoso como era o Treze de Maio e fazer o samba não morrer, tocar samba mesmo lá (né). Ah! Que devagarinho, devagarinho o samba está morrendo. Vocês não notaram isso? (MADUREIRA, 2017, Entrevista – grifos meus).

3 – Ah! Eu via o clube como um lugar de negritude mesmo, era aquela ali a essência do negro, do samba, o que infelizmente se perdeu, mas quando eu fui lá era isso mesmo. (RAMOS, 2017, Entrevista – grifos meus).

Observando a presença do signo *samba* em seis das dez entrevistas realizadas com participantes do Clube Literário e Recreativo Treze de Maio, considera-se a possibilidade do clube dispor de uma preocupação em preservar determinadas tradições que representassem parte das culturas negras, visto que tal gênero musical ainda é um símbolo da instituição que constantemente realiza rodas de samba e concursos de rainhas do clube, tendo como quesito significativo o samba no pé.

Atualmente (2019) a cidade de Ponta Grossa conta com uma população estimada de 351.736 habitantes e, de acordo com o último censo, mais de 20% da população corresponde a sujeitos pretos e pardos autodeclarados (IBGE, 2010) e muitos mantêm vínculos geracionais com o Clube Treze de Maio. Ao longo dos anos, o clube perdeu algumas características e prestígio devido à dispersão dos associados e ao fato de disputar atenções com outros clubes locais que não possuem o mesmo perfil, mas que por causa do caráter popular e acessível, passaram a ter um público considerável de sujeitos negros.

Seguindo a linha de discussão proposta por este artigo, trataremos agora do Clube Recreativo e Cultural Estrela da Manhã.

Fundado em quatro de maio de 1934, sendo inaugurado no dia vinte e cinco de setembro do mesmo ano, o Clube Recreativo Estrela da Manhã segue o perfil de outros Clubes negros no Paraná, como o Clube Rio Branco, localizado na cidade de Guarapuava, fundado em 1919; a Sociedade Recreativa dos Campos Gerais, situada no município de Castro, criada em 1921; a Associação Recreativa Operária de Londrina (AROL), constituída em 1930 (TOZETTO, 2018, p.130).

Este território negro foi fundado na primeira metade do século XX, diferente do Clube Literário e Recreativo Treze de Maio, aqui apresentado, que é datado de 1890 e da Sociedade Operária Beneficente Treze de Maio de Curitiba que é datada de 1888, ambos final do século XIX. E a cidade-sede do Clube Recreativo e Cultural Estrela da Manhã dispõe de uma predominância negra,

Em perspectiva racial o município em questão conta com uma população de 70% de sujeitos com origem negra em sua dinâmica social, segundo o último censo demográfico do IBGE (2010), dados que definem Tibagi como uma das cidades mais negras do país. (TOZETTO, 2018, p.130).

Dito isso, e com base nos discursos orais dos participantes e ex-participantes da então forma de sociabilidade, tem-se os seguintes relatos sobre seu histórico:

1 – Eu vou falar do que eu lembro (né). Porque no início o pessoal negro não tinha onde dançar. Eles dançavam, faziam seus carnavais, seus bailes, Como dizer(?) naquela época não diziam lanchonete e sim nos bares (né). Tinha o bar Ouro verde, ali o bar do Nelso hoje bar já não é mais. [...] Com o tempo foram se organizando melhor e resolveram construir o clube Estrela. E foi com muito sacrifício, muita ajuda, muita colaboração das pessoas e conseguindo montar uma diretoria. (SIQUEIRA, 2017, Entrevista – grifos meus).

2 – O Clube Estrela da Manhã foi uma associação fundada em 1934 e nesse início desses associados e amigos da associação, eles faziam os bailes em diversos locais aqui do centro da cidade e, só no ano de 1955 que eles conseguiram na realidade construir uma sede, que hoje é onde que é o atual Clube Estrela da Manhã (né). Então essa inauguração foi feita com muita festa e o primeiro presidente, Seu José, José Ribeiro Pinto, Seu Zé Biné, ele organizou toda uma festa junto com os membros da diretoria (né) e fizeram uma festa o dia todo, toda voltada para essa bela inauguração, que foi na data de 25 de Setembro de 1955. (ASSUNÇÃO, 2017, Entrevista – grifos meus).

3 – [...] o Clube Estrela da manhã é conhecido pra nós como o clube dos pretos (né) e isso é uma coisa muito bonita porque quando você fala em estrela da manhã clube dos pretos você está pensando na tua gente (né), no teu povo, naquelas

peças que você conheceu e que participaram sempre (...). (NAVARRO, 2017, Entrevista – grifos meus).

Um *clube dos pretos*, fundado por negros e para negros em 1934, mas só vem adquirir sua sede própria 21 anos depois. Os enunciados apresentados trazem a priori que a iniciativa de criação da instituição é marcada pela necessidade de socialização dos afrodescendentes tibatianos que vivenciaram os mais diferentes modos de exclusão social que caracterizou o pós-abolição. Assim, o clube se constitui não apenas como uma alternativa para interação de sujeitos negros, mas como uma representação do caráter ativo destes indivíduos que não se acomodaram diante das práticas discriminatórias e fundaram seu próprio território.

O Clube Recreativo e Cultural Estrela da Manhã se assemelha ao Clube Literário e Recreativo Treze de Maio em vários aspectos de seu processo de fundação, visto que ambas as entidades foram criadas por sujeitos negros e para atender as necessidades destes cidadãos. A transitoriedade dos endereços destas instituições até fixarem-se em suas próprias sedes também é um aspecto comum entre elas, além da presença do samba como um dos gêneros musicais que tocavam no clube, sobre isso os entrevistados e frequentadores do Clube Estrela da Manhã verbalizaram que:

1 – Quando tocava um samba não tinha ninguém. Naquela época era comum dançarmos todos juntos (né) assim de par, mas quando tocava Samba a roda se formava ali no meio do clube e não tinha, não tinha pra ninguém. Todo mundo dançando Samba que é a nossa característica (né), a nossa dança (né). O Samba é.. O Samba é do nosso clube (Então não tinha). Muito bom! (NAVARRO, 2017, Entrevista – grifos meus).

2 – Mas geralmente era música lenta assim (né) e muito samba né que tem/tinha que ser (né), pois nós somos todos descendentes de negros que adoramos samba né. (TAQUES, 2017, Entrevista – grifos meus).

3 – Era um estilo variado. Músicas para dançar, para os casais dançarem, músicas da época mesmo (né). E as músicas de carnaval, essas eram/são as que eu mais me recordo. São as músicas mesmo de carnaval. (RIBEIRO, 2017, Entrevista – grifos meus).

Embora o signo samba tenha aparecido diretamente, apenas na fala de dois dos nove entrevistados, observamos que no trecho três a descrição acerca de *musicas de carnaval* pode estar relacionada ao então gênero musical, visto que músicas de carnaval corresponde tanto a marchinhas quanto aos próprios *sambas enredo* que embalam tais festividades até a atualidade. Nessa esteira, os carnavais do clube foram relatados, segundo as memórias dos entrevistados, como um dos melhores eventos e/ou evento mais marcante do clube.

1 – Então o que mais movimentava mesmo era o carnaval, né, porque na época não tinha os carnaval da tenda, que surgiu no ano 2000, então movimento carnavalesco era no Clube Tibagiano e o Clube Estrela, né, que tinha concorrência das escolhas da rainha e todo o festejo das cinco noites. (ASSUNÇÃO, 2017, Entrevista – grifos meus).

2 – Gostava mais do carnaval mesmo, toquei por vários anos no carnaval, que eu tinha conjunto também, tinha conjunto que era Os Diamantes, de Tibagi, que é lembrado até hoje pelo pessoal. Então que eu lembro assim da frequência do carnaval, os carnavais davam muito bonito, um tanto de gente assim. (DE ASSUNÇÃO, 2017, Entrevista – grifos meus).

3 – E fizeram vários eventos ali no clube e os carnavais eram muito, muito animados, o melhor carnaval da cidade. E o pessoal participava mesmo. (SIQUEIRA, 2017, Entrevista – grifos meus).

Os trechos apresentados evidenciam o *Carnaval* como um dos eventos mais movimentados do Clube Estrela da Manhã. Isso foi perceptível ainda nos enunciados construídos acerca do Clube Literário e Recreativo Treze de Maio, de Ponta Grossa, onde o signo *Carnaval* também se fez presente como um dos melhores eventos e lembrança marcante para parte dos entrevistados.

1 – Eu gostava muito do Carnaval de lá. Era o melhor Carnaval que tinha pra gente naquela época. (PEREIRA, 2017, Entrevista – grifos meus).

2 – Nossa, era super Carnaval. Muito bom... Com todo o respeito o pessoal pulava, a moçada (né). Tinha matinê, os matinês, e de noite, depois das dez horas era o baile, baile carnavalesco...Nossa senhora! Como era bom! (BUENO, 2017, Entrevista – grifos meus).

3 – Se falava Treze de Maio, o Carnaval era o Treze de Maio. (DE PAULA, 2017, Entrevista – grifos meus).

Assim, percebe-se que a herança negra pautada no samba e na cultura carnavalesca permeou, e ainda permeia, os dois territórios negros aqui elencados. Outro elemento que deve ser evidenciado refere-se às relações de pertencimento, não restritas ao espaço em si, mas compreendidas pelos vínculos pessoais que neles ocorriam.

Considerações finais

Considerando que um clube foi fundado logo após a abolição da escravatura (Clube Literário e Recreativo Treze de Maio, de Ponta Grossa) e o outro fora criado quase cinquenta anos após este feito (Clube Recreativo e Cultural Estrela da Manhã, de Tibagi), pode-se dizer que as diferenças mais notáveis estão no contexto histórico em que se constituíram e no perfil sociorracial das cidades em que foram fundados.

Ambos são territórios negros, mas talvez possamos pensar em dois pontos principais que os diferenciam. Primeiro: Um clube foi fundado como Literário e o outro como Recreativo e Cultural. O que faz pensar na hipótese de que as interdições que cercavam o primeiro foram motivos de sobra para que seus idealizadores os registrassem como um espaço formativo e “desconectado” das práticas culturais negras, visto que as práticas de leitura não eram um traço característico destes indivíduos em 1890.

O segundo ponto refere-se ao perfil racial da cidade de Tibagi. De predominância negra, é possível que tal realidade demográfica tenha colaborado para que o clube conseguisse consolidar-se sem muitos embates. Nesse sentido, levando em conta também o período de fundação de cada entidade, talvez possamos pensar o Clube Treze de Maio como um ambiente demarcador da resistência da população negra pontagrossense e o Clube Estrela da Manhã como um marcador de existência da população negra Tibagiana, mas atualmente, se assemelham, já que ambos re-existem (SOUZA, 2010) a partir de suas singularidades e dinâmicas próprias.

Referências

- ALBERTI, Verena. Histórias dentro da História. In: PINSKY, Carla Bassanezi (Org.). *Fontes históricas*. São Paulo: Contexto, 2005.
- ALBERTI, V. *História oral: a experiência do CPDOC*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1990.
- ARAÚJO, Ana Cláudia. Pesquisadora resgata história dos Clubes Negros em Santa Catarina. Portal Catarinas: Jornalismo com perspectiva de gênero [online], Florianópolis, 22 jul. 2017. Disponível em: <<https://catarinas.info/pesquisadora-resgata-historia-dos-clubes-negros-em-santa-catarina/>>. Acesso em: 12 set. 2019.
- BAKHTIN, Mikhail. *Estética da Criação Verbal*. Trad. Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1992. (1ª ed. 1979)
- _____. *Estética da Criação Verbal*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Martins Fontes, 2003. (1ª ed. 1979)
- BRAGA, Geslline Giovana. “Cada um no seu quadrado”: os Clubes Sociais Negros e a imaterialidade do lugar na produção cultural do real”. *Soc. e Cult.*, Goiânia, v. 22, n. 2, p. 06-24, ago./dez. 2019
- BRAIT, Beth. *Análise e teoria do discurso*. In: Bakhtin: Outros conceitos-chave. São Paulo: Contexto, 2014, p 9-30.
- BAN, Gustavo Yoshio Leal. Formas de Sociabilidade: o circuito dos clubes negros nos Campos Gerais. In: *CONEX – Encontro Conversando Sobre Extensão*, 15º., 2017, Ponta Grossa. *Anais do 15º CONEX*. Ponta Grossa: Universidade Estadual de Ponta Grossa, 2017. p.1-6. Resumo Expandido – ISSN 2238-9113. Disponível em: <https://sites.uepg.br/conex/anais/anais_2017/assets/uploads/trabalhos/07092017_160713.pdf>. Acesso em: 11 set. 2019.
- ESCOBAR, Giane Vargas. *Clubes Sociais Negros: Lugares de Memória, Resistência Negra, Patrimônio e Potencial*. Santa Maria. Dissertação (Mestrado em Patrimônio Cultural) – Universidade Federal de Santa Maria – UFSM-RS. Santa Maria, p. 205. 2010.
- IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Ponta Grossa. *População*. Disponível em: <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pr/ponta-grossa/>>. Acesso em: 18 set. 2019.
- IPHAN. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Mapeamento dos Clubes Sociais Negros no Brasil. Roteiro de Entrevista. *Questionário Clubes Sociais Negros, 2010*. Paraná, 2010. 61 p.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. O Circuito: proposta de delimitação da categoria. *Ponto Urbe* [Online], 14 – 2014. Disponível em: <<http://pontourbe.revues.org/2041>>. Acesso em: 19 set. 2019.
- NOGUEIRA, Azânia Mahin Romão. *Territórios negros em Florianópolis*. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC. Florianópolis, p.137. 2018.
- PORTELLI, Alessandro. *Historia oral como arte da escuta*. São Paulo: Letra e voz, 2016.
- REIS, Fábio Pinto Gonçalves dos. *Práticas sociais relativas às crianças negras em impressos agrícolas e projetos de emancipação de escravizados (1822-1888)*. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo-USP. São Paulo, p.256. 2010.

- SANTOS, Merylin Ricieli. “*Quem Tem Medo Da Palavra Negro?*”: Morenos, Misturados, Mestiços, Cafusos, Mulatos, Escuros, Preto Social, Participantes Do Clube 13 De Maio – Ponta Grossa (PR). 2016. 148 f. Dissertação (Mestrado em Linguagem, Identidade e Subjetividade) – Universidade Estadual de Ponta Grossa, Ponta Grossa, 2016.
- _____. Narrativas de identidade negra em concursos de beleza negra do Clube Treze de Maio (Ponta Grossa, 1985-2006). *Ateliê de História*. Ponta Grossa, v. 2, n.2 p. 221-242, 2014. Disponível em: <<https://www.revistas2.uepg.br/index.php/ahu/article/view/7456/4566>>. Acesso em: 14 set. 2019.
- SANTOS, Merylin Ricieli dos. FONSECA, Mariana Fraga da. JOVINO, Ione da Silva. De Ponta Grossa a Tibagi – sociabilidades negras e suas memórias In: *CONEX – Encontro Conversando Sobre Extensão, 15^o.*, 2017, Ponta Grossa. *Anais do 15^o CONEX*. Ponta Grossa: Universidade Estadual de Ponta Grossa, 2017. p.1-6. Resumo Expandido – ISSN 2238-9113. Disponível em: <https://sites.uepg.br/conex/anais/anais_2017/assets/uploads/trabalhos/07082017_000745.pdf>. Acesso em: 11 set. 2019.
- SANTOS, Merylin Ricieli dos. “*Quem Tem Medo Da Palavra Negro?*”: Morenos, Misturados, Mestiços, Cafuzos, Mulatos, Escuros, Preto Social, Participantes Do Clube 13 De Maio – Ponta Grossa (PR). 2016. 148 f. Dissertação (Mestrado em Linguagem, Identidade e Subjetividade) – Universidade Estadual de Ponta Grossa, Ponta Grossa, 2016.
- SILVA, Fernanda Oliveira da. Os negros, a constituição de espaços para os seus e o entrelaçamento desses espaços : associações e identidades negras em Pelotas (1820-1943). 2011. 228 f. Dissertação (Mestrado em História)1. – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011.
- SOUZA, Ana Lúcia Silva. *Letramento de reexistência: culturas e identidades no movimento hip-hop*. 2009. 148f. Tese (Doutorado em Linguística Aplicada). Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2009.
- TOZETTO, Mariana Laís. Clube Recreativo e Cultural Estrela da Manhã. In: JOVINO, Ione da Silva. SANTOS, Merylin Ricieli dos. *Clubes em Memórias: Sociabilidades Negras nos Campos Gerais*. Curitiba: CRV, 2018 p.129-166.
- VIEIRA, Daniele Machado. *Territórios negros em Porto Alegre/RS (1800-1970): Geografia histórica da presença negra no espaço urbano*. 2017. 189f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Instituto de Geociência, Programa de Pós-graduação em Geografia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2017.

Fontes Orais – Entrevistas

- ANDRADE, Ivonete Ferreira de. *Entrevista 3*. [21 Jul. 2017]. Entrevistadora: Merylin Ricieli dos Santos. Ponta Grossa, 2017. 1 arquivo. Mp3 (tempo em 6:54 min/s).
- ASSUNÇÃO, Neri Aparecido. *Entrevista 8*. [23 Set. 2017]. Entrevistadora: Merylin Ricieli dos Santos. Tibagi, 2017. 1 arquivo. Mp3 (tempo em 16:05 min/s).
- BRAGA, Geslline Giovana. “Cada um no seu quadrado”: os Clubes Sociais Negros e a imaterialidade do lugar na produção cultural do real”. *Soc. e Cult.*, Goiânia, v. 22, n. 2, p. 06-24, ago./dez. 2019.
- BUENO, Darcy. *Entrevista 9*. [01 Ago. 2017]. Entrevistadora: Merylin Ricieli dos Santos. Ponta Grossa, 2017. 1 arquivo. Mp3 (tempo em 23:36 min/s).

- DE ASSUNÇÃO, Antônio Ribeiro. *Entrevista 5*. [21 Ago. 2017]. Entrevistadora: Merylin Ricieli dos Santos. Tibagi, 2017. 1 arquivo. Mp3 (tempo em 10:10 min/s).
- DE PAULA, Carlos Henrique. *Entrevista 5*. [21 Jul. 2017]. Entrevistadora: Merylin Ricieli dos Santos. Ponta Grossa, 2017. 1 arquivo. Mp3 (tempo em 13:55 min/s).
- MADUREIRA, Joana Maria de Jesus. *Entrevista 8*. [28 Jul. 2017]. Entrevistadora: Merylin Ricieli dos Santos. Ponta Grossa, 2017. 2 arquivo. Mp3 (tempo em 15:10 min/s).
- MANOEL, Vera Lúcia Laranjeira. *Entrevista 10*. [25 Set. 2017]. Entrevistadora: Merylin Ricieli dos Santos. Ponta Grossa, 2017. 1 arquivo. Mp3 (tempo em 19:46 min/s).
- NAVARRO, Maria Lúcia. *Entrevista 1*. [21 Ago. 2017]. Entrevistadora: Merylin Ricieli dos Santos. Tibagi, 2017. 1 arquivo. Mp3 (tempo em 22:18 min/s).
- PEREIRA, Leumari Aparecida. *Entrevista 2*. [20 Jul. 2017]. Entrevistadora: Merylin Ricieli dos Santos. Ponta Grossa, 2017. 1 arquivo. Mp3 (tempo em 24:26 min/s).
- RAMOS, Andressa. *Entrevista 4*. [21 Jul. 2017]. Entrevistadora: Merylin Ricieli dos Santos. Ponta Grossa, 2017. 1 arquivo. Mp3 (tempo em 6:52 min/s).
- RIBEIRO, Hilda Maria. *Entrevista 7*. [23 Set. 2017]. Entrevistadora: Merylin Ricieli dos Santos. Tibagi, 2017. 1 arquivo. Mp3 (tempo em 16:10 min/s).
- SILVA, Fernanda Oliveira da. *Os negros, a constituição de espaços para os seus e o entrelaçamento desses espaços : associações e identidades negras em Pelotas (1820-1943)*. 2011. 228 f. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011.
- SIQUEIRA, Elzinda de Jesus Dias de. *Entrevista 4*. [21 Ago. 2017]. Entrevistadora: Merylin Ricieli dos Santos. Tibagi, 2017. 1 arquivo. Mp3 (tempo em 28:25 min/s).
- TAQUES, José Hamilton. *Entrevista 6*. [23 Set. 2017]. Entrevistadora: Merylin Ricieli dos Santos. Tibagi, 2017. 1 arquivo. Mp3 (tempo em 20:28 min/s).

Culturas tradicionais e territórios de autoinscrição: memória e resistência negra

Janja Araújo

Também a história da resistência negra no Brasil é marcada pela existência de parâmetros que acentuam assimetrias de gênero, dificultando mesmo debatermos aspectos do patriarcado misógino presentes nestes contextos. Arriscar refletir aspectos de colonialidade de algumas destas práticas nestes contextos de resistência não é uma tarefa fácil. Assim tem sido no contexto da capoeiragem¹. Como uma síntese renovável das formulações da diáspora africana, a capoeira é também o território em que buscamos evidenciar a presença feminina, evidenciando mesma como um dos mais antigos movimentos sociais organizados da resistência negra no Brasil. Nela, e no contexto geopolítico de ocupação e desenvolvimento dos centros urbanos, circulavam mulheres que enfrentaram o aparato de moralidade posto sobre as mulheres negras, muitas em condições de *ganhadeiras*², cuja condição de libertas ou não libertas as punha nas ruas

¹ Termo visa apresentar uma comunidade de praticantes da capoeira, hoje não mais um espaço exclusivo de homens negros, africanos ou descendentes destes no Brasil. O termo se atualiza numa comunidade transnacional e em trânsito, com praticantes em todos os continentes em cerca de 160 países.

² Estas podiam ser alugadas a outros para prestação de serviços em que especializassem (costura, bordado, culinária etc.), ou ainda comercializar produtos diversos, sobretudo alimentícios.

transitando em condições e lugares então destinados apenas aos homens³, seja nos locais de trabalho (feiras, construções públicas etc.) seja nos espaços de sociabilidades, à exemplo das rodas de batuque, samba e capoeira.

Estamos nos referindo a uma comunidade que transitou entre a proibição, criminalização e perseguição, sobretudo no período das *malts*⁴ (SOARES, 2001), sendo posteriormente formadora de novas territorialidades que se materializam numa complexa trama transcultural de transferências de saberes que renovam aspectos de resistência em diferentes contextos culturais. Como produtores/as e difusores/as culturais seguem, na atualidade, as tensões promovidas pelas incertezas deste novo cenário, diante das redefinições dos sistemas de marginalização sobre os/as negros/as e, desta vez, no próprio contexto da cultura negra. Importante dizer que esta não é uma exclusividade da capoeira⁵.

Revelar neste contexto a presença e formas de participação feminina nos espaços de lutas é reconstruirmos, também no campo da oralidade, novas narrativas para falarmos das mulheres negras inseridas em dinâmicas de protagonismos, de não sujeição, de quebra de decoros atribuídos ao feminino, sendo este tributário dos espaços e vidas domésticas. Aqui estamos nos referindo às *mulheres da pá virada, mulheres de cabelo na venta, mulheres valentes*⁶, mulheres que disputaram e ocuparam seus lugares nas ruas, para refletirmos igualmente a corporeidade feminina inserida tanto no contexto do jogo, de um jogo corporal que se fez político, o jogo da ginga, o jogo-luta, da luta física, das navalhadas, cacetadas e outras traições.

No contexto da cultura negra, isto significa dizer que a despeito das muitas dores produzidas nas necessidades de dar respostas possíveis às descontinuidades e fragmentações da excludente sociedade moderna, mantemo-nos

³ Ver: ALBUQUERQUE, Wlamyra, 2006

⁴ Espécie de sociedades secretas formadas de capoeiristas, presentes em muitos bairros de várias cidades brasileiras, sobretudo durante o século XIX, por ocasião das lutas abolicionistas e republicanas.

⁵ O mesmo fenômeno pode ser observado nas religiões de matrizes africanas (candomblé e umbanda), e outras expressões culturais negras, como jongo, maracatu, congadas, sobretudo nos grandes centros urbanos.

⁶ Sobre as formas como eram tratadas as mulheres valentes, sobretudo aquelas envolvidas na capoeiragem, ver OLIVEIRA LEAL, 2009.

respondendo e nos responsabilizando pelos resultados sobre o que Gilberto Velho (1999) denominou de uma “adesão vigorosa e militante a uma ordem de valores”. Importante ressaltar que estamos tratando a capoeira (sobretudo na sua expressão tradicional, a Capoeira Angola) como uma práxis política fundada na defesa da vida, com pedagogia própria, e que toma a ancestralidade como princípio de pertencimento, dotado de acolhimento, o que lhe propicia a formação de comunidades abertas a alterações das nossas rasuras históricas-existenciais.

Um ponto de ruptura aqui delineado é a recusa por refletir a capoeira como esporte, por entender que como tal se constitui numa forma reducionista das suas dinâmicas, além de chamar a atenção ao caráter pouco transgressor do esporte, reproduzindo os aspectos do mundo modulado pelo padrão masculino e patriarcal que exalta elementos sexistas expressos em padrões de virilidade e de desempenho excessivo (ARAUJO, 2017, p. 01).

Aqui nos referimos a um enfoque relevante sobre memória, história e cidadania das mulheres negras, inserindo narrativas sobre as mulheres capoeiristas no contexto dos movimentos sociais contemporâneos nos quais a desigualdade racial se rearticula nas relações de gênero. Como controle social, com práxis política articulada à ancestralidade, está assentado na prática da vivência grupal e da oralidade e, como todo *assentamento*⁷, impõe a ligação entre o mundo visível e o invisível, numa ética própria assegurada no ir e vir das múltiplas temporalidades. Estes aspectos indicam as bases de pertencimento a uma matriz, pela interiorização dos seus princípios que podem ser traduzidos pela ginga.

Aqui tomando o termo gingar não apenas como o movimento primordial da capoeira, de onde partem todos os demais movimentos, mas também como o exercício de um jogo que impõem conteúdos verbalizados distintamente na pluralidade de suas origens e procedências. Com base nesses processos formativos, as mulheres capoeiristas também passaram a estruturar organizações políticas capazes de articular jogos finitos e infinitos no entendimento da vida e na organização das possibilidades (CARSE, 2003).

No jogo, estas mulheres articulam a possibilidade de, mais que apresentar respostas, discutir os questionamentos cabíveis ao universo das trocas ali

⁷ Termo comumente usado nas comunidades-terreiro para referir-se ao lugar em que são instalados objetos rituais, sendo este uma espécie de altar das divindades.

simbolizadas. Enquanto arte, elas têm a marginalidade intraestética como um processo local, uma vez que os seus meios de expressão e o sentimento pela vida que os estimulam são inseparáveis. Escudar é explorar uma sensibilidade que se estrutura na base de uma formação coletiva, tão ampla e profunda como a própria vida social. Quando se ginga, *com o quê* e o *por quê* exatamente se ginga? Estas questões nos permitem tomar a capoeira no entendimento do jogo, e que não necessariamente se concentra na competição mediada por campeonatos, ringues ou outras disputas. Embora soando como tautologia, joga-se capoeira jogando o jogo da capoeira, sobre cuja definição das dificuldades se assentam regras e condutas. Joga-se consigo no acolhimento ao outro. Esta é também a posição de Huizinga (2001, p. 04): “No jogo existe alguma coisa ‘em jogo’ que transcende as necessidades imediatas da vida e confere um sentido à ação”. Para estas, a ginga é tida como a iniciação do sentido e do movimento.

Tanto atuam num campo de ações políticas em que as questões ligadas às lutas dos povos negros e das mulheres reconhecem capoeira como um importante símbolo, não apenas do modelo de resistência valorizada nos estudos sobre a luta-dança que em muitos momentos históricos causou desgostos ao poder instituído, mas também pelos novos elementos que poderiam ser vicejados acerca da formação de comunidades assentadas em princípios de pertencimento histórico, potencialmente importante nos debates sobre resistência negra. Esta reafirma, na defesa da vida, a história e a memória dos africanos e seus descendentes no Brasil, ressaltando a pertença grupal como algo extremamente importante para a reflexão sobre o amparo e o fortalecimento dos saberes tradicionais.

Cientes de que tais saberes encaminham à crença seguida de dedicação e se constituem num importante campo de formação de identidade baseada no pertencimento e zelo, para as/os capoeiristas é muito importante refletir as bases da sua tradição. Assim, reivindicamos a visibilidade do legado cognitivo dos povos negros, manifestando nossa compreensão de que esta proximidade com os sujeitos do conhecimento revela um importante aspecto para mudanças educacionais, por resultar da própria participação destas “fontes de autoridade”, propondo novas abordagens na interação teoria e prática.

O que sabemos é que no século XIX sua prática orientou o fazer e refazer de penalidades legais pelas autoridades policiais em todo o país, preocupados e

temerosos que já eram com quaisquer tipos de organizações negras, sobretudo quando orientadas pela força da rebeldia imposta no desenrolar da cultura escrava no Brasil (SOARES, 2001). Estas organizações denominadas *malts*, e que tinham suas ações concentradas nos grandes centros urbanos, eram consideradas pelo poder político como espaços de banditismo, apegados que estavam apenas aos resultados das suas ações, e não ao sentido da sua fomentação. No que diz respeito à atuação das mulheres negras nos espaços da capoeiragem, alguns estudos têm revelado não apenas a ação individual de algumas delas mas, a exemplo das narrativas sobre Maria Filipa de Oliveira⁸, mostrado que em vários momentos também organizaram *malts*. As narrativas a reconhecem em meio à capoeiragem sob a alcunha de Maria Doze Homens, líder de um considerável número de pescadores e marisqueiras responsável pela queima de várias embarcações das forças portuguesas que se encontravam atracadas nas proximidades da Ilha de Itaparica, na Bahia. Tal episódio teria ocorrido após Maria, liderando um grupo de quarenta mulheres, entrar num acampamento dos portugueses, seduzindo-os com danças e bebidas para, em seguida, aplicar-lhes uma surra de cansação (espécie de urtiga) e saírem nadando em direção às embarcações, incendiando-as.

A importância dessas ações grupais no enfrentamento aos conflitos, sobretudo com os agentes da repressão policial, revelam a capoeira não apenas como um “orgulho africano”, mas também como um tipo de “rebelião de baixa densidade” (*apud* SOARES, 2001), ou um permanente posicionamento diante da instituição escravista, apesar de nem sempre se dirigirem diretamente a ela.

Todavia, se este período é marcado pela criminalização e por perseguições, os anos de 1930 foram fulcrais na construção dos aspectos de brasilidade da capoeira: cujas mudanças nacionais-populistas, a definição de uma identidade nacional calcada na mestiçagem, contrariando as tendências do pensamento político da década anterior que viam em tais fenômenos as justificativas para os atrasos de uma nação frente ao advento da modernidade.

Em que pesem os limites apontados no debate, Pereira de Queiroz (1988) chama a atenção sobre a sua origem e à vinculação existencial dos afro-brasileiros ao fenômeno escravista, encontramos nestes uma preocupação de esta-

⁸ Ver FARIAS, Eny K. V. – Maria Filipa de Oliveira: heroína da independência da Bahia (2010).

belecer diálogos entre estas práticas e os seus resultados, sobretudo no entendimento sobre a identidade nacional. Sobre este aspecto, conclui:

no Brasil, a criação cultural, embora se expressando em comportamentos e práticas provenientes das civilizações-fonte, modelou-os de modo diverso da que já existia. Os grupos e a própria sociedade, ao se sentirem ameaçados, criaram configurações originais que lhes permitiam reafirmar uma personalidade própria. Estas configurações não provinham de pura fantasia, fosse ela individual ou coletiva; não se reduziam ao imaginário: constituíam uma realidade em si, suscetível de verificação e avaliação (QUEIROZ, 1988, p. 79).

Nesse sentido, também destacamos a situação de dominação-subordinação no entendimento desta criação cultural, ou seja, de que os perigos de anulação destes grupos pelas situações vividas “suscitaram sempre a criatividade cultural simbólica” (idem, p. 80). Nestas situações adversas, as mudanças sofridas através do tempo devem tomar a própria liberdade como esferas que transformam em sentido o significado do fazer e do viver.

É, portanto, no reconhecimento sobre a invisibilidade do legado intelectual dos africanos e seus descendentes brasileiros, que apontamos nas comunidades culturais um lugar privilegiado para a descoberta de grandes mestres, detentores desses conhecimentos de grandes sistemas culturais, ancestrais e de pertencimento. Encontraremos argumentos que possam estruturar a nossa coragem de desmistificar o processo reducionista que confinou muitos desses conhecimentos às estruturas ingênuas da folclorização, buscando acentuar o dinamismo cultural como instrumentos de referência histórica dos grupos envolvidos.

Tomando a capoeira como um jogo, situamos o entendimento de uma possível aquisição de estratégias sobre um suposto ‘jeito de ser’, cujo arcabouço encontra na ginga (e no gingar), a matriz de todas as demais construções cabíveis a um comportamento mediado numa ética própria, muitas vezes es-corregadia às arestas da racionalidade. Como tal, possui teoria e metodologia interpretativa e integrativa, que, embora não se comportem como princípios gerais no mundo, fixam as pessoas no mundo de suas representações (inclusive de si próprias), e apresentam-se como fenômenos culturais a partir dos seus sistemas significativos (GEERTZ, 2001).

Aqui situamos a construção de nossa perspectiva cosmopolítica situando, no campo dos conhecimentos culturais tradicionais, espaços onde estão inseridas a grande maioria das mulheres negras, a nossa compreensão sobre as formas de controle traduzidas nas dimensões hegemônicas do poder. Assim, estamos problematizando a inexistência de uma equidade sociocognitiva como lugar privilegiado à formulação das demais desigualdades que se estruturam e reproduzem nas relações sociais mais abrangentes, e com impactos inquestionáveis na formulação de subcidadanias.

Também assim se faz na capoeira. Na atualização histórica, agora em dimensão internacional, o jogo segue sendo desigual não apenas entre homens e mulheres, mas também entre mulheres de distintas origens e procedências socioeconômicas, tornando, inclusive, abusivo que não se reconheça a ginga como possibilidade de mobilização das interseccionalidades diante dos novos desafios dos estudos feministas (CRENSHAW, 1991). Como metalinguagem, se articula em movimentos de complexidade recursiva.

Quando trazemos ao jogo as modestas provocações de Nancy Fraser (2006), ao tomar os aspectos relativos ao reconhecimento e redistribuição, aviando receitas homeopáticas de paliativos, remédios afirmativos e transformativos diante de dinâmicas agonizantes de projetos epistemo-genocidas, estamos afirmando que na capoeiragem, como na vida das mulheres negras, o jogo é outro. Da mesma forma, estamos afirmando que é na *grande roda*⁹ que nos fazemos, de fato, capoeiristas. Ou seja, é no cotidiano das capoeiristas que também percebemos o jogo como uma espécie de celebração. O jogo, aqui, dimensiona as esferas do aprendizado. Mais do que celebrar a possibilidade do exercício apreendido, sobretudo a partir do que a outra pessoa lhe proporciona enquanto desafios corporais, estratégicos e estéticos, coloca-se em prática um repertório construído em meio a múltiplos desafios. Nesse caso, podemos apontar os desafios de ordem pessoal como medo, timidez, agressividade, individualismos etc., na sua relação com os desafios coletivos: ser minoria em meio à capoeiragem, participar de uma comunidade específica e manter, também pelos elementos práticos, as marcas, os princípios e condutas que caracterizam seu espaço de pertença, sua linhagem.

⁹ Forma como capoeiristas se referem à sociedade mais ampla, sendo a pequena roda os espaços dos elementos de aprendizagem das práticas específicas da capoeira.

Na atualidade, quando a opressão feminina é enfrentada na dimensão da cultura, a exegese da figura da mulher como categoria universal passa a ser abalada pela força da violência da política internacional sobre africanos e seus descendentes na diáspora africana, sobretudo no contexto dos racismos institucionais. Já os anos 1970 e 1980, quando as teorias da construção social passam a marcar a ruptura dos determinismos biológicos da relação sexo/gênero, tanto pudemos verificar o “elogio às diferenças” quanto para evidenciar as assimetrias entre estas (HARAWAY, 2004). A história recente da capoeira também era marcada pelo ingresso, na cena pública, de mulheres no contexto de sua prática, ainda que por efeito da proliferação das academias de cultura física e das atividades físicas de escolas e academias, fiscalizadas pelo Estado. São dois os pontos que devem ser considerados na construção identitária dessas mulheres: a da identidade étnico-racial e da sexualidade, chegando mesmo à “casa da diferença” (LORDE *apud* HARAWAY, 2004, p. 227). Aqui, chamamos atenção à diferenciação entre as mulheres na própria formulação dos conteúdos do feminismo (LORDE, 1984).

Quando levamos em conta a pluralidade de formas de expressão da violência, queremos destacar a baixa expectativa em torno da formação das mulheres no que diz respeito ao aprendizado da capoeira, vimos que na atualidade estas expectativas denotam a permanente crença na sua fragilidade e, conseqüentemente, na (de)limitação dos espaços a que estas estão autorizadas a atingir e transitar. Agora a capoeira não é mais exclusiva de negras e negros. Isto pode nos permitir reafirmar a existência de uma masculinidade dominante, cujo padrão hegemônico estabelece condutas valorativas de práticas concretas e imaginárias de uma virilidade heroica, compulsória, independente de se pensá-la enquadrada ou não na dinâmica da ordem social e política da *grande roda*.

Ao acompanharmos Vaz em sua compreensão sobre o esporte contemporâneo como uma forma privilegiada de organização do corpo, portanto de caráter pouco transgressor, vemos na atualização do cenário internacional da capoeiragem a reprodução dos aspectos do mundo padrão masculino e patriarcal, acentuando que os mesmos servem para exaltar “elementos como virilidade, sexismo, desempenho, excesso” (VAZ, 2011). Aqui, buscamos colaborar para acentuar a transgressão feminina ao adentrar espaços então considerados exclusivamente negro-masculinos, sobretudo por seus estereótipos de margina-

lidade, para chamarmos a atenção ao complexo modelo idiossincrático das nossas relações raciais.

O universo das práticas corporais (principalmente dos esportes) não está isento das “práticas e discursos generificantes”, que acentuam a participação das mulheres nas modalidades escolhidas ou mesmo as masculinidades expressas nas distintas modalidades e suas competições. São acolhidas as compreensões sobre as formas como o corpo ganha protagonismo, levando-se em conta se tratar de performances, ou seja, de “experiências corporais” que são focadas em expressões identitárias. Embora seja acentuada a fluidez dessas identidades, chama ainda atenção o fato de haver “negociações em torno dos discursos de gênero, de nacionalidade, étnicos, geracionais, entre tantos outros” (VAZ, 2011).

A necessidade de ampliarmos os estudos sobre a diversificada presença feminina no contexto da cultura afro-brasileira é fundamental ao fortalecimento dos feminismos contemporâneos. Assim, ainda que a despeito do impacto produzido pelo lançamento e releituras contemporâneas de *A Cidade das Mulheres* (LANDES, 2002), poucos foram os estudos que demonstraram interesse por estas no contexto dos saberes culturais e, ainda assim, os que fizeram, optaram por enfatizar o lugar e as ações das sacerdotisas das comunidades-terreiro, abrigadas em normas e valores espirituais próprios, e não as “expostas”, as que tinham nos espaços das ruas e cenários públicos as suas formas de resistir, sendo mulheres. Tratadas por *mulheres de pá virada*, *mulheres de cabelo na venta*, as *desasnadas*, as *mulheres-homens*, *mulheres valentes*, *azedadas*, tais tratamentos as revelam envolvidas de alguma forma com as ruas e, nestas, o universo proibitivo e complexo capoeiragem, tanto nos editoriais jornalísticos quanto nos autos de prisões. Ou seja, estamos apontando a necessidade de estudos que respaldem as suas especificidades sobretudo (mas não apenas), pelo fato de estarem num espaço de convivência com a violência física, a valentia, as artimanhas e malandragens que posicionava a capoeira no limiar da ordem/desordem. As ruas, por estas ocupadas como espaço de ganhos e de *ganhadeiras* eram, muitas vezes, disputadas “a golpes de navalhas, cacetadas e pontapés contra quem lhes representasse uma ameaça” (OLIVEIRA, LEAL, 2009).

Contraventoras de várias linguagens de subordinação à supremacia masculina, estas avançaram por sobre as representações binárias nas relações de gênero, modificando as paisagens dos recentes centros urbanos, conciliando

atividades e atitudes diversas na aquisição e defesas de espaços para estar e transitar. Sendo mulheres trabalhadoras, realizavam atividades domésticas como também distintas atividades econômicas executadas em vias públicas (ou a partir delas), como vendedoras, carregadoras, floristas, marisqueiras e pescadoras, floristas, fateiras, costureiras, bordadeiras, prostitutas, entre outras, expondo-as a situações de permanentes tensões e ampliadas pela quebra do decoro moral na forma de ser mulher.

Dessa forma, refletindo ainda os elementos que indicam no reconhecimento e na redistribuição o necessário enfrentamento de assimetrias nos seus processos formativos e a baixa representação nos espaços de poder e autoridade em meio à capoeiragem, é que buscamos inserir as lutas das mulheres capoeiristas nos contextos dos movimentos sociais de enfrentamento ao racismo e ao patriarcado. Desejamos ampliar as produções dos feminismos antirracistas através da elaboração de estudos sobre as trajetórias/experiências das mulheres negras em comunidades tradicionais e ao olharmos para estas capoeiristas estamos buscando também analisar que condutas reposicionam, na atualidade, as mulheres nas condições de *desordeiras*, *destemidas*, *valentonas* ou mulheres da pá virada, como foram tratadas no início do século XX.

Tais elementos/movimentos tornam a capoeira como um jogo infinito que, como a cultura, transporta os limites temporais e apresenta como paradoxo a sua permanência em outros jogos mais abrangentes. Esse tratamento, para além do carinho que embala essa identidade coletiva de capoeiristas, aparece-nos também como uma permanente capacidade de evocar, juntas, a força guerreira daquelas que acreditaram na causa e nas formas de luta da Rainha Ginga¹⁰. Assim, num exercício de enfrentamento à supressão das nossas experiências históricas e das nossas subjetividades é que tomamos a capoeira como um campo de conhecimento inserido no contexto das epistemologias africanas no Brasil, dinamizada em seu caráter anticolonialista, antirracista e, mais recentemente, em seu caráter antissexista, entendendo mesmo em seu contexto a ginga como uma epistemologia do feminismo dedicado à construção da equidade sociocognitiva, posicionando a vida das mulheres negras num gingar que, como num jogo infinito, tem o propósito de nos manter

¹⁰ Referência à soberana africana Nzinga Mbandi Ngola (1583-1663).

em movimento, lutando-jogando. Nas narrativas sobre as capoeiristas Maria Doze Homens, Julia Fogareiro, Pau de Barraca, Angélica Endiabrada, Cattu, Almerinda, Para o Bonde, Adelaide Presepeira, Chica, Menininha, entre outras, mulheres que viveram a capoeiragem no início do século XX, queremos também chamar a atenção aos desdobramentos dessas lutas através dos inúmeros coletivos de capoeiristas que se formam na atualidade, locais, nacionais e internacionais, constituindo-se numa grande potência a renovar os sentidos de luta para a comunidade mundial da capoeiragem. Conferências, pesquisas, eventos, publicações são algumas das estratégias organizativas, bem como de construção da categoria mulher capoeira e sua inserção nos movimentos sociais mais amplos.

Finalmente queremos destacar a existência de um conceito em curso (ARAÚJO, 2017) presente em vários estudos sobre a presença da mulher na capoeiragem e suas formas de luta, como afirma a autora: O *feminismo angolano* se apresenta como um esforço organizado das mulheres *iniciadas* na tradicional Capoeira Angola em promover o seu entendimento sobre a própria capoeira, para além de um jogo corporal, como um jogo político em que estão colocados aspectos da resistência cultural e da memória dos povos negros, ainda que não mais apenas inserida exclusivamente nos chamados “espaços negros”, bem como para além das fronteiras nacionais. (ARAÚJO, 2107, p. 01)

Assim, algumas questões se apresentam na formação e destituição de fronteiras para pensarmos os feminismos transnacionais. Aqui, origem e destino assumem contornos de novos movimentos e, nestes, temas com racismo, cis-hetero-patriarcado, branquitude, xenofobia, entre outros, concorrem em movimentos ininterruptos na constituição de novos jogos e novas forma de jogar.

Os estudos sobre raça, racismo, relações raciais e antirracismo, assim como as lutas históricas dos movimentos sociais organizados em vários países que compõem o movimento de exploração e aniquilamento sobre os povos africanos, e que resultaram no que hoje denominamos *diáspora africana*, promoveram também grandes impulsos aos estudos sobre gênero, relações de gênero, sexismo e antissexismo, tornando praticamente inaceitável seguirmos pensarmos um campo sem o outro e, menos ainda, tomando a categoria mulher como uma categoria universalista (CARNEIRO, 2003). Tal desmonte se faz no contexto de avanços das pesquisas nestes campos de es-

tudo (raciais e de gênero) e se anuncia, sobretudo no Brasil, através da cena política dos movimentos sociais durante e no pós-militarismo político dos anos de 1964 a 1985, constituindo as agendas políticas da chamada “redemocratização do país”. Importante destacar as tensões promovidas entre os vários movimentos sociais atuantes no contexto das lutas por moradia, por combate à inflação e à fome, por aumento das taxas de escolaridades para a população negra (e com atenção especial ao ensino superior), contra a política de encarceramento, entre outras. Estas tensões também vão repercutir na produção acadêmica, identificando personagens, setores, agrupamentos (núcleos e centros de pesquisas), facultando novos caminhos e abordagens para refletirmos a presença negra no Brasil.

Quando a socióloga Heleieth Saffioti lança a obra *A Mulher na Sociedade de Classes – Mito e Realidade*¹¹, a autora, cuja obra está completando 50 anos de lançamento, já propunha a reflexão ao que ela denominou de *nó*, para tratar os desequilíbrios intragênero, resultantes tanto das mazelas do escravismo quanto do racismo, subordinando as mulheres negras na base da pirâmide social e constituindo, portanto, o segmento social mais exposto às infundáveis dinâmicas de exploração e violências. Aqui, podemos entender igualmente os impactos das lutas antirracistas que posicionam as mulheres negras na complexidade do colonialismo e escravidão, conforme escreveu a autora:

O gênero, milênios anteriores, historicamente, às classes sociais, se reconstrói, isto é, absorvido pela classe trabalhadora inglesa, no caso de Thompson, se reconstrói/constrói juntamente com uma nova maneira de articular relações de poder: as classes sociais. A gênese destas não é a mesma, nem se dá da mesma forma que a do gênero. [...] as classes sociais têm uma história muito mais curta que o gênero. Desta forma, as classes sociais são, desde sua gênese um fenômeno gendrado. Por sua vez, uma série de transformações no gênero são introduzidas pela emergência das classes. Para amarrar melhor esta questão, precisa-se juntar o racismo. O nó formado por estas três contradições apresenta uma qualidade distinta das determinações que o integram. (SAFFIOTI, 1987, p. 122)

¹¹ Resultado de sua tese de doutoramento sob a orientação do professor Florestan Fernandes, na Universidade de São Paulo.

Todavia, quando pensamos a histórica preterição das mulheres negras, inclusive ao gênero, torna-se fundamental reconhecer que estas, como chama a atenção a ativista acadêmica Angela Davis, ao serem vitimadas pela escravização de seus corpos foram também impossibilitadas deste reconhecimento, como vociferou Sojourner Truth¹² em uma intervenção feita durante a Women's Rights Convention, em Akron, Ohio, Estados Unidos, em 1851. Destaco um trecho que considero oportuno ao debate:

Aqueles homens ali dizem que as mulheres precisam de ajuda para subir em carruagens, e devem ser carregadas para atravessar valas, e que merecem o melhor lugar onde quer que estejam. Ninguém jamais me ajudou a subir em carruagens, ou a saltar sobre poças de lama, e nunca me ofereceram melhor lugar algum! E não sou uma mulher? Olhem para mim? Olhem para meus braços! Eu arei e plantei, e juntei a colheita nos celeiros, e homem algum poderia estar à minha frente. E não sou uma mulher? Eu poderia trabalhar tanto e comer tanto quanto qualquer homem – desde que eu tivesse oportunidade para isso – e suportar o açoite também! E não sou uma mulher? Eu pari 3 treze filhos e vi a maioria deles ser vendida para a escravidão, e quando eu clamei com a minha dor de mãe, ninguém a não ser Jesus me ouviu! E não sou uma mulher? (DAVIS, 1981, p. 71)

Assim, quando tomamos a raça como uma categoria de poder, refletimos também o seu impacto na organização das mulheres nos países marcados pela escravização dos povos africanos, e ainda que reconhecendo o quanto a organização dos movimentos feministas tenham se locupletado das lutas antirracistas, os mesmo se consolidaram à revelia das reais condições de vida das negras ou outros grupos humanos 'racializados', a exemplo também das indígenas e ciganas, dentre outras. Aqui, e ainda me reportando à primazia sobre os registros das afro-americanas estadunidenses, é também delas que tomamos como registro a declaração e publicização das necessárias reflexões sobre as bases de exploração produzidas pelas mulheres brancas contra as negras. A declaração do Combahee River Collective cujo nome, inspirado

¹² Sojourner Truth nasceu escrava em Nova Iorque, sob o nome de Isabella Van Wagenen, em 1797; foi tornada livre em 1787, em função da Northwest Ordinance, que aboliu a escravidão nos Territórios do Norte dos Estados Unidos (ao norte do rio Ohio). Fonte: geledes.org.br. Acessado em: 10 jul. 2019.

numa ação militar da Guerra Civil Americana (1861-1865), e única a ser planejada e dirigida por uma mulher¹³, demonstra a compreensão de que o reconhecimento histórico da ação de mulheres e coletivos de mulheres negras constituem a base do que denominamos feminismo negro, reconhecendo que “encontramos as nossas origens na realidade histórica da contínua luta de vida e morte das mulheres afroamericanas por sobrevivência e libertação” (COMBAHEE RIVER COLLECTIVE, 1974).

Entendemos que somente é possível imprimir ações ditas sob a égide de alguma rubrica que possamos chamar de feminista, quando nossas lentes posicionam a capacidade de inserirmos a histórica opressão vivenciadas por estas mulheres, desde os momentos mais severos das tentativas de desenraizamento e posterior inserção no fosso desumanizante do comércio escravista. Estamos falando de mulheres cujos conhecimentos de si estavam grafados em práticas comunitárias e cotidianas, em sopros criativos de presetificação do passado-futuro como leitura do vivido, renovando luta e celebração. Celebrar, como forma de atribuir ritualística ao vivido, é também imprimir ousadia em se fazer presente e, mais ainda, favorecer o desejo de um futuro tangível, ainda que na complexidade do desconhecido tempo seguinte. Aqui, e não apenas para as mulheres negras, o monoculturismo epistemicida enquanto sistema arquitetado por perseguições diversas, é também indicador do reconhecimento de permanentes teias de resistência não assimilacionistas.

Quando retomamos Saffioti, percebemos que aquele *nó* modestamente apresentado há cinquenta anos atrás, não produziu grandes impactos na produção acadêmica subsequente, ainda que esta passassem a evidenciar aspectos de subalternidades das mulheres negras nos mercados de trabalhos e demais áreas passíveis de especulação sobre pobreza, violência e demais substratos da marginalidade, locais onde estavam posicionadas estas mulheres negras, na maioria das vezes imiscuindo os impactos das ações racistas sobre tais condições.

¹³ Nos referimos à ação de Combahee River, liderado pela abolicionista Harriet Tubman (1822-1913).

Referências Bibliográficas

- ALBUQUERQUE, Wlamyra R.; FRAGA FILHO, W. de Uma história do negro no Brasil Centro de Estudos Afro-Orientais – CEAO, Salvador; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.
- ARAÚJO, R.C. – Ginga: uma epistemologia feminista – Seminário Internacional Fazendo Gênero11 & 13 Women's Worlds Congress (Anais Eletrônicos). Florianópolis, 2017.
- _____. Elas gingam! In: PIRES, A.L.S (At All) (Org) *Capoeira em Múltiplos Olhares – Estudos e Pesquisas em Jogo*. 1a. ed. Cruz das Almas e Belo Horizonte: Editora UFRB e Fino Traço Editora, 2016, v.13.p.113-129.
- CARNEIRO, S. Mulheres em movimento. *Estudos Avançados*, v.17, n. 49, 2003, p. 117-132.
- CARSE, James P. *Jogos finitos e infinitos. A vida como jogo e possibilidade*. Rio de Janeiro: Era Nova, 2003.
- CRENSHAW, K. W. Mapping the margins: Intersectionality, Identity Politics and Violence Against Women of Color. *Stanford Law Review*, 43, 1991.
- DAVIS, Angela. *Mulher, raça e classe*. São Paulo: Editora Boitempo, 1981.
- FARIAS, Eny K. V. *Maria Felipa de Oliveira: heroína da independência da Bahia*. Salvador: Editora Quarteto, 2010.
- GEERTZ, Clifford. O saber local – Novos ensaios em Antropologia Interpretativa. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 2001.
- HARAWAY, D. “Gênero” para um dicionário marxista: a política sexual de uma palavra. *Cad. Pagu*, Campinas, n. 22, jun. 2004.
- LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. Trad. Maria Lucia do Eirado Silva. Rio de Janeiro: Editora Uerj, 2002.
- HUIZINGA, Johan. *Homo Ludens*. 5ª ed. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2001. Coleção Estudos.
- HOOKS, B. Intelectuais negras. *Estudos Feministas*, Vol. 3, No.2, 1995,p. 465-477.
- OLIVEIRA, Josivaldo Pires de, LEAL, Luiz Augusto P. (2009). *Capoeira, Identidade e Gênero – Ensaios sobre a história social da capoeira no Brasil*. EDUFBA, Salvador, 2009.
- SAFFIOTI, Heleieth I. B. *O poder do macho*. São Paulo: Moderna, 1987, p. 41-60
- SOARES, Carlos Eugenio L. *A capoeira escrava no Rio de Janeiro: 1808-1850*. Campinas: Editora Unicamp, 2001.
- VELHO, Gilberto. *Projeto e metamorfose. Antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. Identidade Nacional, religião, expressões culturais: a criação religiosa no Brasil. In: FERNANDES, R. C. & DA MATTA, R. (org.). *Brasil & EUA. Religião e Identidade Nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- TRUTH, S. Ain't I a woman? In COMBAHEE RIVER COLLECTIVE: “A Black Feminist Statement”. In Gloria Hull, Patricia Scott, and Barbara Smith, eds. *All the Women are White, All the Blacks are Men, But Some of Us Are Brave*. New York: The Feminist Press. 1982, p. 13-22.

Samba, dissembras e massemas: os caminhos grafados dos Sambas Escritos

Maitê Freitas

Quando eu tinha uns 13 anos, fui flagrada ouvindo Cartola. Meu pai havia saído para trabalhar e retornou para pegar algo que esqueceu. Ao voltar, me flagrou a plenos pulmões cantando *O mundo é um moinho*¹. Ele não disse nada. No outro dia, enquanto ele ouvia um disco de samba, eu desdenhei e pedi que trocasse para *rock*. Minha mãe me alertou: “eu e seu pai sabemos que você gosta de Cartola, Maitê”. Fiquei desajeitada.

Tratava o meu gosto por samba e pagode como algo secreto que jamais poderia ser revelado aos meus amigos de adolescência. O único espaço onde eu compartilhava tal gosto musical era nas reuniões de família com os meus primos e primas. Na casa das minhas tias, ouvir samba era algo que fazia parte de nossos ritos afetivos. Recordo-me dos domingos em que amanhecia na casa da minha tia Margarida e ela ouvia o disco do Jamelão, cantarolava enquanto cozinhava e eu a observava reger os temperos.

Lembro que uma das minhas primeiras saídas sem a presença dos meus pais foi para ver o grupo Katinguelê² no SESC Interlagos com os meus primos;

¹ CARTOLA. *O mundo é um moinho*. In: CARTOLA. Rio de Janeiro: Discos Marcus Pereira, 1976. Faixa A1. LP.

² Grupo de pagode fundado em 1983 na zona sul de São Paulo. O show citado no texto aconteceu no ano de 1997, no programa Bem Brasil (TV Cultura).

eles eram mais velhos e me levaram para ver o show. Era um mar de gente preta, todo mundo cantava em coro os refrãos. Foi uma catarse, eu não podia ficar para trás, cantei em voz alta, fiz as coreografias com todos. Como eu sabia cantar aquelas canções que não eram apreciadas em casa? O vizinho ouvia, um carro passava com a caixa de som bem alto e não havia uma pessoa que não escutasse aquelas canções de amor.

Muitos anos se passaram para que eu entendesse a potência de ter passado uma manhã de domingo cantando pagode. Levei anos para compreender e reconhecer a força daquele dia, o quanto eu me sentia pertencente, forte e acolhida por aquelas músicas, por aquele coro de pessoas pretas cantando samba. Negar o samba era uma estratégia de afirmação da identidade de uma adolescente nascida e criada na periferia, que estudou em escola pública, mas que sempre teve amigos brancos cujo gosto pela música popular brasileira era visto como chacota.

Passados mais de 17 anos, durante a prova teórica para o concurso de pós-graduação em Estudos Culturais, ao pensar o tema da redação e o diálogo com as proposições teóricas, recordo que iniciei um texto falando sobre as rodas de samba como espaços identitários, políticos e ancestrais. O que fiz a certa altura do texto? Rasguei. Como eu poderia me atrever a escrever sobre samba em uma prova para entrar no mestrado de uma das maiores instituições de ensino do país?

Para validar a minha intenção de entrar para uma pós-graduação eu não poderia lançar mão daquilo que o racismo estereotipou como sendo “assunto de preto” e falar de samba. Seria melhor e mais erudito tratar de assuntos mais palatáveis à construção e aceitação científica. Inicialmente, este projeto nasceu da vontade de compreender os aspectos do feminismo negro na literatura de autoras negras. Como a construção das personagens, as trajetórias ficcionalizadas, apresentavam aspectos caros e presentes no ativismo de mulheres negras no Brasil? Esta era a pergunta central.

Como pesquisadora, eu era movida por minha atuação e diálogo cotidiano com o movimento das mulheres negras na produção cultural. Portanto, a certa altura deste estudo, a minha atuação sociocultural atravessou o projeto inicial e, desse atravessamento, trouxe uma nova proposição: incorporar a minha atuação no samba dentro desta pesquisa. Levei muito tempo para aceitar que seria

uma pesquisadora negra falando sobre o samba. Aceitar que a minha atuação social também estaria presente na minha atuação acadêmica foi um longo processo, mas que, ao me deparar com as narrativas das mulheres negras no samba, em especial àquelas da Coleção Sambas Escritos, tive a compreensão de que o tal distanciamento tão preconizado no fazer acadêmico não era algo com o qual eu compactuava; uma vez que, como sujeito histórico, político e social, a minha atuação poderia ser a principal fonte de pesquisa e elaboração teórica.

Muitas vezes falam através da minha. Na minha escrita, as escritas, as narrativas e as vozes que foram emudecidas, esquecidas, marginalizadas, esvaziadas e minorizadas, se imprimem através deste fazer científico. Portanto, deixar que o samba se incorporasse a este estudo possibilitou que ele se mantivesse vivo, aquecido e respeitado.

Bell Hooks em seu livro *Ensinando a Transgredir* (2013), no capítulo Estudo Feminista, narra a sua chegada na academia e a surpresa ao perceber que os estudos de gênero não incluíam as narrativas de mulheres negras; e os estudos sobre raça tinham como foco o homem negro. As mulheres negras não existiam para o mundo acadêmico. Nas palavras da autora:

Os acadêmicos geralmente falavam da experiência negra quando na verdade estava se referindo somente à experiência dos homens negros. Significativamente, descobri que, quando se fala das “mulheres”, a experiência das brancas era universalizada como representação da experiência de todo o sexo feminino; e que quando se mencionavam os negros, o ponto de referência eram os negros do sexo masculino (HOOKS, 2013, p.163).

Para mim, como pesquisadora-mulher-negra-ativista, era urgente que a minha presença tensionasse e buscasse manter-se neste cenário hostil e, por muitas vezes, doentio às mulheres negras. Era importante, desde o início, ainda no processo seletivo, deixar claro que os fundamentos para minha pesquisa estavam na possibilidade de construir um caminho de representatividade, tal como o das intelectuais negras que haviam passado pela academia ou para as que vão chegar, a partir de uma experiência negra desde um ponto de vista feminista (HOOKS, 2013, p. 165).

Portanto, este trabalho pretende ser uma carta para pesquisadores negros futuros. Só quem integra grupos nominados como subalternizados e tem a

memória destituída, sabe a importância de narrar-se. “Este trabalho é um espaço para performar a subjetividade, para reconhecer mulheres negras, em particular, e pessoas negras em geral, como sujeitos desta sociedade – em todos os sentidos reais da palavra” (KILOMBA, 2019, p. 81).

Falarei sobre o samba a partir do processo de organização da Coleção Samba Escritos, tendo como foco a experiência literária e a narrativa das autoras negras. Há na bibliografia e na história oral do samba um esvaziamento das narrativas das mulheres negras. Segundo Werneck (2007, p. 125):

O que aconteceu paulatinamente a seguir não foi o afastamento radical das mulheres negras do mundo do samba, e sim, basicamente, o apagamento proposital de suas marcas, de sua presença protagônica.

A construção de autonarrativas para mulheres negras não começa em Carolina Maria de Jesus e não se encerra em Conceição Evaristo. Os escritos negro-femininos são traços que percorrem o tempo em diversas formas. O que apresento neste estudo é a possibilidade de encontrar aspectos de uma construção política própria das mulheres negras que, a partir de suas memórias, vivências e pesquisas sobre o samba, traduzem um corpo social atravessado pelo racismo e pelo machismo; considerando que um olhar interseccional permite compreender que

muitas das experiências que as mulheres negras enfrentam não são classificadas dentro das fronteiras tradicionais da raça ou discriminação de gênero, uma vez que essas fronteiras são atualmente compreendidas e que a intersecção do racismo e do sexismo afeta as vidas das mulheres negras de maneiras que não podem ser capturadas completamente examinando as dimensões de raça ou gênero dessas experiências separadamente (CRENSHAW, 1991, p. 1244, tradução nossa).

Quando pensamos em criar um campo narrativo para produção literária das mulheres negras a partir do samba, levamos em consideração que este corpo é atravessado por afetos, lutas diárias e práticas de celebração. Celebrar, sambar, cantar, rezar, costurar, beber, comer e dançar são atos políticos.

Considero importante assumir que esta pesquisa parte do movimento e é feita em movimento contínuo. Portanto, não deve ser considerada uma verdade científica, e sim, uma experiência, uma forma de disputar espaços nar-

rativos, ocupar e reescrever imaginários, uma vez que “desafiar as imagens de controle e substituí-las pelo ponto de vista das mulheres negras formam um componente essencial da resistência às opressões interseccionais” (THOMPSON-CAGER, CHEZIA, 1989 *apud* COLLINS, 2019, p. 202)

Não foi fácil. Não tem sido fácil até aqui. Cada palavra aqui escrita é como forjar com o calor da água uma pedra bruta. Esta dissertação é sobre existir. Sobre poder existir e dar volume às vozes; e dar escuta às histórias que atravessaram os meus caminhos e os imaginários que trago a partir do samba.

Recordo-me do dia em que ouvi pela primeira vez a cantora Adriana Moreira (2008); era uma tarde de sábado no Centro Cultural São Paulo, a cantora vestida de branco, cabelos alongados, ao cantar a primeira nota do samba *Direito de Sambar*³, me arrebatou de um jeito que eu me fiz em lágrimas. Como poderia uma simples frase conter tanto peso histórico e que ali, representada na voz e corpo de Adriana, arrebatavam e promoviam a catarse? “*Se é proibido sonhar, então me deixe o direito de sambar*”, Batatinha, cantor e compositor baiano, sabia da imensidão política que tal frase tem e, ali cantada por uma mulher negra, ganhava contornos intangíveis. Embora as vozes masculinas no samba tenham ganhado destaque na história da música brasileira, a presença feminina negra nele é uma insurgência histórica até hoje preservada nos quintais, nos botequins e nos bastidores das rodas.

Após ouvir aquela palavra de ordem evocada por Adriana Moreira, compreendi em lágrimas que não poderia mais fingir que o samba não me atravessava. O samba é como o santo: ao baixar no terreiro faz o corpo tremelicar, a voz embarga e os olhos desaguam. Quer saber se o samba é bom? Coloque a mão no coração e veja se ele pulsa o grave do surdo e as células repicam com o atabaque ou com o tamborim. A manifestação física do ritmo é o Axé, é a ginga que manifesta a vida.

Retomo essas memórias para tecer a linha histórica que constrói a roda, a ciranda da vida e a presença do samba como objeto e espaço de inspiração na minha trajetória pessoal e, agora, acadêmica. Há uma estrutura social histórica que inibe, que emudece e que assedia as presenças negras nos espaços sociais, nos espaços de disputa de poder, de narrativas, e nos espaços de construção

³ BATATINHA. Direito de sambar. In: SAMBA DA BAHIA. Rio de Janeiro: Fontana, 1975. Faixa B4. LP.

dos pensamentos. É na busca por deformar e afrontar essa estrutura que se dá a luta pela existência e que se sustenta esta pesquisa, tendo como protagonistas um dos principais aspectos da identidade cultural brasileiro: o samba. Em que pese, dentre os textos publicados na Coleção Sambas Escritos, a história do gênero musical é revista por diversos aspectos e autores. Em um dos artigos, o historiador Salloma Salomão (2018, p. 25) nos apresenta que, embora o samba tenha sido difundido como um gênero musical

Há novas informações que nos permitem levantar a hipóteses não conclusivas sobre as origens dos sambas com base nas culturas e identificações de pessoas africanas. Um dado advindo das bases de dados sobre o tráfico negreiro e a recaptura de africanos por navios da Marinha inglesa empenhada em coibi-lo, ajuda a lançar nova luz sobre a identidade individual e coletiva dos capturados, chamados Samba. Esse parece ter sido um nome bastante difundido na diáspora por indivíduos de diferentes sexos e origens étnicas.

Portanto, um dos aspectos que atravessa a coleção Sambas Escritos é o da construção de narrativas que individualizam os sujeitos, os corpos femininos, compreendendo que o samba também é Samba, é sujeito histórico e político da diáspora negra. A história e a construção das hegemonias vêm mostrando que é mais fácil desautorizar as vivências pessoais no ambiente acadêmico, do que assumir o epistemicídio como lembra Sueli Carneiro (2005, p. 97):

O epistemicídio é, para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso à educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da autoestima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo.

O disparador para criação do Samba Sampa surgiu durante uma roda de samba no bairro Jardim Monte Azul, na periferia da zona sul de São Paulo. Ao ouvir os sambas entoados pela velha-guarda da escola Rosas de Ouro e a comunhão dos moradores e visitantes que em torno da roda não deixavam o samba morrer – ao bater as palmas nos ritmos e manter o coro de vozes sempre

afinado –, fui impactada pela ausência de conhecimento sobre o samba paulista. No mesmo dia eu me perguntava: desde que o samba é sampa, ele é o que?

Contudo, a pergunta não me cabia responder sozinha. Era preciso estar em roda e abrir um espaço para que pesquisadores e sambistas pudessem se encontrar e conversar; “samba-conversar”. No mesmo ano, submeti o projeto no edital do Programa VAI e fui contemplada com 25 mil reais para realizar as rodas de samba-conversação. Durante oito meses, ao lado de amigos que, assim como eu, residiam nas bordas sul da cidade, gerenciamos o recurso público a fim de ocupar, com nossas produções e autonomia criativa, a agenda cultural do município.

Desde que o Samba é Sampa: um estudo compartilhado sobre as rodas de samba de São Paulo consistiu na realização de quatro encontros públicos com historiadores, sociólogos e sambistas que falaram sobre a importância da roda de samba no processo de criação da identidade paulistana e no universo de construção simbólica do indivíduo/comunidade. Os encontros culminaram na edição da revista eletrônica virtual Samba-Sampa nº 1⁴ composta por textos, vídeos e fotos das rodas de conversa e compartilhados com o público, transformando-se num espaço de referência para a reflexão sobre as rodas de samba paulistanas.

Quando, em 2012, o Samba Sampa ganhou forma e vida, sabia-se que muito poderia ser feito e muito tinha a ser feito no que diz respeito ao entendimento do samba paulista, do samba como ciência poética, como espaço de convivência das diversidades, das contradições e de intervenção na cidade. Desde o seu surgimento e primeira edição, o projeto/coletivo veio encontrando formas de se estabelecer, se sustentar enquanto experimento orgânico cultural em diálogo com as mudanças que a cidade vive, das políticas culturais que provoca em seus espaços e produções simbólicas.

Após experimentar parcerias e formatos, em 2017 o projeto realizou novas parcerias: com a arte-educadora e poeta Carmem Faustino (Coletivo Mjiba e Núcleo de Mulheres Negras da Zona Sul) e com a jornalista e produtora Patrícia Vaz. Assim, ganhava forma a primeira ideia de produção editorial Samba em Revista que mais tarde seria apresentada ao público como coleção literária

⁴ Disponível em: <https://issuu.com/sambasampa/docs/revista_sampa_samba>. Acesso em: 28 set. 2019.

Sambas Escritos. O objetivo dessa edição foi condensar em conteúdo editorial a trajetória, as reflexões e as contribuições para preservação da memória do samba paulista e criar um espaço para formação e experimentação arte-educativa com a escrita e o canto entre mulheres. Formação esta, facilitada por meio das oficinas conduzidas pelas ativistas Bianca Santana e Luana Bayô.

Mantemos em sua equipe o legado do *Empoderadas do Samba*, uma equipe composta e protagonizada por mulheres negras paulistanas e migrantes. Sambas Escritos nasceu da compreensão de que, ao longo desse período de cinco anos, pode-se experimentar linguagens e parcerias; e que neste quinto ano era a hora de iniciar um novo estágio onde o processo de formação seria verticalizado com oficinas e produção editorial impressa, integrando, assim, um campo de disputa por novos referenciais da memória afro-brasileira.

Quando o projeto foi iniciado, em 2012, o debate sobre protagonismo das mulheres negras no samba não estava aquecido e posto como é hoje. Na época, me recorde de ter tido dificuldade em encontrar pesquisadoras negras que tivessem como objeto de estudo o samba para compor as rodas de samba-conversaço que realizamos na Galeria Olido. Contudo, é importante ressaltar que o fato do debate sobre protagonismo feminino negro no samba não estar “aquecido” à época, não significa que ele não existisse. A tensão sobre o papel da mulher negra nos espaços sociais é algo que antecede a própria roda, o próprio samba. A roda de samba, as culturas do samba, são expressões da tradição e dialogam com o mundo e o tempo no qual elas acontecem. Portanto, há nas culturas do samba aspectos de tensionamento estruturados nos sistemas de opressão social: machismo e racismo. Em especial quando falamos a partir do olhar das mulheres negras.

Ao reconhecer a sociedade brasileira como permeada por práticas racistas e patriarcais, apontamos as mulheres negras como sujeito principal deste estudo, uma vez que estão expostas a diferentes demandas que podem resultar em sua subordinação. Ao mesmo tempo, a desigualdade social produzida poderia exigir deste segmento particular o desenvolvimento de estratégias também particulares de resistência, autopreservação e confronto que dialoguem ou não com outras estratégias empreendidas pelos diferentes grupos que povoam o tecido social. (WERNECK, 2007, p.1)

Ainda que a trajetória da população negra brasileira seja atravessada por fatos históricos e estruturas políticas de exclusão e minorização, o legado social

desse grupo é marcado por uma trajetória de reinvenções e resistências diárias. O ato de abstrair e construir poesia em meio ao Estado de violências sistêmicas e estruturais sob o qual está subjugada vem demonstrando, ao longo da história, ser um mecanismo necessário para sobrevivência. A produção literária de mulheres negras desde Maria Firmino, Carolina Maria de Jesus, até os dias atuais, seja na figura de Conceição Evaristo ou de tantas outras escritoras negras, vem se mostrando como um processo de criação de narrativas contra-hegemônicas; e como uma possibilidade de demarcar um território político: a escrita.

De forma independente, entre os anos 2013 e 2014, foi criada, na internet, a plataforma colaborativa de georreferenciamento *mootiro maps* das comunidades de samba no território brasileiro: o Mapa do Samba. Em parceria com o Cine Becos⁵ e a Fábrica de Cinema⁶, que contribuíram com empréstimos dos equipamentos, foram gravados web-documentários⁷ com artistas da música popular negra brasileira, entre eles: Elza Soares, Riachão, Selma do Coco, Adriana Moreira e Lia de Itamaracá⁸.

Embora feito sem recursos privados ou públicos, o projeto se tornou referência ao longo desses anos. Todo material produzido foi homologado no processo de tombamento do samba paulista pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) e, em fevereiro de 2015, o projeto foi selecionado para participar do XII Congresso Luso Afro-brasileiro (CONLAB), evento que reúne pesquisadores de todos os países de língua portuguesa. No entanto, a participação do Coletivo no congresso não se concretizou por falta de recursos. No mesmo ano, o projeto integrou a *Mostra Estéticas das Periferias*, realizando uma roda de samba-conversação com as rodas de samba do bairro Cidade Tiradentes, zona leste de São Paulo.

Em 2016, numa parceria com o projeto *Empoderadas*, ao lado da cineasta Renata Martins e, novamente, com o apoio do Programa VAI, foi realizada a primeira edição do *Empoderadas do Samba*. O projeto reuniu nas rodas de samba dos quatro distritos do município pesquisadoras e mulheres negras

⁵ Coletivo de produção audiovisual com sede na zona sul de São Paulo, na região do M^o Boi Mirim.

⁶ Coletivo de produção audiovisual com sede na zona norte de São Paulo, na Brasilândia.

⁷ Disponível em: <<https://www.youtube.com/user/sambasampa9>>. Acesso em: 30 Set. 2019.

⁸ Todos os vídeos estão disponíveis na internet via canal Youtube.

sambistas em encontros para refletir sobre o machismo nas rodas e a presença feminina negra nesses espaços; o que resultou na gravação de quatro episódios com personagens femininas do samba paulista. O projeto contou com uma equipe composta por 18 profissionais negras.

No final de 2016 e durante o ano de 2017, em parceria com a cineasta Aline Lourena, e contemplado pelo edital Territórios Criativos da Secretaria Estadual de Cultura, aconteceu a primeira edição do projeto *Sambas e Dissembras: fluxos da memória e a geografia da música negra no estado do Rio de Janeiro*. Realizamos oficinas de vídeo e fotografia nas comunidades de Pirai (Jongo do Arrozal), São João do Meriti (Afoxé Ilê Ala), Duque de Caxias (Folia de Reis) e as rodas de samba-conversaão na cidade do Rio de Janeiro, em parceria com a Rede Carioca das Rodas de Samba.

No mesmo ano, em 2017, o Samba Sampa, novamente com o apoio do Programa VAI, foi contemplado com o projeto *Samba em Revista: as vozes, as memórias e as escritas do samba em São Paulo*. Esse projeto culminou na edição da Coleção *Sambas Escritos*, objeto de análise desta dissertação, e realizou a oficina de voz e escrita *Samba em Primeira Pessoa*, feita em parceria com as escritoras Bianca Santana e Carmen Santana, e a cantora Luana Bayô.

A Coleção *Sambas Escritos* foi sendo desenhada e ganhando contornos. Inicialmente, o projeto previa a produção, edição e impressão de quatro revistas sobre o samba. Contudo, no mesmo ano, os rumos políticos que o Brasil tomava pareciam convocar outros tipos de produção e sistematização dos produtos culturais. Era necessário que, diante do avanço de uma direita conservadora, de uma gestão reacionária e do sucateamento dos aparelhos culturais, para produzir e deixar como legado para a cidade mais do que revistas, seria necessário se apropriar dos formatos canônicos e legitimar a produção negra periférica. Para tanto, escolhemos editar quatro livros dos quais dois são compostos integralmente por textos de mulheres negras.

Entre 2017 e 2018, a literatura feminina negra passou a ocupar destaque nos veículos de grande mídia, fosse pelas homenagens concedidas à Conceição Evaristo, fosse pelo destaque e projeção que a filósofa Djamilia Ribeiro recebeu ao se tornar uma das autoras mais vendidas no país. O que se percebe é que nos últimos três anos a produção intelectual de mulheres negras passou a ser pauta em diversas instituições nacionais e internacionais. Na música, nomes

como os das baianas Xênia França e Luedji Luna ganharam destaque e projeção no mercado. No entanto, o mesmo não aconteceu com as cantoras negras de samba. Mesmo nomes como Fabiana Cozza e Teresa Cristina, que recebem “louros” sazonais no mercado fonográfico e que atendem a um determinado nicho de público, não têm suas carreiras alavancadas em indicações a prêmios e participações em festivais internacionais.

Ao longo da história, poucas mulheres negras no samba alcançaram projeção. Atualmente, as rodas de samba têm exercido um papel importante no resgate da memória de sambistas negros. Cantoras como Bernadete, Geovana, Tia Cida e Raquel Thobias são reverenciadas entre suas pares, poucas conseguem gravar discos, fazem shows e integram a roda composta por jovens preocupadas e atentas em honrar essas presenças em vida.

Os grupos formados por mulheres negras ou não negras, como Samba de Dandara, Sambadas, Samba Delas, Amigas do Samba, Pura Raça, Samba das Pretas ou Samba Negras em Marcha, desempenham um papel fundamental no protagonismo das mulheres no samba em São Paulo. Ao se reunir em praças, bares, institutos culturais e outros espaços, esses grupos possibilitam que cantoras da “velha-guarda” do samba não sejam esquecidas e tenham seus trabalhos reconhecidos.

Pensar a memória e o resgate dessas presenças femininas negras no samba, e dar a elas o espaço de protagonismo devido, me faz recordar do dia em que conheci a cantora Geovana, a quem eu prestarei uma homenagem nesta dissertação. Era uma quarta-feira de agosto, quando o radialista e pesquisador Moisés da Rocha⁹ bradou: “Vocês conhecem Geovana?”, no auditório da Galeria Olido. “Venha aqui, Geovana. Para quem não conhece, ela é uma grande compositora. Martinho da Vila gravou seus sambas. Vocês conhecem Geovana”. Em meio ao evento, levantou-se uma senhora negra, de cabelo avermelhado e camiseta branca. Tímida, ela entoou: “*pisa nesse chão com força, ô Sinhá*”. Seus pés pulsavam o que o canto evocava. No dia anterior, enquanto a exposição *Clementina de Jesus – uma trajetória fotobiográfica* era montada, uma mulher negra de cabelos vermelhos passou pelo corredor da galeria e, despretensiosamente, nos apresentou as histórias

⁹ Moisés da Rocha é apresentador do programa de rádio “O Samba pede passagem”.

e personagens daquelas fotos de Quelé. Aquela senhora passou por nós, nos contou histórias e seguiu.

Com uma voz grave, um pé que pulsava uma força vinda de muito longe, ali estava Geovana diante de mim. Isso aconteceu em agosto de 2012. Desde então, sempre que assistia ao vídeo desse encontro eu me perguntava: “onde está Geovana?”. Levei seis anos para reencontrá-la. Quando a reencontrei, meu único desejo era estar perto dela e ouvir suas histórias. Não hesitei em chamá-la para participar da intervenção que aconteceria na roda de samba Pagode na Disciplina para falar sobre as narrativas de mulheres negras e o samba. A primeira resposta que tive foi negativa. Dias antes desse meu primeiro contato, Marielle Franco¹⁰ era assassinada.

Geovana não poderia estar conosco. E agora? Eu estava no Rio de Janeiro, pensando em alternativas, quando o telefone tocou e mais uma vez aquela voz forte se tornava presença: “Maitê, é o seguinte: eu vou nesse encontro. Eu estou muito triste com o que aconteceu com a Marielle. Lembrei-me de uma grande amiga, Beatriz Nascimento. O momento é para estarmos juntas, entre as minhas. Eu vou”.

A voz e a presença certas de Geovana me fizeram tremer e chorar. Nos encontramos em um domingo e almoçamos juntas com várias mulheres negras que atuam no samba, na política e na comunidade. Diante de Geovana, nos olhamos como quem não acreditava que ela estava ali, entre nós.

No retorno para casa, Geovana, muito feliz, me contava sobre a gravação do seu novo CD e das comemorações de seus 70 anos. Diante dela, me perguntei: quanto tempo levamos para conhecer e reconhecer o talento de mulheres como Geovana? Lembrei de Clementina e Jovelina, mulheres negras retintas que alcançaram algum apogeu já senhoras.

Nos bailes de samba-rock e nas rodas de samba não há um corpo que fique parado diante das composições de Geovana. São gerações de homens e mulheres, em sua maioria pretos periféricos, que ouviram e cantaram “*gosto de fazer amor, quem tem carinho me leva*”¹¹.

¹⁰ O crime foi executado no dia 14 de março de 2018, no Estácio, região central da cidade do Rio de Janeiro.

¹¹ GEOVANA. *Quem tem carinho me leva*. In: QUEM TEM CARINHO ME LEVA. Rio de Janeiro: SME, 1975. Faixa A1. LP.

Quantas gerações de compositoras e cantoras negras foram invisibilizadas, marginalizadas e esquecidas? O racismo como mecanismo de opressão estrutura os esquecimentos e produz sucessos efêmeros. E, ainda assim, as mulheres negras no samba estruturam a roda, a comunidade, o coro, as composições e as memórias afetivas de gerações. Elas sabem pisar no chão devagarinho e, se preciso for, pisam nesse chão com força.

Geovana é isso: um transe. Sua voz evoca presenças e lembranças antigas de uma mulher nascida do encontro do Brasil com Senegal; de uma criança que cresceu ao timbre dos tambores sagrados, correu gira, dançou no xirê, conheceu Quelé, Jovelina, Dona Ivone, Cartola e Beatriz Nascimento. Geovana é a história viva, nascida e criada no ventre do samba.

No mês seguinte a esse encontro com Geovana, no Pagode da Disciplina, Dona Ivone Lara fez sua passagem no dia 16 de abril e em junho veio o anúncio da cantora Fabiana Cozza para interpretá-la em um musical, o que causou muitas polêmicas e levantou a discussão sobre o colorismo entre a comunidade negra. Fabiana assina o prefácio do volume três da coleção, “Massembas de Ialodês”. Nascida e criada no berço do samba paulista, a cantora cresceu na quadra da escola de samba Camisa Verde e Branco, portanto, possui experiência e vivência no samba. Cozza (2018, p. 13), embora tenha a pele clara, se coloca ao lado das demais autoras do volume, todas negras:

quem escreve nas próximas páginas são outras mulheres negras, contemporâneas, que enxergam o legado ancestral como movimento de significantes e significados profundos, unindo passado / presente / futuro, tais como as folhas (o conhecimento) herdadas pelas velhas tias baianas [sic]. Nomes que têm protagonizado novos espaços do dizer e do pensar, transpondo barreiras raciais e de gênero. Ao aceitar o convite para apresentar este trabalho me peguei refletindo sobre o presente e o passado do samba, ao qual também fui levada por meu ainda criança. Minha memória traz uma voz, um semblante feminino.

Embora este episódio com Fabiana Cozza não esteja no centro do que este trabalho pretende discutir, é importante explicar que o colorismo é algo caro e que aquece os debates sobre negritude e efeitos do racismo no Brasil. O termo foi cunhado pela escritora Alice Walker no ensaio *If the Present Looks Like the Past, What Does the Future Look Like?* (1982). Walker fala sobre a hie-

rarquização do sujeito numa sociedade racializada. De acordo com a autora, a cor da pele do sujeito determina o grau de aceitação, opressão e acesso a determinados locais. Sendo o colorismo um fenômeno da miscigenação entre negros e brancos, a filósofa brasileira Sueli Carneiro (2016, p. 67) alerta que:

Essas diferenciações, portanto, vêm funcionando com eficácia, como elementos de fragmentação da identidade negra e impedindo que esta se transforme em elemento aglutinador no campo político para reivindicações coletivas por equidade racial.

Longe de destituir o lugar de pertencimento de Cozza no samba, compreendendo que no debate sobre quem interpretaria Dona Ivone Lara o que estava em jogo é a construção do imaginário no qual mulheres negras retintas não encontram seu espaço de representação. Esses e outros acontecimentos atravessaram a organização da coleção e, conseqüentemente, o desenvolvimento desta pesquisa, balizando e tensionando a construção e reflexão deste texto.

“Quando a mulher negra se movimenta, toda a estrutura da sociedade se movimenta junto com ela” nos disse a filósofa Angela Davis¹². Quando olhamos as estatísticas, elas mostram que as mulheres negras estão colocadas na base da pirâmide social ao receberem os menores salários, cerca de 40% do que ganham os homens brancos (MTPS, IPEA, 2016); estão mais vulneráveis ao desemprego, com 13,3% de mulheres negras desocupadas (IPEA, 2017); mais expostas ao analfabetismo, com cerca de 10,2% das mulheres negras com mais de 15 anos de idade não alfabetizadas (IPEA, 2017); as maiores vítimas de homicídio, em que proporcionalmente são assassinadas, 66,7% mais meninas e mulheres negras do que brancas no Brasil (ONU, 2015). No estado de São Paulo, o percentual de pessoas negras que moram nas chamadas habitações subnormais (favelas, cortiços, palafitas, loteamentos clandestinos e/ou irregulares) é de 60,66% (IBGE, 2010).¹³

São inúmeros e muitos os dados que mostram as sequelas e os efeitos de um passado escravagista, das ausências de políticas públicas voltadas à distribuição de renda e da imposição estrutural das famílias negras às condições de vulnera-

¹² Discurso de Angela Davis durante a conferência de abertura da Escola de Pensamento Feminista Negro, em 17 de julho de 2017, na cidade de Cachoeira-BA.

¹³ SANTANA, Bianca. In: *Inovação Ancestral de Mulheres Negras: táticas e políticas do cotidiano*. Oralituras (2018). São Paulo. p.17

bilidade e violência. No período de realização desta dissertação, foram inúmeros os casos de violência e de sistematização do genocídio e feminicídio contra a população negra: helicópteros da Polícia Militar atirando contra a população nas favelas cariocas, grupos milicianos invadindo os terreiros e torturando mães de santo, balas que se dizem perdidas e, no entanto, sempre encontram alvos inocentes, quase sempre negros. Em nove meses, 16 crianças morreram atingidas por projéteis “perdidos” lançados por armas do Estado Brasileiro.

Quando se fala em genocídio e encarceramento da população negra, estamos falando dos efeitos do machismo e do racismo nas estruturas sociais e nos processos de exclusão de políticas para as mulheres negras. Embora a necessidade de denúncia exista, é importante observar que, desde a chegada do primeiro tumbeiro em terras brasileiras, as mulheres negras vêm encontrando formas de sobreviver e preservar a comunidade. Ao longo da curadoria para elaboração e organização da Coleção Sambas Escritos, o que se buscou fazer nos textos que compõem os dois volumes escritos por mulheres negras é construir e trazer luz às experiências, presenças e atuações históricas das mulheres negras no samba: de Tia Ciata, Tia Dodo, Dona Inah e tantas outras responsáveis por preservar os afetos das experiências de mulheres “anônimas” na história desse ritmo musical.

Ao fazer um breve levantamento da bibliografia do samba, constatei que poucas autoras negras assinam os livros. Claro que a produção do compositor, sambista e pesquisador Nei Lopes é notória, foi uma referência e inspirou os nomes dos volumes 2 e 3 ao utilizarmos os termos “dissembas” e “massembas” que, de acordo com o Dicionário Banto, são palavras derivadas de semba, samba, umbigada, disseminação, encontro. Mas algo me perturbava e me perseguia ao concluir que existia um hiato na historiografia do samba produzida por homens: era necessário construir, através das autoras negras, uma genealogia das presenças afrofemininas na cultura do samba e, portanto, na história do Brasil.

Quando a organização da coleção foi iniciada, havia o desejo de mesclar textos de autores e autoras negras e que fossem predominantemente de São Paulo, uma vez que a origem do projeto era pensar o samba paulista dentro das expressões e organizações sociais afro-paulistanas. Inicialmente, cada volume traria até 12 autores e os eixos dos livros seriam organizados: Desde que

o Samba é Sampa – a memória do samba paulista (volume 1); Sambas e Dissembras (volume 2); Massembras de Ialodês – vozes femininas em roda (volume 3) e Samba em Primeira Pessoa (volume 4).

Ao processo de organização da Coleção Sambas Escritos coube construir um campo e um corpo fértil, libertário e curativo, para que as autoras convidadas se sentissem à vontade para enviar seus textos de forma livre e soltos de formatos. Nos livros, há textos que são trechos de teses, artigos, ensaios, crônicas, roteiro de filme, poesia, perfil. Para o projeto editorial, o que importava era possibilitar que os textos fossem respeitados no formato e com as características originais, inspirados por Bell Hooks (1995, p. 468) que nos lembra e ressignifica o conceito de intelectualidade, ao dizer que ser intelectual não é apenas trabalhar com ideias, mas lidar com elas “transgredindo fronteiras discursivas”. Ser intelectual é lidar com ideias “em sua vital relação com uma cultura política mais ampla”.

Como não deixar que fatos sociais diretamente relacionados ao objeto de pesquisa não atravessem e não influenciem o relato aqui apresentado? A Coleção Sambas Escritos contribui ao sistematizar em sua produção aspectos práticos e conceituais do movimento feminista negro a partir de dois aspectos: a construção identitária e a ancestralidade.

Referências

- CARNEIRO, Sueli. Gênero Raça e Ascensão Social. In: *Estudos Feministas*, v. 3, n. 2, p. 544, 1995.
- _____. O matriarcado da miséria. In: *Portal Geledés*, p. 5, 2000. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/o-matriarcado-da-miseria/>>. Acesso em: 25 out. 2020.
- _____. *Mulheres em movimento*. Estudos Avançados, São Paulo, v. 17, n. 49, p. 117-133, Dec. 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142003000300008&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 25 out. 2020.
- _____. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. In: *Racismos contemporâneos*. Ashoka Empreendedores Sociais e Cidadania Rio de Janeiro: Takano Ed., 2003a.
- _____; FISCHMANN, Roseli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- _____. *Racismo, Sexismo e Desigualdade no Brasil*. São Paulo: Selo Negro, 2016.
- COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. In: *Sociedade e Estado*, v. 31, n.1, p. 99-127, 2016.
- _____. *Pensamento Feminista Negro*. São Paulo: Boitempo, 2019.

- COSTA, Aline. *Cadernos Negros, três décadas*. RIBEIRO, Esmeralda; BARBOSA, Márcio (org.). São Paulo: Quilombhoje; SEPPPIR, 2008.
- CRENSHAW, Kimberlé. *Mapping the margins: intersectionality, identity, politics and violence against women of color*. Stanford Law Review, Stanford, v. 43, p. 1241-99, 1991. Tradução de Carol Correia: *Mapeando as margens: interseccionalidade, políticas de identidade e violência contra mulheres*. Disponível em: <<https://medium.com/revista-subjetiva/mapeando-as-margens-interseccionalidade-políticas-de-identidade-e-violência-contra-mulheres-não-18324d40ad1f>>. Acesso em: 4 set. 2018.
- DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- _____. *Mulheres, cultura e política*. São Paulo: Boitempo, 2017.
- DORING, Katharina. Dona Nicinha de Santo Amaro e Dona Zelita de Saubara: matriarcas negras do Recôncavo Baiano. In. SANTANA; MARILDA. *As bambas do samba*. Salvador: EDUFBA, 2016.
- DUARTE, C. L.; CÔRTEZ, C.; PEREIRA, M. DO R. A. (org.). *Escrevivências: identidade, gênero e violência na obra de Conceição Evaristo*. 1. ed. Belo Horizonte: Idea Editora, 2016.
- FREITAS, M. (org.). *Massembas de Ialodês*. 1. ed. São Paulo: Polen Editorial, 2018.
- _____. *Vozes escritas: feminismos negros e estudos culturais em Sambas Escritos*. USP/EACH, São Paulo, 2019.
- GILROY, Paul. *Atlântico Negro*. São Paulo: Editora 34, 2001.
- HALL, Stuart. *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. 1. ed. Belo Horizonte: Humanitas, 2011.
- HOOKS, bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- _____. *Olhares negros: raça e representação*. 1. ed. São Paulo: Editora Elefante, 2018.
- KILOMBA, Grada. *Plantation Memories: Episodes of Everyday Racism*. Editora Unrast, Alemanha, 2010.
- _____. *Memórias da Plantação*. 1. ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- MARTINS, Leda Maria. O feminino corpo da negrura. In: MACIEL, Maria Esther (org.). *Revista de Estudos de Literatura*. Dossiê América Latina. Vol 4. UFMG. Belo Horizonte, 1996.
- _____. *Afrografias da Memória*. São Paulo: Ed. Perspectiva e Mazza Edições, 1997.

Rodas, terreiros e comunidades periféricas do samba de São Paulo

Tadeu Augusto Mateus (Tadeu Kaçula)

Introdução

As discussões acerca da importância das contribuições culturais a partir de algumas iniciativas organizadas pela sociedade civil como a preservação histórico-musical, oralidade e transmissão do notório saber e das práticas cotidianas tendo como foco inicial a valorização do samba na cidade de São Paulo, buscam evidenciar este gênero musical popularmente conhecido através do resgate, promoção, divulgação, preservação e reconhecimento de todos aqueles que lutaram, lutam e continuarão lutando pela sua existência.

Há uma movimentação cultural nas regiões periféricas de São Paulo que se autodenominam projetos e comunidade de samba e, segundo uma pré-pesquisa que realizei em contato com algumas dessas iniciativas, essas comunidades, terreiros e projetos de samba constituem ações de caráter sociocultural de resgate, promoção e divulgação da história e da memória do samba como uma das principais tradições culturais do Brasil e realizam um conjunto de ações comunitárias tentando, com isso, propiciar aos seus pares, amantes, admiradores, simpatizantes do samba, um contato – o mais próximo possível – com uma parte relevante das nossas raízes culturais.

Essas comunidades e projetos de samba, que se organizam nas regiões periféricas da cidade de São Paulo, criam uma identificação regional a partir

de sua relação com o espaço social na qual elas se estabelecem. Para entender essa relação com o espaço social onde essas iniciativas culturais estão estabelecidas, procurarei fazer uma análise tendo como um dos marcos teóricos o texto de Milton Santos *Técnica, espaço e tempo*, no qual o autor faz uma importante análise sobre a identificação com o tempo e com o espaço que os indivíduos adquirem a partir do convívio social no território onde ele se relaciona socialmente. Outro importante intelectual a ser consultado como marco teórico é o professor Clóvis Moura que, entre diversas pesquisas, investigou os Quilombos como espaços de resistência e organização étnico social no texto *Quilombos, resistência ao racismo – 1989*, em que o autor debate as inúmeras rebeliões de escravizados e sociabilidade dessa população nos territórios quilombolas.

Dentre esses diversos matizes que formam a estrutura social brasileira, a cultura constitui uma referência fundamental. Na Constituição Federal, em seu Artigo 215, é abordada a questão do pleno exercício dos direitos culturais e do acesso às fontes da cultura nacional, da valorização e difusão das manifestações culturais populares, indígenas e afro-brasileiras, assim como a de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

A Declaração Universal dos Direitos Humanos ressalta, como um direito a ser promovido por todos os povos e todas as nações, em seu Artigo 27, que “toda pessoa tem o direito de participar livremente da vida cultural da comunidade, de fruir as artes e de participar do progresso científico e de seus benefícios”.

Por sua vez a “Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural” proclama que “os direitos culturais são parte integrante dos direitos humanos, que são universais, indissociáveis e interdependentes”. Toda pessoa deve, assim, poder expressar-se, criar e difundir suas obras na língua que deseje e, em particular, na sua língua materna; toda pessoa tem direito a uma educação e uma formação de qualidade que respeite plenamente sua identidade cultural; toda pessoa deve poder participar da vida cultural que escolha e exercer suas próprias práticas culturais, dentro dos limites que impõe o respeito aos direitos humanos e às liberdades fundamentais.

Em outras palavras, a Constituição e as diversas Declarações citadas colocam a cultura como um bem que está aí para ser preservado e fruído. Cultura

que adquire formas diversas através do tempo e do espaço. Diversidade que se manifesta na originalidade e na pluralidade de identidades que caracterizam os grupos e as sociedades que compõem a humanidade. Essas iniciativas culturais e periféricas nos deixam a impressão de que há uma relação de intercâmbios, de inovação e de criatividade entre si. Desse modo, a cultura, com sua diversidade, constitui patrimônio comum da humanidade e deve ser reconhecida e consolidada em benefício das gerações presentes e futuras.

Tais circunstâncias, baseando-se na política cultural da cidade de São Paulo, apontam para o reconhecimento de que a igualdade e o exercício da cidadania não estão atrelados à proposição de tratamento igualitário às culturas dos diversos grupos étnicos, uma política multicultural que não reconhece a igualdade do valor intrínseco de cada cultura, pois esta possibilita a expressão do caráter particular específico a cada povo. Por extensão, toda e qualquer simulação, estabelecendo a superioridade/inferioridade de uma cultura em relação a outra, implica na marginalização e, conseqüentemente, na criação de obstáculos a qualquer tentativa de promoção da cidadania.

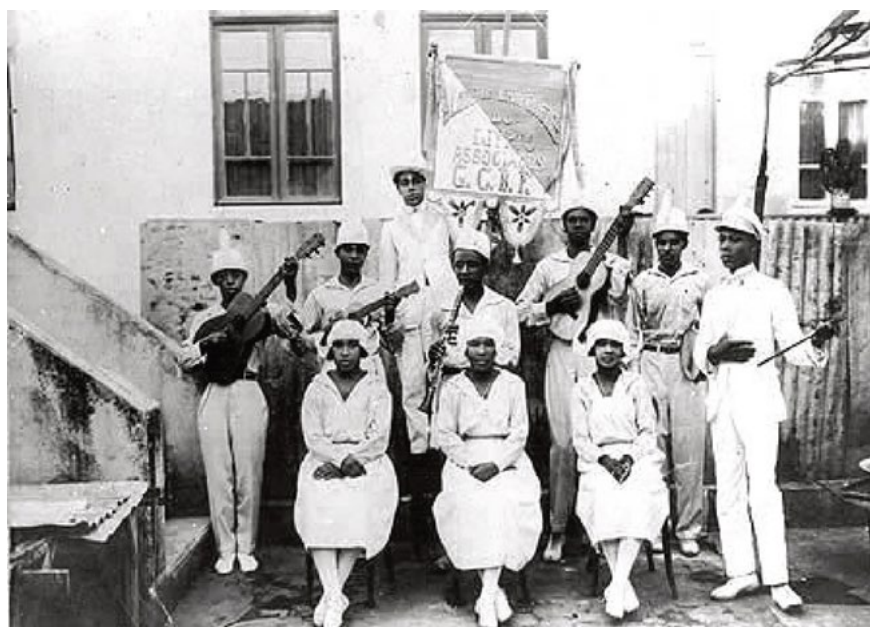
Reexistência do samba nas periferias de São Paulo

Para compreendermos a importância das rodas, terreiros e comunidades de samba de São Paulo e a manutenção da história do samba precisamos conhecer as origens dessa manifestação cultural. O samba urbano, em São Paulo, teve uma significativa transformação cultural em sua centenária trajetória. Esse marco se deu no início do século XX e foi nesse contexto que Dionísio Barbosa, filho de escravizados e um dos primeiros negros nascidos livres no Brasil, apaixonado pelos ranchos carnavalescos e, inconformado com os corsos da alta sociedade paulista, uma folia exclusiva dos ricos e brancos, reuniu seus familiares e amigos para formar o Grupo Carnavalesco da Barra Funda posteriormente batizado de Grupo Carnavalesco Camisa Verde, que desfilava pelas ruas do bairro da Barra Funda, zona oeste da cidade de São Paulo, e ad-jacências com camisas verdes e calças brancas.

De certa forma, para a época, esse grupo era considerado um “Quilombo urbano de resistência cultural” devido às características e costumes de seus integrantes. O Grupo Carnavalesco Camisa Verde enfrentou sérios proble-



Grupo Barra Funda em 1925 (foto: acervo Instituto Samba Autêntico)



Grupo Barra Funda em 1928 (foto: acervo Instituto Samba Autêntico)

mas de ordem política. A cor adotada pelos integralistas da Ação Integralista Brasileira ante a política de oposição ao governo centralista de Getúlio Vargas também era o verde.

Em meados de 1936, confundidos com simpatizantes da Ação Integralista Brasileira de Plínio Salgado, que era oposição ao regime militar, os foliões do grupo carnavalesco Camisa Verde são perseguidos pela polícia política de Getúlio Vargas e deixam de aparecer publicamente, passando a viver na clandestinidade como uma forma de resistência aos anos de luta pela cultura do samba.

O grupo Barra Funda foi o pioneiro nas manifestações carnavalescas que ocorriam na periferia da cidade e desencadeou uma série de iniciativas por toda a cidade.

Fio de Ouro, Rosas Negras, Paulistano da Glória, a então Vae-Vae (que passou a se chamar Vai-Vai depois), Coração de Bronze, Campos Elíseos, foram alguns dos cordões fundados em diferentes regiões da cidade com a finalidade de brincar o carnaval de rua, atividade esta que tomava força a cada ano e, com isso, o carnaval de São Paulo ganhava força.

Sem apoio das autoridades, com poucos recursos estruturais, financeiros e marginalizados por uma parte da sociedade, os cordões passam por dificuldades para saírem às ruas e, mesmo passando por estes problemas, os últimos Cordões a trocar o estandarte por pavilhão foram os Cordões Camisa Verde e Branco e Vai-Vai, nos anos de 1971 e 1972.

O extinto Largo da Banana, hoje Memorial da América Latina, localizado na zona oeste de São Paulo, é considerado o marco zero do samba paulista no por se tratar do ponto de encontro mais importante dos sambistas que ali viviam entre um descarregar de cargas de bananas vindas do interior e uma pernada nas rodas de Tiririca (capoeira paulista) jogada com a nata da malandragem paulistana. Essa movimentação rítmica e cultural na região do largo da banana fora fundamental para que outras importantes manifestações carnavalescas desabrochassem em toda a cidade.

Com a expansão do samba por toda a cidade, importantes núcleos de resistência foram se formando. A Praça da Sé era um importante ponto de encontro dos engraxates que, entre uma engraxada e outra, armavam uma roda de Tiririca. Outro ponto ficava na baixada do Glicério, na “cinco esquinas” próximo à Lavapés e na antiga prainha onde hoje fica o Vale do Anhangabaú,

região central da cidade, que posteriormente seria o circuito dos cordões carnavalescos de São Paulo.

À época, o então prefeito da cidade de São Paulo, o Faria Lima, achava o modelo do carnaval em São Paulo um tanto desorganizado e, pensando nisso, determinou que os organizadores do evento adequassem algum regulamento para dar o caráter de competitividade e organização dos desfiles que os cordões realizavam na Avenida São João e vale do Anhangabaú.

*São Paulo, menino grande
Cresceu, não pode mais parar...
No Pátio do Colégio, que ele viu nascer...
Um velho ipê parece chorar
Não vejo a sua mãe preta na rua
Com seu pregão...
Cafezinho quentinho, "sinhô"
Pipoca, pamonha e quentão...
Lembrar... deixa-me lembrar... Lalaiá, lalaiá, laiá...
Agora, que o menino cresceu, perdeu sua simplicidade
Não quer mais o seu amor-perfeito...
E o cravo vermelho, seu amigo do peito.
São Paulo de Anchieta e João Ramalho...
Onde estão seus boêmios, a sua garoa, cadê seu orvalho...
Lembrar... deixa-me lembrar... Lalaiá, lalaiá, laiá...*

(São Paulo menino grande – Geraldo Filme)

Em 1968, um grupo de sambistas liderado por Evaristo de Carvalho (jornalista e radialista), Carlos Alberto Caetano (o Carlão do Peruche, fundador da Unidos do Peruche) e Alberto Alves da Silva (o Seu Nenê, fundador da Nenê de Vila Matilde), fundam a Federação das Escolas de Samba de São Paulo para organizar e administrar o carnaval.

Faria Lima tinha um plano turístico e econômico para o carnaval de São Paulo e, inspirado em experiências do gênero na cidade do Rio de Janeiro, ele pediu que os líderes do carnaval adequassem o evento para que a cidade pudesse atrair o turismo, gerando uma receita considerável para os cofres públicos.

Dessa forma, Evaristo de Carvalho e os demais sambistas viajam até o Rio de Janeiro e solicitam o regulamento do carnaval carioca para implantar em São Paulo. Em contrapartida, a prefeitura daria uma subvenção para ajudar na montagem das escolas, pois somente as escolas de samba receberiam a verba e,



Prefeito Faria Lima na entrega de troféus do carnaval em 1969 (foto acervo Instituto Samba Autêntico)

dessa forma, os cordões mudam de categoria e passam a ser escolas de samba. Dois cordões resistiram às mudanças até 1971. Foram eles o cordão Vai-Vai e o cordão Camisa Verde e Branco, pois, do contrário, morreriam como os cordões Fio de Ouro, Paulistano do Glória, Rosas Negras e Campos Elíseos.

Em 1935, Eupídio de Faria funda a escola de samba 1ª de São Paulo e, dois anos depois, em 1937, em plena instauração do Estado Novo no Brasil, Deolinda Madre, conhecida como Madrinha Eunice, funda a primeira escola de samba ainda em atividade, a Lavapés!

Essas foram as primeiras escolas de samba fundadas em São Paulo, em plena era dos saudosos Cordões carnavalescos que imperavam até o final da década de 1960 na capital paulista.

A reorganização das comunidades negras na cidade de São Paulo, a partir do processo de expansão territorial desenvolvido pela gestão pública com o investimento do capital especulativo imobiliário no início do século XX, fez com que

as regiões mais periféricas da capital paulista recebessem uma gama significativa de famílias negras que reconfiguraram a geografia social e cultural da cidade.

Faço uma análise sobre esse processo de reorganização territorial na cidade de São Paulo no livro *Casa Verde, uma pequena África paulistana*, publicado em 2020, onde aponto alguns aspectos dessas mudanças estruturais:

Com o processo de expansão territorial bastante latente na cidade de São Paulo no século passado, processo arquitetado pela elite paulistana, a região central da cidade habitada por essa mesma elite se desloca dos casarões neoclássicos do bairro Campos Elíseos para a região da Vila Buarque e Higienópolis, reconfigurando, dessa forma, os territórios negros que eram conhecidos à época nessa região. Com esse deslocamento da elite paulistana, a população negra é forçada a migrar para outras regiões, pois havia um projeto de urbanização e desenvolvimento econômico para o centro da cidade com habitações inspiradas nas arquiteturas europeias, no qual as famílias negras não estavam inclusas e, dessa forma, com a migração dessa população, se configura um dos principais quilombos urbanos de São Paulo, o bairro da Barra Funda (MATHEUS, 2020, p. 33).

As regiões periféricas da cidade, nesse período, eram compreendidas pelos bairros mais distantes do centro, com pouca infraestrutura, com moradias simples e, em muitos casos, até precárias, como as localizadas nos bairros Barra funda, Bela Vista, Baixada do Glicério, entre outros, onde as famílias negras viviam em grande maioria.

Com a chegada de mais um ciclo de desenvolvimento urbano em que a elite branca, mais uma vez, investe no capital especulativo imobiliário, dezenas de famílias negras são deslocadas para a margem oposta do Rio Tietê, na zona norte da cidade, onde se estabelecem e criam uma nova região com referenciais étnico-culturais. Alguns grupos organizados da sociedade civil pertencentes à comunidade negra jogaram um papel importante no processo de alocação das famílias negras nos territórios aos quais foram deslocados. Essa mobilização está descrita no livro que publiquei, no qual faço essa análise buscando compreender a dinâmica das relações sociais na cidade de São Paulo naquele período:

A intervenção político-cultural das centenas de negras e negros que vieram habitar a região norte da cidade foi fundamental para que houvesse, com o passar dos anos,

uma organização social que lutasse contra a falta de estrutura das famílias negras que viviam nas zonas periféricas. Essa organização resultou em entidades como a Frente Negra Brasileira. Após o processo de transição do poder nacional para o então Presidente Getúlio Vargas, houve uma importante e pertinente mobilização acerca da importância de se lutar por direitos civis, questões de gênero, sociais e étnico-raciais, e, uma das mais importantes organizações do movimento negro desse período foi Frente Negra Brasileira, criada em São Paulo no ano de 1931 e que chegou a aglutinar milhares de negras e negros em todo o país. (MATHEUS, 2020, p. 33)

Segundo Petrônio Domingues, a Frente Negra Brasileira chegou a aglutinar mais de 60 delegações (“filiais”) em torno de um programa que anatematizava o “preconceito de cor”. Mantinha escolas, times de futebol, grupo teatral; oferecia assistência jurídica, serviço médico e odontológico, cursos de formação política, de artes e ofícios, além de publicar o jornal *A Voz da Raça*. Em 1936, a FNB transformou-se em partido político (DOMINGUES, 2004).

Ações como as realizadas pela FNB foram fundamentais para compreendermos o volume expressivo de manifestações culturais nos territórios onde o deslocamento de famílias negras foi realizado, sobretudo na zona norte, onde podemos notar uma presença majoritária de escolas de samba, templos de umbanda, ilês de candomblé e o afoxé mais antigo do carnaval paulistano, além de sediar o sambódromo de São Paulo.

As décadas de 1980 e 1990 foram marcadas por um movimento de samba que emergiu das periferias da capital e da região metropolitana de São Paulo. Esse movimento ficou conhecido como “os pagodeiros” e foram responsáveis por levar esse gênero musical para as grandes mídias e se popularizou em todo o território nacional. Qual a diferença entre o samba e o pagode? Seria o ritmo balanceado e mais envolvente que os diferenciam? Mas se a palavra pagode também é encontrada no norte e nordeste do país, nas festas de sanfoneiros, e se os violeiros e os tocadores de música tradicional caipira no interior do estado de São Paulo tocam o pagode na viola de dez e doze cordas, como explicar sua procedência? Há uma explicação que julgo ser a mais apropriada para explicar o que é o que nessa história: Pagode é uma reunião de indivíduos que se reúnem para tocar samba, que é um gênero musical! Isso vale para todos os ritmos em que a palavra pagode se emprega.

Pois bem, o samba, gênero musical, sempre foi um tronco forte e uma das principais referências da música popular brasileira, entretanto, esse gênero musical ainda hoje é marginalizado e não legitimado por parte da indústria cultural como uma música legitimamente representativa na cena mundial.



Leandro Leart, Crígor, Bello, Anderson Leonardo e Netinho de Paula (foto: reprodução internet)

Fazendo aqui uma pequena alusão ao grande pensador W. Adorno da escola de Frankfurt, que misturava crítica econômica e crítica cultural da sociedade capitalista, é imprescindível explicitar que somos “fazedores” e curadores da cultura que consumimos sem “filisteísmo” ou conivências com este modelo alienador e predatório criado pela indústria cultural que insiste em promover “des-cultura” de péssima qualidade para a grande massa e fomentar cultura de qualidade apenas para a burguesia.

Enfim, a explosão do pagode em São Paulo se dá no início da década de 1980 com a vinda de grupos de sambistas cariocas, aliados aos sambistas paulistas como: Roberto Ribeiro, Royce do Cavaco, Zeca Pagodinho, Beth Carvalho, Fundo de Quintal, Jovelina Pérola Negra, Aldo Bueno, dentre outros que fizeram sucesso nas rádios paulistas e em especial no programa “O samba pede passagem” na programação da rádio USP, apresentado pelo radialista Moisés da Rocha. Mas o principal ponto de encontro e porta de entrada desses sambistas foi na Rua do Samba da Barra Funda, zona oeste da cidade de São

Paulo, projeto coordenado por Carlos Alberto Tobias, o comandante Tuba que, à época, presidiu a escola de samba Camisa Verde e Branco.

O fenômeno ganha força na década de 1990 com o surgimento de dezenas de grupos de pagode espalhados por todo o estado de São Paulo. Grupos como Raça Negra, Negritude Junior, Sensação, Da cor do pagode, Exalta samba, Art Popular, Sampa, entre outros.

No início dos anos 2000 os projetos, terreiros e comunidades periféricas de Samba de São Paulo se incluem entre as inúmeras ações culturais, sociais de caráter comunitário e de ações afirmativas desenvolvidas pela sociedade civil organizada.

Ora, mas se esse agrupamento de “ativistas culturais periféricos” se organizam em torno de um objetivo e tomam as ruas das regiões menos favorecidas da capital paulista, é possível não os reconhecer como movimentos sociais?

Coube ao sociólogo e psicólogo francês Gustave Le Bon, por meio do seu famoso ensaio *La psychologie des foules (Psicologia das Multidões, de 1895)*, demonizar as massas. Para ele, contemporâneo da Comuna de Paris de 1871, os imensos ajuntamentos humanos que se decidiam a marchar e a protestar nada mais eram senão o irracionalismo posto em ação. Mesmo quando se mobilizavam por uma causa patriótica ou altruísta nada traziam de bom, a não ser a depredação e a desordem. Quando não a subversão social. “Tarde se diferenciou das ideias sobre multidão de Le Bon, considerando o século XIX como o século do público e não das multidões como afirmava Le Bon”. Entre 1831 e 1848 vários movimentos operários ocorreram na Europa, como a Comuna de Paris. (p. 27)

Não se trata de um movimento de massa, mas sim de movimentos das massas. É a promoção de intercâmbio de experiências entre os movimentos que abordam a temática do Samba, ações socioculturais e ações individuais desenvolvidas no âmbito dos “territórios” de Samba. Essas iniciativas são empreendidas por um conjunto de praticantes, aficionados, admiradores e entusiastas do samba e das suas tradições, verdadeiras peças de resistência cultural, dispostos a defender esse frutífero terreiro de produção cultural brasileira. Segundo Gustave Le Bon, há uma dimensão diferente entre movimento social e movimento de massa e, neste sentido, podemos compreender esses movimentos periféricos como organizações socioculturais:

Ao debater o conteúdo qualitativo da organização das massas e dos movimentos sociais, as teorias apoiaram-se, quase sempre, em uma perspectiva de apreensão do indivíduo, não podendo assim compreender o aspecto coletivo e político do fenômeno das massas. Ao centrar suas análises no indivíduo, muitas teorias desprezaram a pluralidade das manifestações das identidades coletivas e com isso, por muitas vezes, institucionalizaram ou patologizaram o fenômeno político. (PRADO, 2001, p. 133)

Resistência, coletividade e criatividade formando uma rede, ampliando o público, apoiando, promovendo, divulgando e fortalecendo as novas iniciativas representadas nas comunidades e projetos de Samba nas periferias de São Paulo, defensoras e herdeiras do samba tradicional, comumente denominado “samba de raiz”; promovendo a reaproximação entre os fundadores, os jovens e o universo do samba. Enfim, reaproximando-os das suas próprias histórias estimulando a troca de informações, o reconhecimento de cantores, compositores, ritmistas e instrumentistas anônimos. Constituindo um espaço único para ver, ouvir e participar de depoimentos; conhecer trajetórias de vida, heróicas e épicas, de “pessoas anônimas”; além de contribuir para o surgimento de novos cantores, compositores e instrumentistas revisitando os aspectos que levaram o governo de Getúlio Vargas a adotar o samba como um dos elementos de identidade nacional na década de 1930, tornando-o um dos mais importantes símbolos de tradição cultural do povo brasileiro, a exemplo do que discute Hosbawn (1997).

Por dentro das rodas, terreiros e comunidades do samba

As iniciativas culturais periféricas que trabalham a temática do samba como mecanismos de sociabilidade e inclusão sociocultural da população periférica organizam suas atividades culturais e reúnem cerca de 40 mil pessoas por mês na cidade de São Paulo sem o auxílio do poder público. Para compreender essas relações, trabalharei com o modelo metodológico proposto no texto de Peter H. Mann, *Métodos de investigação Sociológica*.

Tive a oportunidade de percorrer esses territórios periféricos para realizar uma pesquisa que contou com a participação de seis componentes de rodas, terreiros e comunidades de samba de São Paulo as quais foram gentilmente cedidas.

Para realizar as entrevistas, fiz uma visita aos locais periféricos onde algumas rodas são realizadas com o intuito de mapear as lideranças que realizam as atividades culturais voltadas à temática do samba.

No dia 03 de novembro fui ao Samba da Tenda, em São Miguel Paulista, zona Leste de São Paulo, onde a roda de samba acontece em um espaço que, aparentemente, é um centro comunitário e acompanhei as atividades desde o início para tentar compreender de que forma eles se organizavam e de que maneira conduziam seus trabalhos musicais.

Ao chegar, encontrei com Nei Ribeiro, que é um dos organizadores do samba e que gentilmente cedeu a entrevista. Na sequência chegou a Juliana Vidal, toda feliz por estar no grupo musical da comunidade vestindo uma camiseta com a logo do projeto e carregando um instrumento de percussão semelhante a uma maracá.



Foto: reprodução internet (Samba da tenda – São Miguel Paulista, zona leste de São Paulo)

A entrevista começou regada com um fundo musical que vinha da roda de samba ainda em formação com os músicos testando microfones e afinando seus instrumentos. Nei, como é conhecido no seu meio social, estava um pouco nervoso ao iniciarmos a entrevista dizendo que “nunca havia me imaginado dando entrevistas, falando do samba como estou fazendo agora”. Cavaquinho nas mãos e um chapéu panamá na cabeça, ele estava concentrado no diálogo que eu estava propondo ao entrevistá-lo, respondendo atentamente as perguntas e fazendo questão de me fazer entender suas respostas. Levamos cerca de dez minutos para concluir a entrevista e, como a Juliana já estava ao lado, iniciei um diálogo ainda sem entrar no questionário falando sobre o instrumento

musical que ela portava. Em meio a um papo e outro, resolvi aplicar o questionário para deixá-la à vontade e se dedicar à organização da roda. Quando iniciei a entrevista, Fernanda estava bastante segura e tranquila, mostrando que a mulher tem papel fundamental na organização do samba desde que o samba é samba. Levamos cerca de 12 minutos até que, ao terminar a entrevista, os demais componentes já estavam prontos para dar início às atividades socioculturais da comunidade. Fiquei até próximo do final e me retirei sem que ninguém percebesse para não prejudicar o encerramento tradicional da roda de samba.

*Tem gente zombando da dignidade alheia
Tem gente mandando no samba sem samba nas veias
E para ver o meu povo sorrir
A força da comunidade precisa se unir
Com força e fé, a procissão se faz
E um canto em tom de paz, unindo corações
É bom de mais felicidade e paz
Que faz tremular bem mais alto o nosso pavilhão
E quem se faz, do samba um ditador
Jamais terá o valor de um simples cidadão
Um canto de liberdade da senzala ecoou
E foi nesse grito que o samba se enraizou*

(Força da comunidade – Fernando Bom cabelo)

No dia 04 de novembro, fui realizar a pesquisa na Comunidade Maria Cursi, no Bairro de São Matheus, zona Leste de São Paulo. No lugar onde a comunidade se reúne funciona um lava-rápido em uma parte do local e na outra, um bar onde acontece a reunião musical da comunidade. As entrevistas estavam marcadas para 14 horas, mas os entrevistados Reinan Rocha e Vanete Souza chegaram ao local às 16h15!

Quase desistindo da entrevista, estava prestes a ir embora, salvo pelo Sr. José, que era zelador do local e bastante atencioso, quando, com pouco mais de duas horas de atraso, eles chegaram com alguns instrumentos que, segundo me disseram, iriam usar na hora da roda de samba após a entrevista.

Iniciei a entrevista com a sambista Vanete Souza, que logo disse que era tímida e que talvez não tivesse como contribuir com minha pesquisa, então eu disse: “Na verdade o tímido aqui sou eu, pois tenho que fazer um roteiro de perguntas para facilitar a pesquisa”. Vanete Souza foi bastante simpática e respondeu as

questões com bastante tranquilidade e desempenhou um papel importantíssimo para este estudo, pois era a segunda mulher que eu entrevistava e que era a referência da comunidade, um posto nada fácil de se alcançar no universo que, segundo ela, é bastante machista. Nossa entrevista durou cerca de 20 minutos.

Quando terminei a entrevista com a Vanete Souza, fui procurar o Reinan Rocha, que já havia desaparecido do local combinado para a entrevista. Depois de alguns minutos, eis que ele retorna trazendo nas mãos um pacote de biscoitos, oferecendo para todos que ali estavam: Sr. José Carlos, Vanete Souza e eu. Depois de aproveitarmos o aperitivo, antes de iniciamos a entrevista, Vanete Souza falou um pouco sobre o trabalho que a comunidade desenvolve na região com aulas de percussão, cavaquinho, violão e daga para crianças e adolescentes, um trabalho social que enche a comunidade de orgulho, segundo Reinan Rocha.



Comunidade Samba Maria Cursi (foto: acervo Maria Cursi)

Iniciamos a entrevista e Reinan Rocha se mostrou bastante interessado no tema da pesquisa dizendo: “Cara, que bacana essa ideia de pesquisar as comunidades e suas dificuldades estruturais”. Segui com o roteiro de perguntas e dei sequência à entrevista, pois naquele momento eu poderia ter um desvio na

condução da pesquisa pelo fato do entrevistado qualificar meu objeto de estudo. Depois de um diálogo de 25 minutos, terminei a entrevista com Reinan Rocha, que já estava pronto para incorporar a roda de samba que ia começar.

Aos poucos, a comunidade começou a chegar e o lava-rápido ficou bastante cheio. As pessoas se divertiam, cantavam, dançavam e acompanhavam música após música todo o repertório regado com muito samba até a hora em que ali estive.

Em meio às pessoas, fui saindo sem que ninguém notasse para iniciar mais uma etapa da minha pesquisa. Eu ainda iria à Rua do Samba entrevistar mais dois sambistas que agendei naquele mesmo dia.

Na Rua do Samba, minha entrevista seria com Adilson Almeida e com Emerson Felix, dois coordenadores do projeto que aceitaram falar sobre as comunidades de samba de São Paulo.

O ambiente do projeto Rua do Samba Paulista era totalmente diferente dos ambientes anteriores. Conhecido da maioria da população que vive na cidade de São Paulo, o projeto Rua do Samba realiza suas atividades no Bulevar da Avenida São João, bem no coração da cidade, entre prédios históricos e ao ar livre; cheguei ao Bulevar por volta da 18h45 e a roda de samba já estava acontecendo em meio a uma multidão de aproximadamente duas mil pessoas. Fui à procura dos entrevistados, que me enviaram uma mensagem dizendo que estavam na roda de samba e me esperavam para a entrevista.

Ao contrário das rodas anteriores, dessa vez eu tive que esperar o término das atividades pra poder aplicar o roteiro de perguntas aos sambistas Adilson Almeida e Emerson Felix. Assim que a roda de samba terminou, aguardei algum tempo para os entrevistados pudessem falar com as pessoas que ali estavam para prestigiar o evento. Assim que eles terminaram de atender o público, vieram falar comigo para que a gente iniciasse a entrevista que, naquela altura, eu não esperava que pudesse acontecer.

Fomos a um bar próximo dali e escolhemos um lugar com o mínimo de tranquilidade possível para que a entrevista não ficasse prejudicada por conta do falatório do ambiente. O primeiro a ser entrevistado foi Adilson Almeida, que estava bastante agitado devido ao recente término da roda, trazendo boa parte da energia que ali existia. Ao iniciar a entrevista, Adilson Almeida respondia as questões por mim colocadas de forma direta, sem pensar muito,

pois ele alegava que as perguntas que estavam sendo colocadas tinham muito a ver com a realidade da maior parte das comunidades de samba que desenvolvem suas atividades na cidade de São Paulo. Entre uma pergunta e outra, cerveja para refrescar os ânimos do sambista. A todo o momento ele era interrompido pelas fãs que queriam tirar fotos com ele.

Ao término da entrevista com o sambista Adilson Almeida, que se estendeu por mais de 30 minutos, iniciei um bate-papo com o outro entrevistado, Emerson Felix, que já estava por ali meio que na conversa participando de forma tímida.

A argumentação colocada pelo sambista Emerson Felix, acerca do roteiro de perguntas que preparei para a entrevista, foram muito direcionadas ao fato discutido. Ele respondia convicto de que as comunidades passavam pelos mesmos problemas estruturais, que já estava na hora dessa realidade mudar em favor dos sambistas e das comunidades que trabalham com a temática do samba em São Paulo.



Rua do samba paulista (foto: acervo Instituto Samba Autêntico)

Quando eu já estava na metade da entrevista, um grupo de três pessoas interrompeu o diálogo para convidar o Emerson para ir em outra roda de

samba na zona norte. De forma bastante tranquila e educada, ele disse que não poderia, pois estava terminando de dar uma entrevista e depois veria a possibilidade de encontrá-las no local. Voltamos à entrevista e, sem mais interrupções, concluímos o roteiro e a entrevista em meio a um clima nostálgico por conta da energia muito boa que rondava o ambiente onde, horas depois, os demais sambistas se misturaram com o público e com os amigos que ali estavam celebrando mais uma roda do projeto Rua do Samba Paulista.



Rua do Samba Paulista no Boulevard da Av. São João no centro da capital paulista (foto: acervo Instituto Samba Autêntico)

Compreender as relações entre o poder público municipal e os movimentos culturais que se organizam, em sua maioria, na periferia da cidade de São Paulo e trabalham com a temática do samba como um dos principais elementos de identidade nacional é compreender a história social da própria cidade.

Ao longo desta pesquisa, procurei analisar a forma de organização das comunidades de samba entrevistadas para saber quais eram as principais dificuldades que os sambistas e coordenadores dos projetos culturais de periferia encontravam para realizar suas atividades que, em sua maioria, não contam com o apoio efetivo do poder público municipal.

Essas iniciativas culturais da sociedade civil são responsáveis por mobilizar cerca de 40 mil pessoas por mês em suas diversas regiões espalhadas em toda a capital e movimentam a economia local em bares, lojas e restaurantes que estão estabelecidos no entorno da comunidade. Além disso, o turismo interno, ou seja, o público que migra de uma região para outra para participar das atividades organizadas pelas comunidades e projetos de samba na cidade de São Paulo, aumenta consideravelmente, implicando, inclusive, no desenvolvimento da economia criativa, geração de empregos temporários, aumento da autoestima dos protagonistas e público geral, dentre outros benefícios que uma iniciativa cultural pode gerar para a região onde as atividades são realizadas. A identificação com o espaço social onde essas iniciativas culturais estão estabelecidas também é um fator preponderante para que haja um trabalho de valorização do espaço através do desenvolvimento de ações afirmativas que mude o perfil e as relações sociais com o espaço periférico como afirma o professor Milton Santo no texto *Técnica, Espaço e Tempo*.

*Vai cuidar de sua vida
Diz o dito popular
quem cuida da vida alheia
Da sua não pode cuidar
Crioulo cantando samba era coisa feia
Esse negro é vagabundo joga ele na cadeia
Hoje branco está no samba quero ver como é que fica
Todo mundo bate palmas quando ele toca cuíca
Vai cuidar de sua vida
Diz o dito popular
quem cuida da vida alheia
Da sua não pode cuidar
Negro jogando pernada ou negro jogando rasteira
Todo mundo condenava uma simples brincadeira
E o negro deixou de tudo, acreditou na besteira
Hoje só tem gente branca na escola de capoeira
Vai cuidar de sua vida
Diz o dito popular
quem cuida da vida alheia
Da sua não pode cuidar
Negro falava de Umbanda branco ficava cabreiro
Fica longe desse negro, que esse negro é feiticeiro
Hoje negro vai à missa e chega sempre primeiro
O branco vai pra macumba e já é Baba de terreiro*

(Vai cuidar de sua vida – Geraldo Filme)

As políticas culturais propostas pelo poder público municipal, segundo alguns entrevistados, não contemplam os movimentos culturais periféricos que desenvolvem suas ações de caráter afirmativo. Na verdade, o que de fato ocorre neste modelo de política pública é o inverso, há uma centralização das discussões que propõem essa política e a definição por parte de quem desconhece e faz questão de desconhecer toda produção cultural criativa existente nas pontas da cidade. Hoje existe uma política pública voltada às questões culturais na cidade de São Paulo que se resume à Virada Cultural, atividade centralista com perfil elitista que ignora as atividades culturais espalhadas nos bairros mais distantes para dar luz aos grandes espetáculos, espetáculos esses que não estão cotidianamente presente nas vidas das pessoas que residem nas pontas da cidade. Ao contrário, pude perceber em minha pesquisa que são as comunidades e projetos de samba que estão cotidianamente presentes desenvolvendo ações culturais de caráter afirmativo, como verdadeiros pontos de cultura, porém a realidade dessas iniciativas culturais organizadas pelo sociedade civil está bem distante de ser, de fato, um ponto de cultura, pois, segundo depoimentos coletados para este estudo, as comunidades e projetos de samba existentes e atuantes em São Paulo não recebem nenhum tipo de subvenção pública para desenvolver suas atividades culturais e nem apoio estrutural no que tange à infraestrutura mínima para o melhor desenvolvimento das atividades.

O governo Getúlio Vargas foi o responsável por eleger o samba como um dos principais símbolos de identidade nacional, uma forma de se criar algumas tradições que dessem uma cara única ao povo brasileiro, como discute Eric Hobsbawn em *A invenção das tradições*, em detrimento dos fatores políticos que envolveram essa escolha e, com isso, houve uma nacionalização e logo depois uma internacionalização do samba a partir dessa intervenção do poder público federal.

Contudo, é certo afirmar que as iniciativas culturais periféricas que trabalham com a temática do samba e que se denominam rodas, terreiros e comunidades de samba de São Paulo conseguem se organizar comunitariamente com ações voluntárias, objetivando a criação e desenvolvimento de ações afirmativas de preservação cultural do samba, bem como criar referências ou lideranças em todas as regiões da cidade para que haja uma rede de cooperação entre as comunidades e terreiros no sentido de se manter a tradição do samba latente no âmbito de nossa sociedade.

Os conflitos sociais, a negação do periférico e a não inclusão dessas comunidades e projetos de samba nas políticas públicas do governo municipal reacende uma discussão antiga de que o erudito não dialoga com o popular! Se Norbert Elias vivesse neste tempo social, certamente concluiria que as rodas, terreiros e comunidades periféricas do samba de São Paulo são os *outsiders* negados pela estrutura econômica e política dos “estabelecidos”. Porém, quando pensamos na possibilidade de as rodas, terreiros e comunidades do samba de São Paulo estarem na posição de *outsiders*, é inevitável não pensar nesses núcleos como pequenos Quilombos urbanos de resistência sociocultural fazendo um sutil paralelo com as experiências vividas nos aquilombamentos narrados nos escritos do professor Clóvis Moura que destacava o processo de organização interno dos Quilombos:

Como unidade produtiva, o quilombo desenvolvia, internamente, uma série de atividades para se manter e alimentar a sua população. Tinha seu setor artesanal, que desenvolvia constantemente, metalurgia, tecelagem; finalmente, organizava-se internamente para conseguir, em caso de isolamento ou guerra, manter-se sem grandes crises internas de produção. Essa dupla atividade do quilombo – de um lado, mantendo intercâmbio com outras unidades populacionais e produtivas e, de outro, desenvolvendo a sua própria economia interna – permitiu-lhes possibilidades de sobrevivência na sociedade escravista. (MOURA, 1989, p. 26)

Pensar essas organizações comunitárias presentes nas periferias de São Paulo como pequenos quilombos urbanos de resistência cultural nos permite colocá-las para além de um simples conjunto de movimentos socioculturais, pois a sociabilidade, a divisão de tarefas, a organização financeira por uma economia solidária e criativa, bem como a manutenção dos valores ancestrais pelo canto, pela dança e pelo batuque, nos permite pensar essas iniciativas periféricas como verdadeiros núcleos de defesa das nossas narrativas e resistência aos apagamentos históricos das importantes contribuições deixadas pelos povos da diáspora africana para a formação da nossa identidade cultural cuja elite branca historicamente insiste em negar e, negando, reafirma a narrativa colonial de vivermos em uma sociedade livre de preconceito, sem distâncias sociais e essa narrativa vai se fixando nos nossos imaginários ao logo da formação da história social do Brasil.

Referências

- MANN, Peter H. *Métodos de investigação sociológica*. São Paulo: Zahar, 1968.
- SANTOS, Milton. *Técnica, espaço e tempo*. São Paulo: Edusp, 1990.
- MATHEUS, Tadeu Augusto (T. Kaçula). *Casa Verde: uma pequena África paulistana*. São Paulo: Editora Liber Ars, 2020.
- MORAES, José Geraldo Vinci de. *Metrópole em sinfonia: História, cultura e música popular na São Paulo dos anos 1930*. Tese (doutorado). FFLCH, Universidade São Paulo. São Paulo, 1997.
- HOBSBAWN, Eric; RANGER. *A Invenção das Tradições*. Tradução de Celina Cavalcante. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- LE BON, Gustave. *Psicologia das multidões*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2019.
- ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Indústria cultural*. São Paulo: Paz & Terra, 2008.
- MOURA, Clóvis. *Quilombos, resistência ao escravismo*. São Paulo: Ed. Ática, 1989.

Linguagens e resistências na formação de professores: formando professores críticos a partir dos estudos de letramento

Rosivaldo Gomes

Lílian Latties

Introdução

O presente trabalho é fruto de algumas reflexões desenvolvidas em nossos grupos de estudos/pesquisa envolvendo a temática em questão e do nosso compromisso sociopolítico enquanto pesquisadores negros que investigam e desenvolvem propostas didáticas no campo da Linguística Aplicada, tendo como foco processos de ensino-aprendizagem de línguas à luz dos novos letramentos. Entretanto, a exemplo do que discutiremos sobre letramento de reexistência, nos questionamos até que ponto eles são tão “novos”, se considerarmos que a resistência de grupos marginalizados/subalternizados, como os negros, é uma prática antiga que já acontece há anos com o intuito de garantir sua existência na sociedade brasileira, mas que ainda não é mediada, como deveria ser, por instituições como a escola e a universidade.

Por isso, entendemos que discussões como essa ainda demandam reflexões tanto no que diz respeito ao ensino quanto à formação de professores de línguas e, portanto, precisam ser objeto de estudo da linguística aplicada através da mobilização e (re)construção de conceitos para a compreensão dos problemas socioculturais que envolvam questões étnico-racial, de gênero, luta de classes, sexualidade, identidade e linguagem, tendo esse mosaico de problemáticas como espaço de conflito e de criação para o novo modelo de (inter)ação

social que se espera a partir de epistemologias como a decolonialidade. Assim, escolhemos esta produção para iniciar nossas reflexões, seguida de proposições que apresentamos para a formação inicial de professores, uma vez que acreditamos o professor de línguas, ao longo da sua formação, precisa vivenciar discussões que envolvam tais temas.

Dessa forma, para fundamentar essa proposta mobilizamos um conjunto de discussões a partir dos estudos que tratam leitura e escrita como práticas socioculturais situadas e marcadas de forma ideológica, identitária e discursivamente. Nessa perspectiva de estudo, para muitos pesquisadores, as práticas de leitura e escrita devem ser pensadas a partir de eventos mais amplos de letramentos, isto é, como questões sociais e políticas e, portanto, ideológicas e de poder (GEE, 1990, 1996; KLEIMAN, 1995, 2001; STREET, 2003, 1995, 1984; BARTON; HAMILTON, 1998; ROJO, 2004, 2009).

Assim, este texto está organizado em dois momentos. Na primeira parte, discutiremos alguns conceitos relacionados à leitura e à escrita como práticas sociais. Complementando essa discussão, apresentamos a noção de *letramento de reexistência* e *letramento crítico* a partir das proposições teóricas de Souza (2011) e Baptista (2014), assim como discutiremos a necessidade da inserção de tais práticas de letramento na formação de professores. Por fim, na segunda parte, apresentaremos direcionamentos de reflexões sociais e políticas que, se inseridas ao longo da formação inicial de professores, podem transformar o professor em formação em um sujeito crítico, sensível aos contextos e aos dramas que constituem a sociedade em que ele está inserido, bem como sua futura sala de aula em um espaço de discussão, práticas e reflexões, tendo a leitura e produção de textos multimodais como práticas de resistências.

A construção (social) dos “novos” letramentos ao letramento de reexistência

Nesta seção, apresentamos algumas reflexões a respeito da noção de letramentos no sentido plural, tomando por base as discussões instituídas pelo que ficou conhecido como *New Literacy Studies* (doravante Novos Estudos do Letramento – NEL) ou múltiplos letramentos (STREET, 1984, 2003a; ROJO, 2009), passando pelos letramentos de reexistência e crítico (SOUZA, 2011; BAPTISTA, 2014) a

fim de problematizarmos a necessidade da formação de professores de línguas contemplarem discussões a partir dos novos estudos de letramento com o objetivo de formar professores críticos e reflexivos, não apenas sobre suas futuras práticas, mas conscientes de que é na linguagem que se dá o estabelecimento e a manutenção das relações de poder, bem como das resistências.

Os estudos de letramento

Desde a constituição das discussões iniciais sobre os estudos do letramento, nas décadas de 1970-1980, inúmeros debates intensificaram-se a respeito do quão complexo e multifacetado esse termo é. No contexto brasileiro, em uma obra seminal sobre esse tema¹ lançada em meados da década de 1990, Kleiman (2001[1995]) destaca que as pesquisas a respeito desse tema estavam ao mesmo tempo incipientes e extremamente vigorosas, configurando-se como uma vertente de pesquisa que se concretizaria a união dos interesses teóricos, na busca de descrições e explicações sobre fenômenos da interação social, cujas respostas possam vir a promover uma transformação de uma realidade tão preocupante como o é a crescente marginalização de grupos sociais que não conhecem a escrita ou cuja escrita não é tida como um modelo privilegiado.

No entanto, passados mais de 20 anos após essa declaração de Kleiman – vemos que do amplo conjunto teórico de estudos realizados, incluindo os estudos e pesquisas brasileiras visando compreender os impactos sociocognitivos e socioculturais, principalmente no que se refere às práticas de escrita e leitura –, os NEL têm contribuído e colaborado para a ampliação das discussões do ponto de vista teórico e prático sobre os usos sociais da escrita e da leitura. Para tanto, pesquisadores como Street (1984), Gee (1996) e Heath, (1983) focam seus estudos muito mais na perspectiva social e, portanto, aproximando-se mais da etnográfica das práticas sociais da escrita e leitura, abrindo caminhos para outras formas de compreender o complexo processo de uso da escrita e da leitura nas práticas contemporâneas, desmistificando, assim, a ideia, até então forte nos estudos da linguagem, da existência de uma supremacia cognitiva da escrita sobre a oralidade.

¹ Referimo-nos à obra *Os significados do letramento: uma nova perspectiva sobre a prática social da escrita*. Campinas: Mercado de Letras, 1995.

Esse novo enfoque sobre os usos socioculturais, ideológicos e de relação de poder dos letramentos trouxe para o campo acadêmico e de ensino a noção de que leitura e escrita devem ser vistas como práticas discursivo-enunciativas constituídas de múltiplas funções e inseparáveis dos contextos sociais em que se desenvolvem. Os NEL reconhecem que os grupos sociais são heterogêneos e as ações dos sujeitos são diversas, acontecendo de vários modos pelos quais representamos os usos e (re)significados da leitura e da escrita em diferentes contextos sociais. Nesse sentido, “os NEL têm apontado para uma heterogeneidade das práticas sociais de leitura, escrita e uso da língua/linguagem em geral [...] e têm insistido no caráter sociocultural e situado das práticas de letramentos” (ROJO, 2009, p.102).

Assim, os NEL constituem-se, portanto, como um conjunto de estudos críticos e reflexivos sobre os letramentos, uma vez que levam em consideração os valores, as questões de identidade, poder, ideologias e as interações ocorridas nas diversas práticas de letramentos, tendo como principal foco pesquisar as práticas de leitura e escrita em diferentes contextos, sejam educacionais ou sociais. Nessa perspectiva, Street (1984) destaca que o letramento não deve ser entendido no singular, já que o uso social da língua/linguagem feito pelas pessoas é dinâmico, evidenciando que há diversas práticas heterogêneas de leitura e escrita que implicam, segundo o autor

no reconhecimento dos **múltiplos letramentos**, que variam no tempo e no espaço, mas que são também constatados nas relações de poder. Assim, os Novos Letramentos (NLS) não pressupõem coisa alguma como garantia em relação aos letramentos e às práticas sociais com que se associam, problematizando aquilo que conta como letramento em qualquer tempo-espço e interrogando-se sobre quais letramentos são dominantes e quais são marginalizados ou de resistência (STREET, 2003, p. 77).

Dessa forma, está claro que os letramentos múltiplos estão relacionados com a ideia de poder, ou seja, em uma sociedade como a nossa, situada atualmente na pós-modernidade, em que as sociabilidades e a vida social se constroem nas interações discursivas mediadas por textos – cada vez mais multimodais/multissemióticos e hipermidiáticos – os sujeitos usam a linguagem, conforme assevera Moita-Lopes (2003, p. 20).

a partir de suas marcas sociohistóricas ainda que certos traços identitários sejam suspensos em algumas práticas discursivas ou em alguns posicionamentos interacionais em uma mesma prática discursiva ou que possam se tornar mais relevantes em algumas práticas ou em certos posicionamentos interacionais.

Dessa maneira, os NEL centram-se em entender, conforme defende Barton (1994), a leitura e a escrita em contextos sociais situados e historicamente determinados em práticas socioculturais diversas (STREET, 1984; KLEIMAN, 1995; 1995; SOARES, 1998), sendo o enfoque ideológico do letramento não apenas envolvidos em questões culturais, mas também estruturas e dimensões de poder estabelecidas e manipuladas nos processos de leitura e de escrita, bem como os significados sociais atribuídos pelos sujeitos nos usos que envolvem essas práticas. Nesse aspecto, o estudo das práticas de leitura e escrita, em contextos socialmente situados, devem se entendidas como plurais, pois além de mostrarem de que modo os sujeitos organizam suas práticas, também auxiliam na compreensão de questões relacionadas a gênero, raça, identidade, discurso, sexualidade, entre outros temas, com vistas à transformação social (PENNYCOOK, 2006).

Pensando as práticas dos letramentos crítico e de reexistência

A partir dos estudos dos novos letramentos, nos quais as relações de poder não são dissociadas das práticas de linguagem na (re)construção e (re)negociação de sentidos, a linguagem passa a ser entendida como de fato o é, prática social. Nesse contexto, as pedagogias críticas de ensino, quando inseridas nas aulas de línguas, trabalham as subjetividades e a complexidade da formação de sujeitos da contemporaneidade. Isso porque, a nosso ver, ela funciona como uma pedagogia crítica de “perspectiva decolonial”² de ensino, uma vez que visa “despraticar as normas” linguísticas e educacionais da modernidade-colonialidade

² Não prolongaremos a discussão sobre os sufixos “de” ou “des” com o termo “colonialidade”, essa discussão pode ser encontrada em Mignolo e Gómez (2015). Todavia, destacamos que usaremos o termo “decolonialidade” para além da oposição ao termo “colonialidade”, mas como uma epistemologia que nos permite pensar o futuro, reconstruindo a estrutura social, econômica e política dos povos que foram historicamente colonizados, uma vez que mesmo com o fim da colonização, o pensamento e o modelo social e econômico de opressão permanecem nessas sociedades através da chamada colonialidade.

(FABRÍCIO, 2017). Além disso, a perspectiva que compreende a linguagem como prática social, como propõe à lógica bakhtiniana, “se mostra produtiva para considerar as particularidades dos discursos em relação ao lugar e à posição que os sujeitos ocupam no quadro da dinâmica política e social.” (SOUZA, 2011, p. 34).

Entretanto, a colonialidade é um dos elementos fundamentais do capitalismo da modernidade, presente ainda na contemporaneidade, fundamentada no machismo e no patriarcado e com raízes na supremacia racial branca, que marginaliza e oprime de várias formas (física e/ou simbolicamente)³ todos que fogem ao pensamento e comportamento do homem branco heteronormativo. Em vista disso, ressaltamos que é nesse contexto social, político e econômico que, por exemplo, as sociedades latino-americanas foram construídas (QUIJANO, 2009).

Desse modo, no que consiste à dinâmica política e social brasileira, as resistências do povo negro que se opõe à colonialidade do poder vêm se construindo e se refletindo nas mais diversas áreas, como: nas políticas públicas (com a discussão das cotas para negros em universidades públicas); nas políticas educativas (com a reivindicação do ensino da história e da cultura afro-brasileira na educação básica); nas artes (por meio dos movimentos como o *hip-hop* que se consolidam pela música, dança, grafiteagem, dentre outras produções artísticas); e na literatura (através de produções poéticas e em prosa com temáticas voltadas à realidade negra brasileira). No entanto, tais “conquistas” (questionamos não as conquistas em si, mas a necessidade que a comunidade negra ainda tem de lembrar e problematizar tais direitos para que permaneçam garantidos) e práticas estão longe ainda de serem inseridas e valoradas por instituições como a escola e, em alguns casos, a universidade, visto que tais discussões ainda são invisibilizadas na formação de professores. Por essa razão, o letramento de reexistência é um dos poucos letramentos que valoriza práticas não escolares.

Assim, se compreende por letramento de reexistência as “práticas que os ativistas realizam, reportando-se às matrizes e aos rastros de uma história ainda pouco contada, nos quais os usos da linguagem comportam

³ Ver Quijano (2009).

uma história de disputas” (SOUZA, 2011, p. 37). Tais disputas referem-se às reivindicações realizadas pelos sujeitos minorizados e marginalizados acerca dos direitos coletivos e individuais negados por grupos privilegiados. Além do mais,

Os letramentos de reexistência mostram-se singulares, pois, ao capturarem a complexidade social e histórica que envolve as práticas cotidianas de uso da linguagem, contribuem para a desestabilização do que pode ser considerado como discursos já cristalizados em que as práticas validadas sociais de uso da língua são apenas ensinadas e aprendidas na escola formal. (SOUZA, 2011, p. 36)

Tal complexidade sócio-histórica inicia com o massacre da comunidade indígena já presente no Brasil colônia, passando pelo processo de escravidão de negros africanos e se perpetuando através de práticas de exclusão social após as tentativas de cristianização do indígena e a abolição da escravatura no Brasil. Entretanto, ao que se refere à comunidade negra, sabemos que aos negros ex-escravizados, ascendentes e descendentes libertos e vivos restou apenas a pobreza, a fome, as ruas e o desemprego, dando, assim, origem ao surgimento desordenado das favelas, como espaço de moradia e de resistências, cujas linguagens estão relacionadas tanto às memórias das práticas culturais da ancestralidade quanto à apropriação e reconstrução da língua do opressor, este agora consolidado pelo projeto em curso da colonialidade do poder.

Para tanto, é preciso que a escola considere e valorize práticas de linguagens, como as variantes linguísticas e as práticas de oralidade, não apenas a produção escrita e a leitura de textos atrelados à norma ou variante padrão, uma vez que a formação crítica dos sujeitos perpassa por compreender “a língua como um lugar onde nós fazemos de nós mesmos sujeitos” (HOOKS, 2008, p. 858). Dessa forma, Hooks (2008) nos recorda que os sujeitos escravizados não falavam a língua do colonizador, ao contrário, muitos deles falavam línguas africanas diversas. No entanto, ao aprenderem e criarem uma variante que alterava e recriava os significados da língua do opressor, eles construíram uma contralíngua, ou seja, uma versão da língua de origem ressignificada pelo coletivo oprimido e que se fez/faz presente em manifestações culturais como poemas e letras de música, cujas temáticas centrais são os relatos das formas de opressão da comunidade negra.

Por isso, ignorar variantes ou estabelecer hierarquias entre elas é tentar homogeneizar falas, vozes e, conseqüentemente, realidades sociais em contextos historicamente desiguais, apagando as formas de opressão construídas também pela/na linguagem, ocultando e invisibilizando assim as formas de resistências, igualmente, na linguagem. Do mesmo jeito, quando nos fazem acreditar, pelo processo de ensino, que há hierarquia entre as variantes e línguas, estamos aprendendo a reproduzir opressões pela(s) linguagem e/ou línguas.

Além disso, tais singularidades do letramento de reexistência encontram-se presentes nas “microrresistências cotidianas”, (re)significadas em práticas sociais que vão muito além das práticas de letramento relacionadas à leitura e escrita, estando também presentes nos gestos, nas vestimentas, na religiosidade, no corpo/cabelo e nas mais variadas manifestações artísticas (SOUZA, 2011) e modos de ser e estar no mundo. Dessa forma, compreendemos que as práticas de resistência precisam ser inseridas no ensino formal de línguas, devendo estar aliadas às ideias de lutas de classe, ou seja, ao letramento crítico, já que este

ênfata a capacidade de avaliar textos com o propósito de compreender as relações entre poder e dominação a eles subjacentes. O indivíduo criticamente letrado, portanto, compreende os implícitos presentes nos textos, sem ignorar ou menosprezar os contextos políticos e econômicos nos quais estão inseridos. Dessa forma, caberia traçar itinerários formativos que possibilitassem e fortalecessem a discussão, a autorreflexão e a indagação a respeito de como são construídos nossos modelos de referências e nossas perspectivas de significado, e, ainda, como comunicamos os sentidos discursivamente (BAPTISTA, 2014, p. 147).

Por outro lado, Hooks (2013) destaca que as palavras são ações. Logo, o exercício de pensar e discutir letramentos relacionados à raça e gênero (SOUZA, 2011) precisa, a nosso ver, incluir discussões de classe para auxiliar na compreensão e ressignificação da realidade situada em um contexto sócio-histórico, que necessita dialogar com outros períodos históricos da mesma sociedade a fim de construir seu próprio modelo para formação dos sujeitos com base nas lutas sociais travadas naquela sociedade e de modo a considerar as linguagens como o palco onde se dão as relações de poder e as formas de resistências. No entanto, no ensino formal,

os alunos são frequentemente silenciados por meio [da] aceitação de valores de classes que os ensinam a manter a ordem a todo custo. Quando a obsessão pela preservação da ordem é associada ao medo de “passar vergonha”, de não ser bem-visto pelo professor e pelos colegas, é minada toda possibilidade de diálogo construtivo. Embora os alunos entrem na sala de aula “democrática” acreditando que têm direito à “livre expressão”, a maioria deles não se sente à vontade para exercer esse direito. A maioria deles não se sente à vontade para exercer o direito à livre expressão – especialmente se ela significa que eles deem voz a pensamentos, ideias e sentimentos que vão contra a corrente, que não são populares. Esse processo de censura é apenas uma das maneiras pelas quais os valores burgueses superdeterminam o comportamento social na sala de aula e minam o intercâmbio democrático de ideias (HOOKS, 2013, p. 237).

Todavia, os movimentos sociais com a finalidade de discutir e garantir espaços das práticas político-culturais da comunidade negra brasileira resistem há anos no Brasil reivindicando direitos historicamente negados. Tais clamores e denúncias ainda permanecem muitas vezes isolados, não por falta de discussão e articulação da comunidade negra (ao contrário, provavelmente o movimento venha resistindo ao longo desses anos exatamente pela articulação do grupo), mas porque o processo de silenciamento das necessidades e realidades do negro no Brasil se construiu (e ainda se constrói) e se confunde com a própria história de nação, não justificando tal prática, mas explicando o quanto a problemática está arraigada na realidade brasileira, ainda orientada pela falta de criticidade dos sujeitos que a compõem.

Lankshear e Knobel (1998) também apresentam uma definição de letramento crítico que consideramos importante para repensarmos as práticas do letramento escolar

O letramento crítico é um comprometimento discursivo, uma forma de vida, um modo de estar no mundo. Assim, as práticas de letramento crítico são um apelo para teorizar o mundo e a linguagem/textos/inscrição/letramento em relação ao mundo: deve-se desenvolver um entendimento do mundo social como “um campo irregular” e tornar-se consciente de como a linguagem e os usuários da linguagem estão comprometidos em criar, manter ou desafiar esse campo e as representações que o sustentam. O campo, evidentemente, não é estático, mas

está sempre em processo de construção e reconstrução (LANKSHEAR; KNOBEL, 1998, p. 08).

Corroborando essa visão de letramento e sua relação com a leitura, Luke (2004) assevera também que a prática envolve

mais que uma simples ação cognitiva de um texto, é avançar no texto apesar das dificuldades com as quais o leitor se depara, é fazer perguntas complexas sobre o que está lendo, é ler o texto em todas as suas dimensões – nas entrelinhas, no que está por detrás do texto e no que está além dele, buscando entender como o texto estabelece o poder e como utiliza o poder sobre nós, sobre os outros, em nome de quem e em nome de quais interesses. (p. 01).

Nessa perspectiva, o leitor crítico deve compreender que os textos/enunciados e os discursos não são neutros, já que transmitem valores e ideologias. Por isso, a escola precisa ampliar as práticas de trabalho com o letramento crítico (ROJO, 2009) e conjugar outras linguagens, possibilitando também um trabalho com o qual os alunos possam reconhecer aspectos ideológicos e socio-culturais envolvidos no ato de ler. Além da perspectiva da teoria do letramento crítico, há autores que propõem um projeto educacional de letramento, tal como se pode depreender de Luke e Dooley (2011, p. 9).

Para esses autores,

um projeto educacional do Letramento Crítico é focado no objetivo da justiça social para comunidades marginalizadas e desprivilegiadas, emergentes, pós-colonizadas e pós-modernizadas, sociedades urbanizadas. Isso envolve o duplo objetivo social redistributivo e recognitivo (FRASER, 1998): que é, focado na (1) realização mais equitativa da linguagem convencional definida a aquisição do letramento e no uso e nas mudanças (2) dos conteúdos ideologicamente dominantes no campo socioeconômico e no uso do letramento em estudo [...] textos e discursos trabalham com o projeto de desempacotamento crítico e transformando as condições materiais e as relações sociais da política econômica, institucional e do dia a dia das relações sociais (LUKE; DOOLEY, 2011, p. 9).

Nesse sentido, os estudos de letramentos críticos têm exigido do letramento escolar a reconfiguração do que Monte Mór (2012) tem denominado de

“epistemologia convencional” do trabalho com as práticas de ensino centradas ainda apenas em aspecto de decodificação. Assim, para que o aluno consiga desenvolver uma prática ativo-responsiva de leitura de maneira crítica, objetivando desvelar as finalidades, intenções, ideologias presentes nos textos, bem como desneutralizar os discursos e significações neles presentes, é urgente que a escola favoreça a esse aluno a compreensão de que o texto deve também ser visto/trabalhado e em relação a outros discursos.

Por isso, é nesse movimento que reforçamos a necessidade dessas discussões estarem presentes na formação inicial de professores de línguas, rompendo com os silenciamentos também provocados pela ausência de tais problematizações, uma vez que os professores em formação advêm de realidades de formações anteriores marcadas pela herança de uma sociedade patriarcal capitalista de supremacia branca, ainda presente na sociedade brasileira. Não obstante, pensar em uma pedagogia crítica precisa implicar pensar o processo de ensino como prática de liberdade (HOOKS, 2013), o que não pode excluir, a nosso ver, a formação de professores.

Os letramentos crítico e de reexistência na formação de professores

Becker (2014) destaca que vivemos a falsa ideia de estarmos numa sociedade que permite liberdade de expressão, conhecimento e opiniões. Assim, o que de fato ocorre são formas de controle social, fruto da relação de poder de indivíduos ou grupos sócio, político e economicamente privilegiados sobre grupos minorizados. Desse modo, a resistência está no (re)conhecimento de diversas estratégias discursivas e de linguagens, uma vez que a principal forma de controle é o pensamento. Por outro lado, vale lembrar que são instituições, como a escola, as responsáveis pela manutenção ou ruptura das formas de controle, já que “à escola compete um trabalho essencial: trabalhar a dimensão pública e reflexiva da palavra e contribuir para a formação de um leitor reflexivo” (BECKER, 2014, p. 159).

Entretanto, o que se observa são as escolas priorizarem práticas de letramento funcional⁴ (BECKER, 2014), geralmente relacionadas ao mundo do tra-

⁴ Compreendemos a perspectiva de letramento funcional de Becker (2014) a partir da classificação de proposta por Street (2014) de letramento autônomo (o qual se refere aos aspectos técnicos da língua como a funcionalidade desta, sobretudo, em contextos formais de uso e

balho, e limitar (ou não trabalhar) as práticas de letramento para a ação cidadã crítica e reflexiva, o que nos leva a questionar se tal realidade de formação já não se dá desde o processo de formação inicial de professores de línguas, uma vez que

é extremamente importante possibilitar que os professores tenham acesso às pesquisas e aos estudos sobre as relações entre discurso, poder e ideologia em seus processos de formação inicial e continuada. Tais estudos podem fornecer aos professores outras formas de interpretação do mundo, dos textos, dos pontos de vista, dos consensos, dos discursos, dos valores hegemônicos em nossa sociedade, geralmente aceitos como verdades absolutas. Enfim, potencializar o professor-leitor para que ele possa empreender, junto com seus alunos, processos de desnaturalização de significados e desmistificação de sentidos presentes nos textos. (BECKER, 2014, p. 159)

Dessa forma, possibilitar outras leituras e olhares está atrelado à ideia de que os modelos de formação que ainda vivenciamos foram constituídos de ideias neocolonialistas, que podem ser observadas desde a relação de poder estabelecida do professor para o aluno, comumente marcadas por práticas de silenciamento, até os modelos avaliativos. É nessa perspectiva que Pereira (2017) destaca ser possível observar que há muitos professores em formação apresentando ideais de futuras práticas docentes atreladas à famosa “educação bancária” discutida por Freire, estando, assim, “dispostos a reproduzir tal sistema de ensino, sem perceber outras possibilidades para uma prática docente mais significativa” (PEREIRA, 2017, p. 6).

Assim sendo, compreendemos que as pedagogias críticas – a partir dos novos estudos de letramentos, como o letramento literário, crítico, de reexistência e digital – estarão presentes nas práticas dos futuros professores, se eles, durante o processo de formação, vivenciarem tais práticas de letramento, uma vez que muitos professores em formação não se mostram dispostos a desenvolver, conscientemente, práticas anticoloniais de resistências ou por não

desconsiderando elementos sociais). Por outro lado, o mesmo autor assinala o letramento ideológico (a partir do qual se compreende como os sujeitos interagem nos contextos sócio e historicamente situados, mobilizando práticas de linguagem relacionadas a fatores culturais). Assim sendo, a discussão proposta neste texto vai além do letramento autônomo, propomos uma perspectiva de letramento ideológico.

acreditarem ser possível tal trabalho, ao contrário, a reprodução das práticas de como aprenderam se dá, pois eles desconhecem e, conseqüentemente, não vivenciaram, ao longo de suas experiências de ensino-aprendizagem, pedagogias que oportunizem refletir sobre língua, discurso e poder.

Sobre isso, Baptista (2014, p. 145-146) comenta que

o letramento crítico, por se constituir de uma série de princípios educacionais que permitem que os sujeitos reflitam sobre como se dá a construção de sentidos no seio das práticas sociais, pode promover deslocamentos na forma como assimilamos esses modelos de referência e, por conseguinte, como promovemos a autorreflexão. [...] Portanto, julgo necessária uma ação pedagógica que leve, no que tange à formação de professores, à avaliação dos discursos produzidos, à contextualização dos sentidos e à participação ativa dos sujeitos na construção de seus conhecimentos. Consoante a essa proposição, destaco dois aspectos fundamentais para a (trans)formação docente – exercício da crítica na e para a formação de professores e a construção de processos de comunicação.

Por conseguinte, o projeto de formação que compreenda o letramento crítico precisa mobilizar, por meio de ações (organizadas, sequenciais e contínuas), o exercício de práticas de leituras (para além da decodificação e memorização de teorias) de textos que circulam na sociedade visando compreender criticamente os discursos, as relações de poder e as ideologias presentes nesses textos e que fazem referência aos contextos sociais, bem como é importante que os próprios professores em formação reflitam sobre como se veem (e, conseqüentemente, estão) inseridos nesses contextos, enquanto sujeitos historicamente situados. Do mesmo modo, é importante oportunizar que esses professores em formação pensem em como poderiam abordar e problematizar tais discussões nas aulas de línguas. Assim, vale ressaltar que tais práticas precisam ser um exercício nas diversas disciplinas que compõem a formação de professores.

Além do mais, compreendemos que

Quando a educação é a prática de liberdade, os alunos não são os únicos chamados a partilhar, a confessar. A pedagogia engajada não busca simplesmente fortalecer e capacitar os alunos. Toda sala de aula que for aplicado o modelo holístico de aprendizado será também um local de crescimento para o professor, que será fortalecido

e capacitado por esse processo. Esse fortalecimento não ocorrerá se nos recusarmos a nos abrir ao mesmo tempo em que encorajamos os alunos a correr riscos. Os professores que esperam que os alunos partilhem narrativas confessionais mas não estão eles mesmos dispostos a partilharem as suas exercem o poder de maneira potencialmente coercitiva. [...] Quando os professores levam narrativas de sua própria experiência para a discussão em sala de aula, elimina-se a possibilidade de atuarem como inquisidores oniscientes e silenciosos. (HOOKS, 2013, p. 35)

Desse modo, precisamos, enquanto professores formadores, estarmos dispostos a compartilhar nossas experiências de aprendizagem e a negociar o processo de aprendizagem dos alunos, estando, assim, disponíveis para ouvi-los. Concordando com Hooks (2013), acreditamos ser preciso rejuvenescer as práticas de ensino “para além das fronteiras do aceitável” (HOOKS, 2013, p. 24) e isso implica reconhecer que não somos os únicos detentores do conhecimento, cabendo aos alunos apenas recebê-los docilmente (PEREIRA, 2017), mas que o conhecimento é um processo de construção e não de hierarquização do saber. Sendo assim, torna-se

imprescindível, nas salas de aula das universidades, [especificamente] nos cursos de licenciatura, discutir, refletir e apresentar ações pedagógicas que desvelem processos neocolonizadores educacionais, [bem como] pensar novas práticas que contribuam para um movimento de resistência e rupturas a favor da decolonização da escolarização, buscando oferecer uma educação emancipatória dos sujeitos. (PEREIRA, 2017, p. 7)

Diante do exposto, nos deparamos com autores que também são professores formadores preocupados tanto com o processo de ensino-aprendizagem de línguas quanto com o processo de formação de professores, seja discutindo elementos que a formação de professores precisa (re)articular num projeto de formação crítica ou com experiências de resistências pessoais e de grupos sociais, bem como através de ações que oportunizem aos professores em formação experienciarem a elaboração e o desenvolvimento de práticas didáticas que vão de encontro aos modelos de ensino-aprendizagem neocoloniais. Por essa razão, na seção seguinte propomos caminhos para se pensar a decolonialidade na formação inicial de professores de línguas.

Delimitações didáticas para a formação de professores de línguas em uma perspectiva crítica

Conforme mencionado, na parte introdutória deste artigo, nosso foco volta-se para a necessidade da formação de professores de línguas (materna e estrangeiras) oportunizar (ao logo do processo de formação) reflexões a respeito de temas relacionados a questões étnico-raciais, gênero e identidade de gênero, sexualidade e representações sociais e culturais, bem como possibilitar aos professores em formação pensarem e elaborarem, posteriormente ou concomitantemente, ações didáticas para o ensino de línguas envolvendo práticas de letramentos crítico e de reexistência. Para isso, neste momento propomos alguns delimitações didáticas, organizados a partir de eixos, que podem auxiliar o trabalho com práticas de ensino-aprendizagem de línguas numa perspectiva crítica, possibilitando, assim, diferentes formas de se desenvolver alguns temas relacionados à questão de letramento crítico e de reexistência nos cursos de formação de professores.

Cabe destacar que não intentamos oferecer receitas ou parâmetros gerais para práticas pedagógicas do ensino de línguas, mas discutir reflexões necessárias à formação de professores como sujeitos críticos e sensíveis aos contextos e aos dramas existentes na sociedade em que eles encontram-se inseridos, favorecendo que em suas futuras práticas o ensino de línguas seja compreendido como um espaço de discussões e reflexões, tendo a leitura e produção de textos multimodais como práticas de criticidade e resistência. Além disso, as atividades advindas de nossas apropriações teóricas corroboram, dessa forma, com um fazer pedagógico no ensino de línguas de forma mais emancipatória, transformadora e questionadora.

Dessa maneira, a proposta que segue poderá fomentar, no contexto de práticas de formação inicial de professores, a possibilidade de que temas, ainda invisibilizados, possam ter espaço para discussões no tocante a formação social e ao ensino de línguas. Pautando-nos, portanto, em perspectivas críticas de língua(gem) sob a ótica do letramento crítico, da educação intercultural de ensino de línguas e de uma pedagogia decolonial, os eixos foram pensados em três direcionamentos que se interseccionam: a) *Representações de identidades sociais e culturais*; b) *Raça e formas de manifestações do racismo nos discursos*;

c) *Gênero, sexualidade e identidades em trânsito*. Como esses eixos abrem espaço para outros temas, sugerimos que haja desdobramentos para outros, aos quais podem ser acrescentados outros novos temas apresentados pelos alunos, a partir da discussão feita em sala de aula. O quadro 1 descreve a distribuição dos eixos e os possíveis temas que podem ser abordados.

Quadro 1 – Eixos temáticos de formação

EIXOS	TEMAS CENTRAIS	DESDOBRAMENTOS TEMÁTICOS
EIXO 1	Representações sociais e econômicas	<ul style="list-style-type: none"> • Discussão e desmistificação de estereótipos relacionados às representações sociais e culturais de grupos minorizados; • Ideia de valores, crenças e comportamentos modificados e ressignificados em processos históricos e socioculturais diversos; • Luta de classes; • Diálogo entre culturas.
EIXO 2	Formas de manifestações do racismo e de preconceitos nos discursos	<ul style="list-style-type: none"> • Compreensão do preconceito e da discriminação nas dimensões de classe (pessoas pobres, relações de trabalho), étnico-racial (pessoas negras e indígenas), sexualidade (LGBTQ+fobia), gênero (mulheres), identidade de gênero (mulheres e homens transexuais), social (ciganos, ribeirinhos e outros).
EIXO 3	Gênero, sexualidade e identidades em trânsito	<ul style="list-style-type: none"> • Reflexão das relações de poder e possibilidade de transgressão de “modelos” impostos e estabelecidos em metanarrativas que não respondem mais às diversas identidades e sexualidades existentes.

Fonte: produzido pelos autores.

Os temas e subtemas (desdobramentos) podem ser trabalhados pelo professor formador a partir de um conjunto de variados textos de gêneros discursivos multimodais ou não, como *remix*, *documentários*, *video-minuto* ou *video-poema*, *fanzine*, *reportagens*, *fotolegendas*, *fotodenúncia*, *artigos*, *notícias*, *entre outros*, pois na perspectiva do letramento crítico o sujeito leitor/dialógico/social deve usar os textos/enunciados para analisar, questionar e transformar as relações culturais, sociais, políticas e de poder em que se encontra inserido, ou seja, na esteira do letramento crítico “a língua é discurso, espaço de construção de sentidos e representação de sujeitos e do mundo” (JORDÃO, 2013, p. 73).

Dessa maneira, tanto alunos quanto professores devem ser vistos como protagonistas no desenvolvimento de processos de construção de sentidos, tornando-se capazes de “ler, se lendo”, de observar-se enquanto construtores e atribuidores de sentidos às coisas (MENEZES DE SOUZA, 2011, p. 296). Ainda conforme Menezes de Souza (2011), o letramento crítico objetiva atentar para a relação social entre texto e leitor, pois tanto o autor quanto o leitor são produtores de textos e construtores de significação através de linguagens, ler a partir da perspectiva do letramento crítico implica, portanto,

desempenhar pelo menos dois atos simultâneos e inseparáveis: (1) perceber não apenas como o autor produziu determinados significados que tem origem em seu contexto e seu pertencimento sócio-histórico, mas *ao mesmo tempo*, (2) perceber como, enquanto leitores, a *nossa percepção* desses significados e de seu contexto sócio-histórico está *inseparável* de nosso próprio contexto sócio-histórico e os significados que dele adquirimos (p.132).

Nesses termos, “a crítica desejada não se encontra pronta no material didático, no[a] professor[a], nos[as] alunos[a] ou na instituição, mas, sim, na relação que emerge entre todas essas instâncias” (DUBOC, 2012, p. 96), cabendo ao[à] professor[a] praticar uma atitude/postura problematizadora nas brechas de sua prática docente, sempre que as encontrar e julgar relevante. Reconhecemos também que os eixos apresentados não esgotam outras possibilidades que o professor possa mobilizar para trabalhar com os temas. Assim, a discussão não deve ser esgotada apenas em temas apresentados pelo professor, mas consideras as vozes e visões dos alunos, sujeitos participantes ativos dos processos de ensino e aprendizagem.

Considerações finais

Ao longo da discussão proposta no presente artigo, buscamos, a partir dos estudos de letramento, situar a linguagem como prática social, refletindo sobre como inserir práticas de letramento crítico e de reexistência num projeto de formação de professores de línguas. Para tanto, contextualizamos como tais letramentos se opõem ao modelo de pensamento e comportamento socioeco-

nômico de colonialidade do poder e do saber, sendo estes modelos herança de um passado da colonialidade/modernidade.

Dessa forma, após as discussões propostas, compreendemos que para se construir uma proposta de formação de professores para a criticidade, que tende a (trans)formar a maneira como as linguagens são compreendidas e, conseqüentemente, significadas na sociedade, principalmente a partir da escola, é preciso partir de uma perspectiva decolonial para o ensino de línguas, que vise “despraticar as normas” linguísticas e educacionais da modernidade/colonialidade (FABRÍCIO, 2017), como já fora dito, e que precisam estar presentes já no processo de formação de professores de línguas.

Dito isso, apresentamos eixos com temas transversais que, se articulados ao longo da formação de professores e nas diversas disciplinas presentes no curso de Letras, trabalhará as complexidades das representações e relações sociais e econômicas que influenciam e constroem o imaginário linguístico dos sujeitos, incluindo os professores de línguas. Assim, a inserção desses temas na dimensão da formação dos professores implica compreender a necessidade desta formação construir-se para além de uma perspectiva técnico-profissional e entender a formação como espaço de (re)construção do pensamento social contemporâneo.

Assim, o presente trabalho abre possibilidade para outros estudos, tanto atrelado às resistências pela/na linguagem de outros grupos minorizados e marginalizados (como mulheres, LGBTQ+, indígenas e outros) quanto à análise dos discursos presentes nas linguagens de resistência desses mesmos grupos. Por essa razão, argumentamos a necessidade da ampliação do conceito de letramento de reexistência a fim de todas as práticas de resistências dos diversos grupos subalternizados sejam, assim, compreendidas como práticas desse mesmo letramento.

Por isso, nos autorizamos a propor que outras problematizações futuras, oriundas de outros espaços e realidade de outros grupos de resistências (envolvendo negros, mulheres, indígenas, LGBTQ+ e outros), possam ser pensadas como práticas de letramentos de reexistência, uma vez que as desigualdades sociais não podem ser compreendidas por uma perspectiva ou serem discutidas de forma isolada. É preciso considerar intersecções entre as práticas de letramentos de reexistências nas diversas resistências de grupos minorizados.

Referências

- BAPTISTA, L. M. T. R. Letramento Crítico: contribuições para a (trans)formação de professores de espanhol. In.: LIMA, L. M. *A (in)visibilidade da América Latina na formação do professor de espanhol*. v. 34. São Paulo: Pontes, 2014.
- BARTON, D. *Literacy: an introduction to the ecology of written language*. Cambridge/USA: Blackwell, 1994.
- BECKER, R. Práticas escolares de leitura reflexiva como instrumento de resistência ao controle e manipulação social. *Revista Claraboia*. Jacarezinho, n. 1/2, p. 157-165, jun/dez, 2014. Disponível em: <http://seer.uenp.edu.br/index.php/claraboia/article/viewFile/459/pdf_14>. Acesso em: 31 out. 2018.
- DUBOC, A. P. M. *Atitude Curricular: Letramentos críticos nas brechas da formação de professores de inglês*. Tese (Doutorado em Estudos Linguísticos e Literários em Inglês) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.
- FABRÍCIO, B. F. Processos de ensino-aprendizagem, educação linguística e descolonialidade. In. ZOLIN-VESZ, F. *Linguagens e descolonialidades: práticas linguageiras e produção de (des) colonialidades no mundo contemporâneo*. v. 2. São Paulo: Pontes, 2017.
- GEE, P. *Social linguistics and literacies: ideology in discourses*. London: Falmer, 1996.
- HEATH, S. B. *Ways with words: Language, life, and work in communities and classrooms*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- JORDÃO, C. M. Abordagem comunicativa, pedagogia crítica e letramento crítico – farinhas do mesmo saco? In: ROCHA, Cláudia Hilsdorf; MACIEL, Ruberval Franco. (Org.). *Língua estrangeira e formação cidadã: por entre discursos e práticas*. Campinas: Pontes, 2013.
- HOOKS, B. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- _____. Linguagem: ensinar novas paisagens/novas linguagens. *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis, n. 16, v. 3, p. 857-864, set/dez, 2008. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ref/v16n3/07.pdf>>. Acesso em: 22 jan 2019.
- KLEIMAN, A. Modelos de letramento e as práticas de alfabetização na escola. In: _____. (Org.). *Os significados do letramento: uma nova perspectiva sobre a prática social da escrita*. Campinas: Mercado de Letras, 1995.
- LANKSHEAR, C.; KNOBEL, M. Critical Literacy and New Technologies. Symposium paper, *American Educational Research Association Annual Conference*, 13-17 April, 1998, San Diego. Disponível em: <<http://everydayliteracies.net/files/critlitnewtechs.html>>. Acesso: 16 jan. 2018.
- LUKE, A. Two takes on the critical. In: NORTON, B.; TOOHEY, K. (Eds.). *Critical pedagogies and language learning*. New York: Cambridge University Press, 2004. p. 21-29.
- MIGNOLO, W. D.; GÓMEZ, P. P. *Trayectorias de re-existencia: ensayos en torno a la colonialidad/decolonialidad del saber, el sentir y el creer*. Colección Doctoral. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas, 2015.
- MENEZES DE SOUZA, L. M. T. O Professor de Inglês e os Letramentos no século XXI: métodos ou ética? In: JORDÃO, C.M.; MARTINEZ, J.Z; HALU, R.C. (Orgs.). *Formação (Des) formatada: práticas com professores de língua inglesa*. São Paulo: Pontes, 2011.

- MOITA LOPES, Luiz Paulo da. (Org.) Discursos de identidades: discurso como espaço de construção de gênero, sexualidade, raça, idade e profissão na escola e na família. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2003.
- PENNYCOOK, A. Uma linguística aplicada transgressiva. In: MOITA LOPES, L. P. (org.). *Por uma linguística aplicada indisciplinar*, 2006. São Paulo: Parábola, p. 67-84.
- PEREIRA, A. F. C. R. K. Processos e práticas decoloniais na formação de professores. *Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura e Sociedade*. v. 3, edição especial, p. 1-19, dez, 2017. Disponível em: <<http://periodicos.clac.org/index.php/relacult/article/view/473/244>>. Acesso em: 22 jan. 2019.
- QUIJANO, A. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, B. S; MENEZES, M. P. (Org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009.
- ROJO, H. R. *Letramentos múltiplos, escola e inclusão social*. São Paulo: Parábola, 2009.
- SOUZA, A. L. S. *Letramentos de reexistência: poesia, grafite, música, dança – hip-hop*. São Paulo: Parábola, 2011.
- STREET, B. *Letramentos Sociais: Abordagens críticas do letramento no desenvolvimento, na etnografia e na educação*. São Paulo: Parábola, 2014.
- _____. Abordagens alternativas ao letramento e desenvolvimento. In: TELECONFERÊNCIA UNESCO BRASIL SOBRE LETRAMENTO E DIVERSIDADE, out. 2003a. Comunicação oral.
- _____. *Literacy in theory and practice*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1984.
- STREET, B. V.; LEFSTEIN, A. Literacy as social practice. In: _____. *Literacy: an advanced resource book*. Oxon/New York: Routledge, 2007.

Criação e transcrição poética como forma de resistência do negro-surdo brasileiro

Diléia Aparecida Martins

Edvaldo Carmo dos Santos

Joyce Cristina Souza

Wesley Nascimento Santos

Introdução

As estratégias de reexistência têm se constituído uma alternativa cultural e política nas periferias dos grandes centros urbanos, tais como São Paulo, Capital. Com vista a propor um diálogo sobre as identidades singulares que se destacam nesse cenário é que surge esse texto tecido pelos olhares e posições discursivas de seus autores, a partir da *escrevivência* de mulheres afro-brasileiras, ouvintes e proficientes em Língua Brasileira de Sinais (Libras) e de dois homens afro-brasileiros, surdos sinalizantes, isto é, que se comunicam pela Libras, constituindo assim a dupla identidade negro-surdo.

A resistência nos é genuína, artefato necessário para sobrevivência na sociedade brasileira cuja herança colonialista nos expõem ao risco eminente de apagamento identitário e linguístico. Como uma forma coletiva de enfrentamento da opressão cultural e linguística, o movimento surdo tem exigido da esfera estatal a criação e aplicação das leis. O reconhecimento dos direitos linguísticos, individuais e coletivos é imprescindível para o desenvolvimento da língua (UNESCO, 1996).

Nesse cenário se situa a Libras e com a ascensão de seu status como forma de comunicação e expressão das comunidades surdas (BRASIL, 2005), novos modos de manifestação artística se tornaram representativas dos marcadores

culturais e identitários. Em movimento de enfrentamento da imposição de padrões que situavam os falantes das línguas sinalizadas a margem da sociedade é que o *slam*¹ se consagrou enquanto performance poética, tornando possível a realização do trabalho aqui proposto.

A análise da criação e transcrição poética, tema em destaque nesse artigo, se dará mediante discussões que interseccionam os estudos da tradução e interpretação dessa língua, a criação artística e a transcrição. A produção artística por si só propicia a valorização do corpo e dos gestos, mas quando o foco é a arte sinalizada, esses aspectos se destacam por se somarem aos parâmetros linguísticos das línguas de sinais. Assim, a expressão corporal é vista em dose dupla, pela expressão artística e pela interação linguística.

O poema Atlântica se tornou conhecido entre os falantes da Libras pelo concurso denominado “SLAM-SP 2017” uma batalha estadual de poesias. A dupla de autor e transcriador do poema em Libras conquistou com essa atuação a posição de terceiro lugar na disputa que ocorreu no SESC 24 de maio, em São Paulo (SP).

Na última década, um número cada vez maior de surdos tem participado de batalhas de poesias. A relevância desse estudo está na necessidade de reconhecer as minúcias das manifestações culturais envolvendo línguas de modalidade visual-gestual e oral-auditiva.

Como corrobora Gomes (2012), os sujeitos antes invisibilizados se apresentam com seus conhecimentos, corporeidade, valores e assim por diante. Por vezes, tais narrativas tomam a forma poética permitindo a exposição da subjetividade negra e dos traços de sua ancestralidade.

Considerando o campo da tradução, refletir sobre como traduzir uma informação cuja mudança em sua estrutura pode acarretar uma perda em sua essência implica deslocar algumas concepções pré-existentes deste campo do saber. Ao tratar de uma informação de natureza estética, a tradução, entendida em sua acepção tradicional, é impossível.

¹ *Slam* é uma palavra da língua inglesa e quer dizer na sua literalidade “batida”. No Brasil, o *slam* se concretizou como um grito e atitude de reexistência por meio de competições de poesia, e representa um grande movimento social, poético, artístico e cultural. Em uma batalha de *slam*, poetas apresentam suas composições à plateia e jurados. No final, são avaliados e premiados.

Aportes teóricos

Diante disso, Segundo Gessner (2016, p 149),

Faz-se necessária, portanto, outra concepção de tradução – a *transcrição*. Neste contexto, por meio da *transcrição*, propõe-se recriar na língua de chegada, se não os efeitos iguais, ao menos efeitos similares ou análogos aos que se encontram na língua de partida.

A *transcrição*, além de exercer a sua função crítica, é também criativa. Seu principal objetivo é a recriação do texto original na língua de chegada, isto é, explorar os recursos inerentes da língua de partida e reproduzi-los na língua de chegada. Vale ressaltar inicialmente que o termo “transcrição” não se trata de um conceito. O termo, cunhado por Campos (2004) designa um *processo* de tradução, que se caracteriza por ser criativo. Logo, se trata mais de uma prática do que de uma teoria, e por não ter uma delimitação conceitual pré-estabelecida, facilmente servindo-se aos mais diferentes propósitos.

Por conseguinte, trabalhar na perspectiva da transcrição requer outro modo de interpretação, em que a instância semântica é relegada a uma importância menor ou nem mesmo é considerada: o conteúdo é ou se constitui na própria forma, sendo que a “interpretação” passa a ser uma interpretação de formas (GESSNER, 2016, p. 149).

Neste sentido, devidamente alicerçados nos pressupostos de Campos (2004) sobre o conceito de transcrição, temos como objetivo apresentar tal fenômeno na prática, a partir da obra “Atlântica” de James Bantu. O autor é cantor e poeta e estabeleceu seus laços familiares em Diadema (SP). O pai, militar nascido na Guiana, imigrou para o Brasil onde conheceu sua mãe que é paulistana, neta de italianos. A música foi uma herança paterna, já a poesia nasceu da experiência com a autoria e com a escrita, carrega a ancestralidade Bantu (Africana).

A transcrição de “Atlântica” foi proposta por Edinho Santos, pedagogo, arte educador e poeta, cujas produções artísticas vislumbram os estereótipos atribuídos ao homem negro e à interpretação equivocada da surdez.

Entre suas obras autorais está “Mudinho” que expressa o modo como as pessoas ao seu redor o viam desde a infância, passando pela adolescência, fase

adulta e a suposta velhice. Seria ele sempre o dito “mudinho”. Edinho cresceu no distrito da Cidade Ademar, que se situa na periferia da zona sul de São Paulo. Na adolescência conviveu com a abordagem da polícia, os induzindo a conhecerem os sinais para se comunicar. Cedo aprendeu que a surdez não seria uma barreira para o racismo que assola os negros de todo o país, nas atividades do cotidiano criou um estilo artístico singular e por isso suas obras são quase autobiográficas.

O poema

O corpus de análise é o poema Atlântica, escrito por James Bantu e a transcrição para Libras proposta pelo negro-surdo Edinho Santos, ambos brasileiros e negros. O texto, na íntegra, será apresentado a seguir:

Atlântica

Líquida a típica romântica atlântica derretida
Sólida cosmopolita aquática semântica contraída
Yabasse a cólica católica resista busque as ervas tome um chá

Liquefez e pressentia que ia evaporar
Liquefez e pressentia que ia evaporar

Herdeira da sangoma na esteira sente o chão
Oráculo visiona do conga traz legião
Ciata é semente que correte nunca quis
Só fez libertar mente embaixadora imperatriz

Liquefez e pressentia que ia evaporar
Liquefez e pressentia que ia evaporar

Pra que ser tão sólida pra que ser tão solidão
Um ventre uma escolha uma vida começa uma nação
Lembra a vó mais antiga ela sentia a emoção
Antes da serra e dá barriga já tinha feito um coração

Liquefez e pressentia que ia evaporar
Liquefez e pressentia que ia evaporar

Atlântica é o feminino de Atlântico, relativo ao oceano Atlântico ou aos estados por ele banhados (FERREIRA, 2004). Entre as interpretações suscitadas pelo contato semiótico com o signo “Mar” ou “Oceano Atlântico” está a sensação de fluidez ao vermos a água em estado líquido transcriada em Libras.

A sequência de imagens apresentada a seguir alude tanto ao título do poema “Atlântica” e às possíveis conexões desencadeadas pelo significado dessa palavra quanto ao estado líquido em destaque no parágrafo anterior, estado este, visivelmente presente na transcrição do poema em Libras, em face da modalidade visual-gestual incorporada aos aspectos do signo linguístico. Um aspecto interessante é que ao transcriar o texto para a língua de sinais, o autor surdo opta por fazer uso não do sinal lexicalizado e dicionarizado “água”, o qual também é atribuído o significado de “líquido”, mas sim de estratégias visuais, externalizando então o conceito, ora, da fluidez da água.

Figura 1: Sinalização do termo “liquidez”



Fonte: Imagens retiradas do vídeo disponível em: <<https://vimeo.com/242499863>>. Acesso em: 25 out. 2020.

O contato com fotos, vídeos e recursos visuais é contemplado pela abordagem da multimodalidade (LEEUWEN; JEWITT, 2001) por serem esses meios

de acionar gatilhos mentais, lembranças, experiências de língua associadas à memória visual. Recursos multimodais são empregados para o registro das línguas de sinais, por sua natureza imagética. E, no que concerne aos significados atribuídos aos tipos de informação visual, os suportes para registro, tais como vídeo são necessários para a exposição da produção artística.

Nesse contexto, a imagética é parte do discurso verbal intencionalmente produzido pelo autor, cuja referência está nos léxicos “Atlântica”, “Liquefez” e “Evaporar” referência feita por ele ao estado da água. O verbo liquefazer tem por definição; fazer com que (algo) passe de uma estado (sólido ou gasoso) para outro (líquido); fundir-se (FERREIRA, 2004). Logo, o termo – liquefez – traz essa noção semântica de derretimento e essa informação aparece diretamente no texto escrito.

A fluidez de um líquido, de algo derretido é necessária para a resistência aos estereótipos e padrões poéticos já instituídos pela branquitude. Tais estratégias emergem das periferias, dos sujeitos e de suas produções linguísticas apesar do histórico de negação da existência da visão de mundo pela ótica africana.

Em interlocução com os estudos sociológicos retomaremos textos de Du Bois no que concerne ao movimento da diáspora negra, cujo autor ajudou a moldar no início do século XX. Um elemento presente nas obras de Du Bois (1999) é o “ziguezaguar” provocado pelo deslocamento do navio negreiro na rota do atlântico reproduzido incontáveis vezes durante o tráfico de escravos.

Hall (2003) indica que a identidade dos sujeitos da diáspora se constituía frente ao ambiente externo um novo território geográfico e ao que subjetivamente acompanhou cada africano em sua individualidade. Para efeito da análise aqui proposta, atribuímos a esse conceito o termo utilizado pelo autor do poema “evaporar”, convocando uma nova forma imagética construída em língua de sinais ilustrada a seguir.

Há na diáspora africana aspectos que se relacionam ao emprego dos termos “liquidez” e “evaporar” como um modo de ser/estar do negro diante do enfrentamento da solidão, do deslocamento geográfico ou da separação das pessoas com quem constituiu um sólido vínculo afetivo. Desse modo, aspectos da vida já solidificados desintegraram-se, tornando-se partículas liquefeitas. Além disso, a presença do corpo negro representava uma forma de existência que

Figura 2: Sinalização da primeira estrofe do poema em Libras



Fonte: Imagens retiradas do vídeo disponível em: <<https://vimeo.com/242499863>>.
Acesso em: 25 out. 2020.

contrapunha o padrão étnico branco, uma presença quase que imperceptível como é a água em estado gasoso.

Outro elemento identificado no poema é a religiosidade e a importância desta para aliviar o desconforto e dores geradas tanto pelos castigos físicos quanto pela opressão cultural. A religiosidade é abundantemente identificada na história da população afro-brasileira em locais reconhecidos como centros de acolhimento dos negros que fugiam de seus ditos “senhores”.

Ainda hoje é possível observar que os rituais do candomblé e da umbanda envolvendo ervas e chás estabelecem uma relação com a cura física e espiritual tendo como fundamento valores próprios da cultura africana. Esses e outros aspectos relativos à diáspora africana serão abordados nos parágrafos seguintes, discussões sobre a obra “Atlântica” em estreita observação dos traços culturais indicados pelo autor em suas escolhas lexicais.

Liquefez e pressentia que ia evaporar

Liquefez e pressentia que ia evaporar

Líquida a típica romântica atlântica derretida

Sólida cosmopolita aquática semântica contraída

Yabasse a cólica católica resista busque as ervas tome um chá

Nesse trecho, o eu lírico dirige-se ao que pode ser identificado como estado da água, predominantemente líquido e gasoso. Essas condições remetem ao que é fluido ou que não possui uma forma própria. O signo Yabasse representa a figura da mulher responsável pelos alimentos sagrados no candomblé, na umbanda é a guardiã da comida.

Na sociedade Yoruba, Yabasse é a pessoa escolhida por Olodumaré para ter o poder de criar e tudo transformar por ser a “grande mãe” revelando toda a força do ancestral feminino. Nos terreiros, a preservação da saúde está relacionada à comida e à bebida, sendo que os chás feitos com ervas diversas na tradição atualmente são reconhecidos pela Política Nacional de Saúde Integral da População Negra, mas por muito tempo foram desvalorizados pela medicina ocidental.

No texto, transcrito em língua de sinais, nota-se a sensibilidade do autor surdo, que optou por trazer o conceito de Yabasse, explorando os recursos visuais da língua, vindo a contemplar de maneira satisfatória o termo, não apenas por meio de um sinal, conforme é possível observar na figura abaixo.

Figura 3: Sinalização do termo “Yabasse”



Fonte: Imagens retiradas do vídeo disponível em: <<https://vimeo.com/242499863>>. Acesso em: 25 out. 2020.

O catolicismo interferiu ideologicamente para esse apagamento da cultura de cuidados com a saúde da população negra tendo como referência os valores ancestrais. Isso justifica a menção feita pelo autor do poema à essa religião na mesma frase em que aparece a figura da Yabasse, aludindo assim a necessidade de cura da cólica (dor) causada pela opressão religiosa.

*Herdeira da sangoma na esteira sente o chão
Oráculo visiona do conga traz legião
Ciata é semente que correte nunca quis
Só fez libertar mente embaixadora imperatriz*

De acordo com a tradição africana, entre as heranças transmitidas de geração em geração está esse conhecimento voltado para a cura, um saber primordial para sobreviver na diáspora. Na etnia Zulu, a “sangoma” é uma espécie de adivinho que prepara uma mistura fitoterápica que deve ser consumida por uma pessoa durante o ritual para influenciar os ancestrais.

A manipulação das ervas e os rituais em si ocorrem num local que para Lemos e Bairrão (2013, p. 683) é nomeado congá: *uma espécie de altar que que adentra a parede que fica ao cimo do terreiro e em frente à entrada principal*. A sabedoria ancestral está justamente no que se herda das gerações anteriores, pelo acúmulo de conhecimento sobre a vida por parte daqueles que passaram por esse mundo em momentos diferentes da história.

A tia Ciata é uma das referências nacionais mais conhecidas mundialmente no pós-abolição. É natural de Salvador, Bahia, onde foi iniciada no candomblé. É filha do orixá feminino Oxum. No Rio de Janeiro, onde passou boa parte de sua vida, exerceu a função de iakekerê, termo de origem Yoruba para designar aquela que substituirá o babalaô ou a Ialorixá, maiores autoridades na hierarquia candomblecista.

O eu lírico se refere a ela como uma figura que possui poder, que contribui para a consolidação de valores combatidos no período do eurocentrismo. Em Silvério, Matiulli e Madeira (2012) há a afirmação de que os batuques foram associados à população negra e pelos instrumentos musicais, cantigas e danças sendo valores culturais característicos dos terreiros. Esses foram os ingredientes clássicos do samba no Rio de Janeiro, onde Tia Ciata se tornou uma refe-

rência na cultura afro-brasileira. Seu próprio lar se tornou um reduto cultural, ponto de encontro dos negros que chegavam da diáspora.

*Pra que ser tão sólida pra que ser tão solidão
Um ventre uma escolha uma vida começa uma nação
Lembra a vó mais antiga ela sentia a emoção
Antes da serra e dá barriga já tinha feito um coração*

Para Gilroy (2002), o Atlântico Negro alude ao percurso, à rota, ao movimento e, com isso, ao distanciamento da origem e a uma possível solidão consequente desse deslocamento. A diáspora pode ser chamada de tradição, mas é uma “tradição em movimento” (GILROY, 2002, p. 241-242) iniciada no ventre materno, na geração da vida característica biológica exclusivamente feminina. A figura da mulher idosa, a “vó” que seria a “mais antiga”, a ancestral que já existia há anos e muito tempo antes de existir o novo corpo físico, ou seja, a vida gerada pela figura feminina jovem ou pela vida que esta carrega em seu ventre.

Deaflore, poesia e empoderamento

O emprego das línguas de sinais em um gênero poético é para Sutton-Spence (2008) um ato de empoderamento. A poesia sinalizada reverbera uma forma mais elevada da língua, cujo termo usado para designar tal intensidade é o “sinal-arte”, parte das ideais difundidas pelo Folclore Surdo (Deaflore).

Esse conceito se refere ao reconhecimento da língua de sinais enquanto parte da herança cultural de comunidades surdas. A identidade surda pode ser vista nesse contexto pelo conceito de Deafhood (Ser Surdo), cujo significado passa pela descoberta e desenvolvimento da identidade surda ante a comunidade visual coletiva.

Em concordância com Sutton-Spence (2008, p. 340), compreende-se que as imagens da surdez em poesia de língua de sinais giram entre os temas: A surdez como “perda”; A opressão pela sociedade ouvinte e a contrarreação de pessoas surdas; A experiência sensorial de pessoas surdas; A celebração do Sucesso Surdo e da Comunidade Surda; A celebração da surdez e das línguas de

sinais e o lugar de pessoas surdas no mundo. A poesia “Atlântica” enquadra-se na última categoria, ao abranger ao longo de todo o discurso produzido em Libras uma posição ocupada pelo surdo na diáspora africana.

No que concerne à tradução, Karnopp e Bosse (2018) afirmam que

as expressões poéticas em língua de sinais utilizam recursos da modalidade visual-gestual. Desse modo, a produção de rimas na poesia em língua de sinais ocorre marcadamente na repetição de fonemas, morfemas ou sintagmas. No âmbito de rimas que se manifestam na fonologia das línguas de sinais, podemos destacar a repetição de configurações de mão, locação, movimentos, orientação da mão e em elementos não manuais. As repetições, simetrias e/ou pausas, que podem ocorrer juntas ou isoladamente, de modo simultâneo ou alternado, manifestam-se na fonologia, na morfologia e/ou na sintaxe da língua de sinais. (KARNOPP; BOSSE, 2018 p. 129-130).

Na apresentação do poema “Atlântica”, em Libras, tanto a imagética do referente linguístico quanto a estrutura gramatical da língua são observadas. O transcriador Edinho Santos inicia sua atuação no tempo 00:00:20 do registro em vídeo disponível no link <<https://vimeo.com/242499863>>. E, logo na primeira “cena”, apresenta o movimento corporal da direita para a esquerda com repetição em formato de “ziguezague”, termo mencionado por Du Bois (1999) referindo-se ao deslocamento identitário.

Quanto à execução denotativa do sinal, é observado o emprego de configurações de mãos para o sinal “mar”. Em concordância a Barros (2015) afere-se que o movimento de ambas as mãos e a intensificação do movimento em simetria com quebras revela a intenção de enfatizar o trecho “estrofe”, em substituição ao recurso auditivo rima. A personificação poética é uma estratégia linguística em destaque.

O corpo todo se envolve na incorporação do movimento da água, mas é preciso observar que para sinais específicos, como o de “evaporar”, os movimentos das mãos representam o efeito visual de dispersão provocado pela mudança de estado da água.

É o que Karnopp e Bosse (2018) reconhecem como os recursos poéticos trazidos pela modalidade visual-gestual para a poesia. Esse recurso, por sua vez, é inexistente na língua de origem, a Língua Portuguesa, e passa a existir

Figura 3: Sequência do sinal de evaporar



Fonte: Créditos da imagem conferidos ao autor Wesley Nascimento.

no que seria chamado de tradução para a Libras, mas que mediante a demanda criativa para a expressão do real significado do trecho adquiriu uma nova forma discursiva.

Nesse sentido, a tradução da poesia criada em português se torna um outro produto concedendo ao tradutor autenticidade autoral. Observe que o sinal de diáspora pode ser reproduzido com movimentos dos dedos semelhantes ao usados no sinal evaporar escolhido pelo transcriador, como será ilustrado a seguir:

Figura 4: Sequência do sinal diáspora.



Fonte: Créditos da imagem conferidos ao autor Wesley Nascimento.

Isso porque elementos presentes no texto original não possuíam um equivalente lexical na língua de chegada. Como mencionado por Eco (2004, p. 137), devido à complexidade de alguns conceitos o caminho foi a recriação “há objetos tão complexos, no material e na forma, que nenhuma tentativa de os reproduzir pode duplicar todas as características reconhecidas como essenciais”.

Para a representação dos signos, os classificadores visuais, parte da língua de sinais, expressam visualmente uma ideia, conceito ou signos visuais. Ao apresentar por meio de gestos e recursos manuais formas e tamanhos dos referentes assumem a função de descrever o referente dos nomes, adjetivos, advérbios de modo, verbos e locativos (CAMPELLO, 2008).

Os classificadores viabilizam a transmissão imagética pela transferência de percepção visual de tamanho, forma, espaço, localização, movimento e incorporação. Na obra analisada para o desenvolvimento dessa pesquisa, se destacam as transferências de percepção visual de localização, movimento e incorporação, por serem atributos fundamentais para a compreensão da poesia sinalizada. Nota-se ainda que há combinação na sequência de sinais empregados para se referir aos personagens criados pelo eu lírico que assumiriam a função de ritmo, não pela sonoridade, mas pela determinação visual de momentos em que é realizada a troca de um sinal para o outro.

A escolha de um tradutor que possui características físicas comuns aos cidadãos afro-brasileiros contribuiu para a transmissão da ideia de que a diáspora proporcionou a presença de corpos negros de diferentes condições linguísticas, comunicacionais em todo o mundo. Uma interpretação dos pressupostos teóricos anteriormente apresentados compreende-se que o negro-surdo é uma das possíveis manifestações identitárias constituídas no novo território geográfico e na subjetivamente que acompanhou cada africano em sua individualidade diaspórica.

O “zigzaguear” mencionado por Du Bois (1999) é identificado nos marcadores gramaticais da língua de sinais. Pela personificação ocorrida durante a tradução, estética e os traços negroides do corpo surdo que produz o discurso sinalizado o torna-se um emblema dos inúmeros negros que se submeteram ao deslocamento do navio negreiro na rota do atlântico.

Considerações finais

A análise apresentada nesse trabalho teve como objetivo indagar a criação e transcrição poética como forma de resistência e enfrentamento por parte do negro-surdo brasileiro da opressão cultural e linguística. A poesia “Atlântica” forneceu elementos linguísticos e culturais imprescindíveis para a realização desse estudo.

As formas de expressão em Libras representam uma ruptura com padrão de comunicação oral-auditivo e, por isso, as criações poéticas quando sinalizadas compõem o discurso de enfrentamento da opressão linguística e cultural.

Amparados nos conceitos de intersemiótica e multimodalidade foi possível aferir que a transcrição envolve um sistema de signos estranho ao sistema original. O registro em vídeo da poesia e os aspectos visuais gramaticais denotam a multimodalidade como necessária para as manifestações do Deaflore.

O modo de olhar do negro-surdo tem sido conhecido por meio do *slam* em Libras, que nos presenteia com novas produções artísticas. Tais expressões e manifestações culturais têm permitido que a difusão das tradições africanas e afro-brasileiras se consolide de modo acessível tanto ao surdo quanto ao ouvinte.

Essa é uma legítima forma de resistência e enfrentamento do racismo na atualidade, tendo em vista as diferenças linguísticas, étnicas e sociais dos sujeitos da diáspora. O folclore surdo tem expandido sua manifestação, chegando às camadas populares e periféricas anteriormente excluídas socialmente. Cabe aprofundar o estudo desses elementos por meio de outras poesias afro-brasileiras, tendo como referência os autores, criadores, tradutores e transcriadores.

Referências

- BARROS, T. de P. *Experiência de tradução poética de português/Libras: três poemas de Drummond*. Dissertação de Mestrado em Estudos da Tradução. Universidade de Brasília. Brasília, 2015.
- BRASIL. Decreto nº 5.626, de 22 de dezembro de 2005. Regulamenta a Lei nº 10.436, de 24 de abril de 2002, que dispõe sobre a Língua Brasileira de Sinais – Libras, e o art. 18 da Lei nº 10.098, de 19 de dezembro de 2000. *Diário Oficial [da] União*, Brasília, DF, Poder Executivo, 23 dez. 2005, p. 28.
- CAMPELLO, A. R. de S. *Aspectos da visualidade na educação de surdos*. Florianópolis, 2008. Tese (Doutorado em Educação). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2008.
- CAMPOS, H. de. Da Tradução como Criação e como Crítica. In: *Metalinguagem e outras metas*. São Paulo: Perspectiva. 2004.

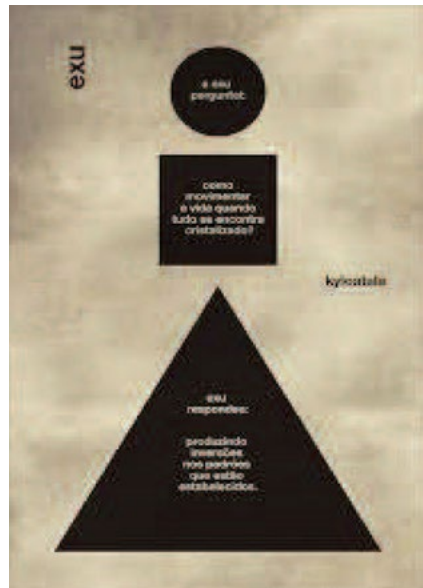
- DU BOIS, W. E. B. *As almas da gente negra*. São Paulo: Lacerda, 1999.
- ECO, U. *Os limites da interpretação*. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- FERREIRA, A. B. de H. *Mini Aurélio: o minidicionário da língua portuguesa*. Curitiba: Positivo, 2004.
- GESSNER, R. Transcrição, transconceitualização e poesia. *Cadernos de Tradução*, Florianópolis, v. 36, n. 2, p. 142-162, maio 2016. ISSN 2175-7968. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/traducao/article/view/2175-7968.2016v36n2p142>>. Acesso em: 01 dez. 2019.
- GILROY, P. *O Atlântico Negro Modernidade e Dupla Consciência*. Rio de Janeiro: Editora 34/UCAM Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2002.
- GOMES, N. L. Diversidade étnico-racial, inclusão e equidade na educação brasileira: desafios, políticas e práticas. RBPAAE – v.27, n.1, p. 109-121. 2012.
- HALL, S. *Da diáspora: Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.
- KARNOPP, L. B.; BOSSE, R. H. Mãos que dançam e traduzem: poemas em língua brasileira de sinais. *Estud. Lit. Bras. Contemp.*, Brasília, n. 54, p. 123-141, ago. 2018. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2316-40182018000200123&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 22 nov. 2019.
- LEEUWEN, T.; JEWITT, C. *Handbook of visual analysis*. London: SAGE Publications, 2001.
- LEMONS, D. T. de A.; BAIRRÃO, J. F. M. H. *Doença e Morte na Umbanda Branca: A Legião Branca Mestre Jesus*. *Estud. pesqui. psicol.*, Ago 2013, vol.13, no.2, p.677-703.
- PLAZA, J. *Tradução Intersemiótica*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003.
- SILVÉRIO, V. R. MATIOLLI, E. A. K. MADEIRA, T. F. L. *Relações étnico-raciais: um percurso para educadores* (orgs). São Carlos: Edufscar, 2012.
- SUTTON-SPENCE, R. Imagens da Identidade e Cultura Surdas na Poesia em Línguas de Sinais. In QUADROS, R. M. de; VASCONCELLOS, M. L. B. de. *Questões teóricas das pesquisas em línguas de sinais*. Rio de Janeiro: Editora Arara Azul, 2008.
- UNESCO. *Declaração Universal dos Direitos Linguísticos*. Barcelona: Unesco, 1996. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/direitos/deconu/a_pdf/dec_universal_direitos_linguisticos.pdf>. Acesso em: 14 ago. 2019.

Links para conhecer as obras e a vida de Edinho Santos e James Bantu:

- <https://www.agenciamural.org.br/surdo-de-nascenca-edinho-faz-poesia-com-a-lingua-de-sinais/>
- <https://www.youtube.com/watch?v=HazPcGlaZuU>
- <https://www.escrevendofuturo.org.br/blog/literatura-em-movimento/poetas-do-corpo-slam-mostra-a-voz-dos-surdos/>
- <https://www.versoemversos.com.br/2018/02/poesias-de-james-bantu.html>
- https://tvcultura.com.br/videos/51787_provocacoes-james-bantu.html

Linguagem como mandinga: população negra e periférica reinventando epistemologias

Kassandra Muniz



<https://www.facebook.com/mitologiyoruba/>

Solicitei à minha filha que fosse anotando meus insights sobre linguagem e mandinga enquanto eu dirigia. Após uma série de frases, falei: “As mulheres negras usam de mandinga para proteger seus filhos”. A pequena respondeu: “Sabia que você ia dizer isso”!

Joguem fora a abstração e o aprendizado acadêmico, as regras, o mapa e o compasso. Sintam seu caminho sem anteparos. Para alcançar mais pessoas, deve-se evocar as realidades pessoais e sociais – não através da retórica, mas com sangue, pus e suor. (ANZALDÚA, 2000)

Das aberturas de caminhos ou introduções ou como nascem conceitos...

Este texto é fruto de uma palestra proferida na Universidade Federal da Bahia (UFBA) em outubro de 2019, à convite do grupo de pesquisa RASU-RAS, coordenado pela professora Ana Lúcia Silva Souza. Dessa forma, ele brinca com oralidade e escrita. Despe metodologias impessoais e “põe a cara no sol” pedindo licença a quem é de licença. Exu abre o texto como também as palavras sapecadas por aqui. Guia as possibilidades que meus caminhos encontrem outros também igualmente dispostos a partilhar uma linguagem que possua raça, gênero, classe e sexualidades das mais diversas, porque por aqui gostamos do que é múltiplo. Do que não cabe em padrões ABNTs e globais. Corpo é linguagem. Linguagem é corpo. Ao menos para a população negra e periférica. Vou começar esse texto pelas referências bibliográficas. Então, a primeira referência bibliográfica é exúnica. Laroyê! Depois vem a população na qual me insiro desde que aprendi que também sou gente. A próxima está no início deste texto: Ana Lúcia Silva Souza é chamada aos trabalhos para causar ao dizer que não só resistimos, mas reexistimos. Desinventamos, criamos, sobrevivemos, batemos e apanhamos como sujeitos de dizeres. Reexistimos. Conceito abundante em possibilidades de possibilidades para dizer sobre a linguagem e sobre nós mesmas. Mas falei de Exu e aí é preciso pensar as encruzadas. Leda Maria Martins oraliturizando nossa forma de existir como sujeitos negrxs. Capitã e rainha. Dona de muitas coroas. Responsável por me fazer pensar a partir das encruzilhadas. Ela não, Exu, que soprou essa possibilidade quando ela escreveu que precisamos exuzilhar nossas epistemologias. Sim, esse texto é sobre pretas epistemologias. Sobre esse tecido que vem sendo tecido desde que nossos povos chamados de africanos inventaram esse mundo.

“Eu tentei compreender

A costura da vida

Me enrolai pois

A linha era muito comprida

Mas como é que eu vou fazer

Para desenrolar

Para desenrolar”

Sergio Pererê

Desde que entendemos que somos gente preta no mundo nos fazemos essas perguntas. Nada de Ser ou não Ser. Sabemos quem somos. O danado é desenrolar a costura da vida em um país que nos aniquila. Como desenrolar? Como tecer o fio da vida? Mandinga! Mas ainda falta gente nessas referências antes de trazer mandinga. Muitas mesmo. Estou celebrando as mulheres que têm me ajudado a desenrolar essa linha e construindo um fio diaspórico que tem me permitido mandar epistemologicamente. É um texto de agradecimento à Exu e aos Orixás, e para elas que com suas “escrevivências” têm me feito entender o poder da linguagem para quem sempre foi silenciado. Conceição Evaristo ao afirmar que para nós, mulheres negras, é impossível não escrever a partir também e sempre de nossas experiências e do que nos toca, traz a potência do conceito de escrevivência e humaniza a literatura. Corporifica a literatura. Traduz a linguagem em corpo. Dá sentido a quem nós somos, ao que lemos e escrevemos. Escrever na/apesar/mesmo na/com a dor Carolina Maria de Jesus já tinha nos ensinado. Entendo que as mulheres trazidas acima e muitas outras que veem seus filhos morrerem em chacinas protagonizadas pelo Estado, por exemplo, apreendem a dor como algo que não necessariamente nos paralisa. O tempo de luto é tempo de luta geralmente. Chora hoje. Levanta cedo amanhã. Isso marca nossas vidas e escritas. E quem vai escrever nossas escrevivências da dor senão nós:

Por que sou levada a escrever? Porque a escrita me salva da complacência que me amedronta. Porque não tenho escolha. Porque devo manter vivo o espírito de minha revolta e a mim mesma também. Porque o mundo que crio na escrita compensa o que o mundo real não me dá. No escrever coloco ordem no mundo, coloco nele uma alça para poder segurá-lo. Escrevo porque a vida não aplaca meus apetites e minha fome. Escrevo para registrar o que os outros apagam quando falo, para reescrever as histórias mal escritas sobre mim, sobre você. Para me tornar mais íntima comigo mesma e consigo. Para me descobrir, preservar-me, construir-me, alcançar autonomia. Para desfazer os mitos de que sou uma profetisa louca ou uma pobre alma sofredora. Para me convencer de que tenho valor e que o que tenho para dizer não é um monte de merda. Para mostrar que eu posso e que eu escreverei, sem me importar com as advertências contrárias. Escreverei sobre o não dito, sem me importar com o suspiro de ultraje do censor e da audiência. Finalmente,

escrevo porque tenho medo de escrever, mas tenho um medo maior de não escrever (ANZALDÚA, 2000, p. 232).

Referência poderosa e instigante, Anzaldúa é hermana desde de alá longe. Desde que a conheci, há mais de década, me provoca dizendo que ninguém pode domar nossas “línguas selvagens”. Borrou fronteiras assim como bell hooks que é um amor das antigas, de quando ainda tateava nesse ingreís colonial que “é a língua do opressor”, mas me trouxe presentes como Audre Lorde, Toni Morrison e Alice Walker, *the first*. Conheci essas mulheres negras escritoras enquanto fazia graduação de Letras e tinha uma disciplina chamada Literatura de língua inglesa. Alice Walker foi a primeira que li e me desvelou um mundo no qual mulheres negras escreviam. Carolina Maria de Jesus já tinha, décadas atrás, seus livros premiados e traduzidos e, no entanto, só a conheci após Walker. São mulheres que não apenas a mim bem como a outras milhares de outras mulheres negras de periferias mostraram que nossos corpos-linguagem não eram feitos só para apanhar e sofrer. Há muito amor em nossas práticas do cotidiano linguajeiro que precisam ser conhecidas e celebradas. Ver a potência de saraus que ocorrem em perifas em todo o país e o nó no cérebro que são os slams nos mostram como o amor educa, como diria bell hooks. A epígrafe sobre Academia fala de uma universidade que não admite nem celebra essas potências. A linguagem dessas mulheres negras, do *hip-hop*, dos saraus, dos slams, do vendedor de danone e japonês no Nordeste, do vendedor de abacaxi de marataízes do sudeste e das crianças, principalmente, gritam possibilidades de subversão dessas interdições acadêmicas. Gritam uma língua que diz sobre nós e de como podemos nos sentir à vontade nela. Não é a língua que nos oprime mas o que fazemos com ela. “Refletindo sobre as palavras de Adrienne Rich, eu sei que não é a língua inglesa que me fere, mas o que os opressores fazem com ela, como eles a moldam para se tornar um território que limita e define, como eles fazem dela uma arma que pode envergonhar, humilhar, colonizar”. (HOOKS, 2008, p. 858)

As últimas, que são primeiras, referências bibliográficas desse texto são minha avó e minha mãe. Sem falsas pieguices foram as primeiras a me ensinar o valor das palavras. Como agimos por meio das palavras. Depois na faculdade li que a isso se chama performatividade. “Quando dizer é fazer” (AUSTIN, 1990).

Pragmática. Práxis da vida em forma de linguagem escrita, falada e corpórea. Dos ritos performáticos tão presentes nas culturas das periferias do mundo, notadamente mais visível após essa grande revolução que é o movimento cultural *hip-hop*. Rimar, dançar, grafitar, mixar, trocar ideias batalhando por formas de agir no mundo por meio da linguagem. Expressão afro-periférica cultural calcada na mais pura mandinga. A forma como a linguagem do *hip-hop*, em suas variadas expressões, brinca, mixa, interage, põe pra pensar e provoca é arte engendrada nas ancestralidades negras sobreviventes do caos histórico em que temos afundado e submergido desde que escreveram que éramos inferiores. Estratégia típica do opressor ao se dar conta das potências dos ditos oprimidos. Guerra difícil de travar quando acreditamos nas palavras do opressor e travamos nossas mentes-linguagem. “O *hip-hop* é professor” (GOG, 2019). Nossas mães também. Foi com elas que aprendi a gingar com a vida para sobreviver. Das histórias contadas por minha avó e da forma como a falecida Dona Carmen jogava com as palavras para lidar com o machismo e racismo de nossos cotidianos vem a certeza de que a forma como nossas populações negras vivem a palavra e a história é epistemologia. Produção rica de conhecimento passado como testemunhas que são dos mais variados tempos: o tempo da história e da escrita e o tempo da sabedoria para além da cronologia na qual nos impõe tecer a vida.

É pois nas sociedades orais que não apenas a função da memória é mais desenvolvida, mas também a ligação entre o homem e a palavra é mais forte. Lá onde não existe a escrita, o homem está ligado à palavra que profere. Está comprometido por ela. Ele é a palavra, e a palavra encerra um testemunho daquilo que ele é. A própria coesão da sociedade repousa no valor e no respeito pela palavra. (...) Não faz a oralidade nascer a escrita, tanto no decorrer dos séculos como no próprio indivíduo? Os primeiros arquivos e bibliotecas do mundo foram os cérebros dos homens. Antes de colocar seu pensamento no papel, o escritor ou o estudioso mantém um diálogo secreto consigo mesmo. (HAMPTÉ BÂ, 1982)

Vem daí, acredito, a dificuldade que muitos de nós temos como esse tempo apressado das escritas acadêmicas, por exemplo. Precisamos de Tempo para ruminar ideias, conceitos, vida. Ao mesmo tempo, escrever tem sido uma estratégia (MUNIZ, 2009) poderosa da população negra para subverter o projeto

colonial sobre nossos corpos-mente. Mas não é qualquer escrita que nos cabe. Abdicar de nossas tradições orais e dos ensinamentos calcados nas bibliotecas vivas que são nossos mais velhos e velhas não é opção.

Da mandinga como linguagem da população negra: epistemologias pretas tecidas nos intervalos entre performance e corpo

Nos lugares que eu tenho ido como palestrante, venho tentando pensar alto, vamos dizer assim, algumas coisas que eu acho que são importantes pra dizer sobre a forma como as pessoas negras se relacionam com a linguagem. No meu doutorado, mesmo antes, como orientanda do Luiz Antonio Marcusch, já trabalhava com a ideia de performatividade no campo dos estudos da Pragmática com a Linguística Textual. Depois tive a orientação de Kanavillil Rajagopalan que acompanhou meu doutorado todo e nesse momento de fato as questões de performatividade no campo das relações raciais. Eu venho nessa toada pensando, principalmente pra quem está em processo de formação, lutando com suas pesquisas: para que servem os conceitos nas nossas vidas? Como é que a gente se apropria e o que pode dizer de nós, de quem nós somos. Qual a função da pesquisa, da teoria, da ciência para o bem viver também, para o nosso bem-estar? “Teoria como prática da liberdade” (hooks, 1994) é de fato possível? Em que medida as teorias curam como nos diz bell hooks? É nesse contexto que eu venho trabalhando com a ideia de performatividade, para pensar como nós população negra jogamos linguisticamente, e por isso, politicamente com nossas identidades de forma estratégica (MUNIZ, 2009). Este conceito permite pensar o mundo, a linguagem, a forma como a gente se relaciona com ela sem ser calcada em verdades e falsidades constativas. Sem sem aprisionar de novo sujeitos que já são aprisionados por questões raciais, questões sexistas e machistas, marcadas por desigualdades sociais.

Então venho pensando isso com o auxílio daquela rica referência bibliográfica da introdução, a ideia de como nossa população negra, como nós enquanto população negra, sobrevivemos até hoje quando lembramos que até os anos 1970 uma boa parte da biografia das questões raciais dizia que nós não existiríamos hoje aqui, principalmente com a pele escura, já que o projeto de

miscigenação seria exitoso. E aí minha questão sempre é essa: qual é o lugar da linguagem para uma população que ao mesmo tempo em que é silenciada, o tempo todo tem mostrado cada vez mais a necessidade de falar, de escrever como um ato possível, não de visibilidade e representatividade “apenas”, mas de fato linguagem como algo que tem poder nas nossas vidas. Poder de transformação. Nas palavras da Conceição Evaristo, nas palavras de bell hooks, nas palavras de Anzaldúa e Audre Lorde, se eu não falar, outras pessoas vão falar por mim. Nessa ideia de pensar alto, nos últimos anos eu tenho gostado muito de pensar possibilidades a partir das minhas experiências, das minhas vivências, da minhas relação com o místico, das relações estabelecidas nas nossas comunidades negras e de como a gente pode pensar algo a partir das nossas existências tendo como base esse conceito da performatividade. Conceito que molda as possibilidades de agência dos sujeitos sem determinar, nem dizer sobre certos e errados. Venho, nessa coletividade que marca nossa forma de pensar com as palavras, ruminando que para a população negra; para explicar, por exemplo, como sobrevivemos até hoje, e estamos em saraus, slams, universidade etc. – e a linguagem é o que vai dar o contorno a tudo isso. Tenho entendido que conseguimos fazer isso a partir de um pensamento que se propõe a existir no lugar da encruzilhada

E o que seria esse lugar da encruzilhada, principalmente pensado a partir das mulheres negras? Quando se estuda o termo encruzilhada, inclusive quando há ênfase nas religiões, as sofias de matriz africana, observa-se que é um conceito sobre caminhos. Sobre possibilidades de tecer o fio da vida. Quando estamos em uma encruzilhada, temos caminhos por onde caminhar. Tenho pensado que a forma como a população negra vem resistindo até hoje tem a ver com essa ideia de nos apropriarmos dos saberes ancestrais que fazem parte das nossas comunidades, da nossa população, independentemente das religiões que seguimos. A gente, o tempo todo, tem resistido, sobrevivido, reinventado e agido a partir do olhar da encruzilhada porque o olhar da encruzilhada diz para quem, como eu, está ocupando espaços universitários: eu não sou mais o que trago das minhas origens familiares, das minhas comunidades, mas também não sou esse lugar aqui da academia, porque eles não nos querem e porque também não queremos dizer amém a tudo que a academia representa. Então, isso que as pessoas gostam de chamar de não lugar, eu não gosto dessa

denominação, porque pra mim o não lugar é um lugar: o da encruzilhada. Mulheres negras não têm direito a estar em “não lugares”. Somos impelidas o tempo todo a agir por pura questão de sobrevivência. Ser mulher negra e periférica para mim é pensar, agir e viver a partir desse lugar de encruzilhada. Lugar de encruzilhada que, ao invés de fechar os caminhos, abre. O lugar de encruzilhada não nos limita, amplia. O lugar da encruzilhada, ao invés de constatar nossas identidades, as performatiza, as humaniza. Então, para mim, pensar a partir desse lugar da encruzilhada significa pensar como a população negra vem ao longo do tempo engendrando formas de sobreviver e a linguagem tem um lugar fundamental nisso.

São ideias em formulação e, por isso, o ‘pensando alto’, mas já afirmo o lugar de protagonismo das mulheres negras nessa engenharia linguística e, por isso mesmo, política. É uma engenharia linguística, é uma engenharia política, é uma engenharia que mantém as comunidades vivas e atuantes, é uma engenharia que, mesmo sendo assolada pelo machismo e pelo racismo, propicia que seus filhos e suas filhas estudem, que tenham perspectivas para além das violências que nos assolam. O lugar que essas mulheres negras, desde as nossas mães até as intelectuais negras, ocupam para engendrar essa possibilidade de a gente se fazer sujeito de linguagem, bem como sujeitos de direito que somos também, tem sempre que ser vista a partir do que as nossas ancestralidades, do que as nossas histórias nos dão de epistemologias para poder estar nesse mundo. Nessa formulação, a corporeidade é fundamental. A gente, como população negra, não dissocia mente e corpo. Não quer dizer que não haja pessoas negras comprando essa distopia colonial, imperial e da modernidade, mas – de forma geral – quando lançamos esse olhar a partir do lugar da encruzilhada não há como dissociar corpo de mente, como predomina na filosofia ocidental. A corporeidade traz a ideia de um corpo holístico, um corpo que age quando fala e cala, um corpo que pensa a linguagem como lugar de fato, que produz saberes e possibilidades de continuar vivendo no mundo. Se possível, vivendo bem e em abundância.

Como exemplo, cito as mulheres que estão dentro do que se pode denominar de *blackbodypositive*. Pensar o movimento *Plus Size* trazendo a corporeidade das mulheres negras. É muito interessante quando você está passeando no seu Instagram e vê a forma como elas vão subverter o machismo e o racismo

por meio dos seus corpos. Você tem mulheres negras gordas de biquíni, com roupa sexy, sendo vistas pelo mercado capitalista entre outras possibilidade de “Bem Viver” (marcha das Mulheres Negras pelo Bem Viver). Quando pensamos a engenhosidade dessas mulheres que transformam um corpo renegado e humilhado, por ser gordo e negro, em um corpo que a sociedade considera que também pode ser amado, sabendo que dentro desse mercado afetivo-sexual as mulheres negras estão na base. Para mim, significa pensar a partir de um lugar que não é o ocidente nem a colonialidade que vai nos dar. É a partir de um outro lugar de linguagem e desses caminhos abertos por elas mesmas. Você tem um campo completamente minado que te bate, ou pelo machismo, ou pelo racismo, ou pela classe e você reinventa, cria, possibilita a partir desse campo. Ana Lúcia Silva Souza pensa o conceito de ‘reexistência’ utilizando essa sabedoria ancestral de pensar a partir do lugar de encruzilhada que não é só resistir, é criar. Tenho pensando esse movimento como uma forma de a gente entender o corpo como uma inscrição performática no mundo. O corpo já nos diz, já performatiza, por exemplo, as possibilidades de reexistência dentro de um padrão que diz que os nossos corpos não são bem-vindos. Foi a partir de toda essa engenharia africanizada que mostrei, nessas primeiras páginas, que a ideia de linguagem como mandinga germina e brota, dizendo sobre mim e sobre nós.

Mandinga, para mim, é uma teoria. É um conceito negro-epistemológico. A mandinga tem a ver com estilo, ginga, com as feitiçarias do corpo quando se pensa, por exemplo, o jogo da capoeira. Cordeiro (2019) discorre sobre ato de fala mandingueiro. Para mim, mandinga é a própria linguagem corporificada nas reexistências da população negra. A engenhosidade como usamos a linguagem de forma estratégica (MUNIZ, 2009) para sobreviver enquanto população constantemente aniquilada. Saber quando você dá um golpe ou desvia; saber também o momento de ficar firme e rebater o golpe. Foi observando essa prática durante anos como parte de minha identidade negra pernambucana que também me aguçou pensar essa linguagem como mandinga. Assim também os afoxés, maracatus e caboclinhos. Como essas negras culturas existem até hoje? Isso sempre me instigou e encantou. Para mim, a mandinga explica o fato de em um país racista como o nosso, a população negra continuar produzindo, revivendo, recriando, repensando e deslocando a própria ideia de

linguagem, inclusive. Para poder mandingar, é preciso repensar as ideias de colonialidade e, necessariamente, as questões da imposição cristã em relação aos nossos corpos; você necessariamente tem que repensar a forma como a modernidade exclui de novo nossa população. Pensar linguagem como mandinga, como conceito negro-epistemológico, é entender como a população negra vem fazendo para reexistir desde que o mundo colonial se apoderou de nossos corpo, mas nem todos tiveram também suas mentes aprisionadas. Saber a hora de desviar, saber a hora de ficar em pé e saber a hora de devolver o golpe. Se autodenominar rei e rainha em terras brasileiras. Gingar com as ideias da mesma forma como gingamos com o corpo. Da ideia de intelectualidade performativizada por bell hooks, quando afirma que isso só é possível por meio de um pensamento que subverta.

A ideia de subversão é própria da constituição do sujeito negro no mundo. Só por meio da subversão e da forma como, por exemplo, a linguagem exerce esse papel fundamental nessa subversão, é que nós conseguimos produzir e atuar como sujeitos em um evento acadêmico ou em outros espaços, os quais dizem que não nos pertence. Quando a gente pensa que as populações negras e ameríndias por muito tempo foram inscritas como população sem racionalidade, sem alma etc. Então, essa reinvenção, esse deslocamento, essa possibilidade de pensar linguagem como mandinga, como sabedoria ancestral, é uma categoria nossa feita aqui no Brasil como população negra e que é uma forma de explicar os usos, abusos, subversões que nós fazemos enquanto sujeitos de linguagem. Hoje temos possibilidades de pessoas escrevendo sobre exuzilhar nossas epistemologias e a mandinga como parte disso. Falo de um lugar específico da linguagem e das mulheres negras periféricas. Linguagem como mandinga é literalmente você pensar e agir a partir do lugar da encruzilhada. É manipular a linguagem como a gente manipula a ginga. Quando a gente tem essa perspectiva de linguagem significa, a meu ver, pensar performatividade e estratégia como defendi no doutorado. Contudo, significa também, pensar a ideia de movimento e de trânsito. Daquilo que está opaco, que não necessariamente se pode ver mas é sensível e tangível nas políticas do cotidiano.

Mandingar permite sobreviver no espaço da universidade, por exemplo. Esse lugar, para a maioria de nós, é muito incômodo seja como estudan-

tes ou como professoras/res. Quando você quer, pensa e acha que pode se encaixar dentro da universidade ela dá um jeito de te mostrar que não é o seu lugar. Então, a gente pode, pensando a partir da encruzilhada, fazer alguns movimentos. Podemos sucumbir e alguns têm sucumbido. Os números de suicídios de pessoas negras é altíssimo e o número de pessoas negras com doenças emocionais também. Tem esse outro caminho que é, mesmo doente, olhar para outras possibilidades, porque ao invés de você fechar os caminhos, vai achar uma forma de abrir. Quando estudamos os conceitos emergentes e potentes no campo da linguagem, vemos que vêm sendo produzidos por mulheres negras, algumas já citadas na introdução. Esse deslocamento, esse trânsito, essas interseccionalidades do movimento que não quer “apenas” resistir, mas criar, está para além de todas as teorias decoloniais. Antes de verbalizar mandinga, eu denominava esses movimentos de ação linguageira como decoloniais. Não é que não o sejam, mas a população negra vem praticando a decolonialidade há muito tempo por meio de intelectuais que são referências e que ainda são pouco conhecidas pelo *mainstream*, tais como Beatriz Nascimento e Lélia Gonzáles que já pensavam a partir desse lugar da encruzilhada e produziam, com isso, a teoria decolonial, nesse sentido que as pessoas usam hoje. Para mim, a produção dessas mulheres tem a ver com a linguagem sendo pensada como mandinga. A vida sendo vivida como mandinga.

Ao lado dessas grandes mulheres eu coloco também a minha vó, com a sabedoria que eu acho que todos os povos têm. Mas só posso falar a partir do meu povo, ensinado que quando estamos em um ambiente que não nos é favorável, precisamos usar dessa nossa inteligência que todas nós tivemos que usar desde que o mundo colonial nos aprisionou como sujeitas cativas. Então, essa sabedoria de saber a hora de gritar, de bater, mas também de se afastar e calar. Recuar aqui não é estar parado e muito menos submisso. É estudar a hora de agir e de como fazer isso. Pura epistemologia preta de Dona Carmen. Pura mandinga. Por isso, quando me vejo alquebrada, minha mãe puxa minha orelha com o seguinte ato de fala: “Deixa disso menina! Você é neta de sua avó!” É isso! Somos netas de nossas avós e isso engendrou toda nossa forma de existir, reexistir, mandingar sendo mulher negra periférica neste mundo. Asè!

Dos não fechamentos...

Linguagem como mandinga é uma sabedoria ancestral que a população negra vem engendrando. Para mim, as mulheres negras se apropriam disso de forma exemplar quando pensam os conceitos que hoje passeiam pelo mundo da linguagem. Na palestra ministrada na UFBA, de onde vem esse texto, pensava como mesmo muito cansadas, conseguimos fazer muitas coisas. Escrever é a mais desafiante delas:

Quem nos deu permissão para praticar o ato de escrever? Por que escrever parece tão artificial para mim? Eu faço qualquer coisa para adiar este ato – esvazio o lixo, atendo o telefone. Uma voz é recorrente em mim: Quem sou eu, uma pobre chicanita do fim do mundo, para pensar que poderia escrever? Como foi que me atrevi a tornar-me escritora enquanto me agachava nas plantações de tomate, curvando-me sob o sol escaldante, entorpecida numa letargia animal pelo calor, mãos inchadas e calejadas, inadequadas para segurar a pena? Como é difícil para nós pensar que podemos escolher tornar-nos escritoras, muito mais sentir e acreditar que podemos! O que temos para contribuir, para dar? Nossas próprias expectativas nos condicionam. Não nos dizem a nossa classe, a nossa cultura e também o homem branco, que escrever não é para mulheres como nós? [...] O problema é focalizar, é se concentrar. O corpo se distrai, faz sabotagem com centenas de subterfúgios, uma xícara de café, lápis para apontar. O recurso é ancorar o corpo em um cigarro ou algum outro ritual. E quem tem tempo ou energia para escrever, depois de cuidar do marido ou amante, crianças, e muitas vezes do trabalho fora de casa? Os problemas parecem insuperáveis, e são, mas deixam de ser quando decidimos que, mesmo casadas ou com filhos ou trabalhando fora, iremos achar um tempo para escrever. Esqueça o quarto só para si – escreva na cozinha, tranque-se no banheiro. Escreva no ônibus ou na fila da previdência social, no trabalho ou durante as refeições, entre o dormir e o acordar. Eu escrevo sentada no vaso. Não se demore na máquina de escrever, exceto se você for saudável ou tiver um patrocinador – você pode mesmo nem possuir uma máquina de escrever. Enquanto lava o chão, ou as roupas, escute as palavras ecoando em seu corpo. Quando estiver deprimida, brava, machucada, quando for possuída por paixão e amor. Quando não tiver outra saída senão escrever (ANZALDÚA, 2000, p. 233).

A citação é longa, mas necessária. Demorei anos ruminando algumas dessas ideias, sem querer pôr na roda. Escrevendo as palavras no meu corpo-memória enquanto acumulava muita coisa na universidade, na militância, nas questões familiares, sendo arrimo de família, nas dores e dissabores da vida afetivo-sexual, na posterior maternidade e no racismo institucional violento que nós intelectuais negros e negras vivemos no trabalho acadêmico. Mesmo assim, a gente tem compromisso e sente prazer de estar nesses muitos lugares que ocupamos tentando produzir coisas juntas, porque nossos pares não se encontram apenas na academia. Dar conta disso é mandinga pura. Falo de minhas escrevivências, como nos diz Conceição Evaristo, para falar de muitas de nós. Linguagem como mandinga não diz respeito apenas às mulheres negras, claro, mas é forma de homenagear quem esteve comigo todo esse tempo. Um texto de agradecimento aos Orixás que me permitem caminhar ao lado dessas mulheres que me inspiram e estão por aí espalhadas por todas as periferias dos “suls” do mundo. Embora precise melhorar essa tentativa de poema que apresentarei para finalizar o texto, vou “encerrar” com ele, mesmo sabendo que não está de acordo com estéticas acadêmicas. Aliás, nem este ensaio está. A poesia se diz sobre nossas vidas, pode dizer também sobre as teorias que nos movem. Que dão contorno às nossas existências. Por que responder para que serve um conceito exige dizer se este fala sobre se nos sentirmos confortáveis em nossos territórios linguísticos. Se as teorias dizem sobre nós, sobre nossas vidas e das coisas que nos afetam. Se tem a potencialidade de nos fazer felizes. Nem sempre isso cabe em um estilo acadêmico de produção de escrita. A questão é se queremos aderir a essa escrita despersonalizada que diz ser a acadêmica.

Acabamos sempre subvertendo o jeito de falar, o jeito de agir, quebrando os protocolos porque quando pensamos a realização de um colóquio, um evento, uma palestra, um texto escrito que vai dissertar sobre questões raciais não é apenas sobre nossos corpos teórico-epistemológicos como a cultura ocidental eurocêntrica nos educou. É a forma que a gente anda, é a forma de receber as pessoas, é a forma de agradecer, de colocar um alimento que foi feito por pessoas pensando no nosso bem-estar, de escrever de um jeito que os nossos e as nossas possam se sentir re(ve)ferenciados em nossas escritas. Isso também é um jeito possível e relevante de fazer academia. É a gente pensar que não é só o

conceito, não é só o tema, é da roupa ao cabelo com que escolhemos apresentar nossas ideias, é das trocas que esperamos construir nesses sempre inícios de diálogos. Dessa forma, retomo o que escrevi na abertura desse ensaio: apresentei uma forma bem particular de dizer como o que vem sendo falado, vivido e escrito como mandinga ressoa em minha vida e nas pessoas com quem venho trocando enquanto pesquisadora do campo da linguagem. Mas não só. É para além de pesquisa. É vida. Vida mandingueira. E a linguagem acaba sendo aquilo que dá o formato a isso tudo.

“Pensar, preto, nagô, jeji. Agir quilombola. Da opressão da razão, à restrição da palavra. Que língua cabe o povo negro? Que língua ri, goza, sente? Sente em demasia. Reescreve a dor e a cor. Em que gramática cabe o genocídio e o samba? MC Carol e James Brown? Será nos livros da cultura racional ou nos Racionais MC’s? A língua que dizem sobre nós responde: nós queremos tudo! Tudo junto e misturado. “Ela quer tudo”. Mas não nos é dado esse direito. Então “se a guerra é preta e a estratégia é quilombola”, a saída é a mandinga. Eu mandingo, tu mandingas e o povo preto mandinga. Sabedoria ancestral. É nome engraçado também. Epistemologia. Preta? Sim. Retinta. Me disseram um dia que tenho cinco mãos de tinta... o que pode um povo que é reduzido à cor e não à gente? Mandingar. Gingar com as palavras da mesma forma que ginga com a vida. Reescrever, reinventar, reestartar a própria ideia de linguagem. “Reexistir”. Daquele jeito que a Preta Analu falou, com os manos e as minas. Com as monas também. Todo mundo que verga mas não quebra, mandinga. Preocupa, pretuba, perturba, fala “pretoguês”. A gente quer é causar! Que nada. A gente quer é viver, marchar, lutar, poetizar sobre o preto também. Ter direito a se sentir bem na língua que nos habita. A pele que nos veste, desloca, recria. Eu quero que você me leia, mas sem seu branco olhar. Eu quero que você reconheça um axé que há em nós, mesmo lendo a Bíblia. Em tudo que o preto tocar, mandinga se fará. A palavra de fé muda, mas o preto fica. Empretecendo a mente e a vida. Produzindo gargalhadas e gritos de dor. Tudo alto, escandaloso, que é assim que gente gosta. Gente preta não tem a polidez de branco civilizado. Nem queremos. Você aceita Jesus? Aceito. Mas não pode dançar! Oxe, quero mais nada. Mar miniiiino. Como minha linguagem-corpo preto pode sobreviver sem dançar? Sem movimento. Sem Mandingar. A Mandinga exige trânsito, transe, movimentação. É linguajar com a vida na batida do cora-

ção. Dizem que adocicamos o português. Aquele homem lá freirianamente reclamou. Oxe, desde quando doce é ruim? Lambuzamos com nossas pretarias a língua portuguesa. Delícia! Na mandinga tem prazer, muitos. Nós também é bom disso. Epistemologizar na mesa do boteco. Reescrever a vida com sêmen, suor, corpos, linguagens. Ubantizar os uais, oxe, maaaano do céu. É tudo nosso. É tudo preto. É tudo possibilidade de sermos vistos como sujeitos. “Escrivências”, “Reexistências”, “Oralityras”, “Performatividades”, identidades estratégicas do povo negro. É tudo preto, é tudo nosso. É tudo movimento, axé, arquè, exu, encruzilhadas... Por onde o povo preto mandinga há vida, há linguagem e há cultura. Estratégias de sobrevivência em meio à dor e delícias de ser quem somos: gente preta nesse Brasil. Axé.” Por Cassandra Muniz.

Referências Bibliográficas

- ALEXANDRE, Marcos Antônio. *Representações performativas brasileiras: teorias, práticas e suas interfaces* / Marcos Antônio Alexandre (org.). Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007. 224 p. (ISBN 978-85-7160)
- ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.
- _____. “Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do Terceiro Mundo”. Trad. Édina de Marco. *Revista Estudos Feministas*, v. 8, n. 1, p. 229-236, 2000b.
- AUSTIN, John L. *Quando dizer é fazer: palavras e ação*. Tradução de Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- BUTLER, Judith. (1997c). *Excitable speech: a politics of the performative*. New York: Routledge.
- CORDEIRO, Gilson. Capoeira e ato de fala mandigueiro: vem jogar mais eu, mano meu. *Revista Linguagem em Foco*, v. 8, n. 2, p. 41-54, 20 set. 2019.
- EVARISTO, Conceição (2007). Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita. In: Alexandre, Marcos A. (org.). *Representações performativas brasileiras: teorias, práticas e suas interfaces*. Belo Horizonte: Mazza Edições, p. 16-21.
- FERREIRA, Aparecida de Jesus. Teoria Racial Crítica e Letramento Racial Crítico: Narrativas e Contranarrativas de Identidade Racial de Professores de Línguas. *Revista da ABPN*, V. 6, N. 14, P. 236-263, 2014.
- HAMPATÉ BÂ, Amadou. A tradição viva. In: KI-ZERBO (Editor). *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. Brasília: UNESCO, 2010.
- HARAWAY, Donna. (2004). Gênero para um dicionário marxista: a política sexual de uma palavra. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 22, p. 201-246.
- HOOKS, bell (1994). *Teaching to transgress. Education as the practice of freedom*. Nova York/Londres: Routledge.

- MARTINS, Leda Maria, Performance Da Oralitura: Corpo, Lugar De Memória. *Língua E Literatura: Limites Da Fronteira*, n. 26, p.63 a 81, 2003
- MARTINS, Leda Maria. *Afrografias* da memória: o reinado do rosário do jatobá. São Paulo: Perspectiva, 1997.
- MUNIZ, Kassandra. Linguagem e Identificação: performatividade, Negros(as) e as ações afirmativas no Brasil. *Revista Síntese*. IEL-Unicamp. 2009a. Disponível em: revistas.iel.unicamp.br/index.php/sinteses/article/viewFile/1230/922>. Acesso em: 20 maio 2015.
- _____. *Linguagem e identificação: uma contribuição para o debate sobre as ações afirmativas para o negro no Brasil*. 2009b. 202 f. Tese (Doutorado em Linguística) – Programa de Pós-Graduação em Linguística, Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2009b.
- _____. Sobre política linguística ou política na linguística ou “professora, o problema da escola é a mistura de classes sociais”. In: *congressoluso afro brasileiro de ciências sociais. Diversidade(s) e (des)igualdades*, 11., 2011, Salvador. Anais. Salvador, 2011.
- RAJAGOPALAN, Kanavillil, Por Uma Linguística Crítica. *Revista Línguas e Letras*, v. 8, n. 14, 2007
- RAMOS, Jarbas Siqueira, O Corpo-Encruzilhada Como Experiência Performativa No Ritual Congadeiro. *Rev. Bras. Estud. Presença*. Porto Alegre, v.7, n.2, p.296-315, maio/agos. 2017. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbep/v7n2/2237-2660-rbep-7-02-00296.pdf>
- RUFINO, Luiz. Pedagogia das encruzilhadas – Exu como Educação. *Revista Exitus*, Santarém/PA, v. 9, n. 4, p. 262-289, Out/Dez 2019.
- SANTOS, Maria Stella de Azevedo, meu tempo é agora. Salvador: Assembleia Legislativa do Estado da Bahia. 2010.
- SODRÉ, Muniz. *A verdade seduzida: por um conceito de cultura no Brasil*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.
- _____. *Mestre Bimba : corpo de mandinga*. Rio de Janeiro: Manati, 2002.
- SOUZA, Ana Lúcia. Silva. *Letramentos de reexistência: poesia, grafite, música, dança: hiphop*. São Paulo: Parábola, 2011. (Série Estratégias de Ensino, 26).
- SOUZA, Florentina. Memória e performance nas culturas afro-brasileiras. In: ALEXANDRE, Marcos Antonio (Org.). *Representações performáticas brasileiras: teorias, práticas e suas interfaces*. Belo Horizonte: Mazza, 2007.

Comunicação, resistência e território

Um breve relato sobre a experiência da rede de comunicadores populares do Vale do Jequitinhonha

Felipe Cortez, Felipe Matos, Laiene Souza, Lucas Martins, Raissa Faria, William Nascimento

Introdução

Este artigo tem como objetivo relatar um pouco da história da Rede de Comunicadores do Vale do Jequitinhonha, que surge em uma plenária do Encontro de Comunicadores do Vale do Jequitinhonha – evento promovido pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) através do Programa Polo Jequitinhonha¹ – a partir da necessidade de fomentar as narrativas desse território e dar amplitude às vozes locais. Lideranças, jovens ativistas e universitários do Vale, que durante muitos anos foi conhecido como ‘Vale da pobreza’, viram a necessidade da construção de uma rede que pudesse contar sua história de maneira autônoma e mais justa. De forma muito antagônica ao que se via veiculado nas grandes mídias, apresentar as riquezas culturais, sociais e físicas incalculáveis da região, gerando conteúdo mais diverso e ético.

A Rede de Comunicadores é hoje um movimento juvenil, autônomo, autogestionado e que articula e forma comunicadores na região, além de atuar pela democratização dos meios de comunicação em nível local e construir espaços alternativos de expressão e visibilidade para as produções locais. Força de resistência contra as tentativas sistemáticas de apagamento e homoge-

¹ Disponível em: <<https://www.ufmg.br/polojequitinhonha/>>. Acesso em: 25 out. 2020.

neização cultural, a Rede é um movimento organizado que milita e constrói ativamente discursos alternativos, trabalhando pela preservação da memória e da identidade sociocultural do Vale do Jequitinhonha. A partir de relatos e reflexões construídas coletivamente, este artigo reúne um apanhado da trajetória dessa história, os percalços enfrentados no caminho e um pouco das estratégias e sonhos que o grupo mantém para continuar (re)existindo.

Conhecendo o Vale

O Vale do Jequitinhonha está situado no nordeste de Minas Gerais e é uma das 12 mesorregiões do estado. Se subdivide em três regiões: Baixo Jequitinhonha (corresponde à parte ao norte, próximo a Bahia), Médio Jequitinhonha (região de Araçuaí) e Alto Jequitinhonha (mais próximo à Região Metropolitana de Belo Horizonte). É composto por 59 municípios, totalizando mais de 770 mil habitantes², dos quais quase dois terços vivem na zona rural e têm na agricultura familiar e pecuária os principais meios de subsistência³.

O Vale é cortado pelo Rio Jequitinhonha, de onde se origina seu nome, que deságua no mar do sul da Bahia. O rio é fonte de subsistência, tradições e histórias de moradores locais. Na região, conta-se que Jequitinhonha, significa “rio largo e cheio de peixes” no dialeto Maxacali. Mais ao norte, já próximo ao estado baiano, há quem diga que o nome vem da junção da expressão “jequi tem onha” usada pelos índios Botocudos, do tronco-macro-jê, para contar que na armadilha de pesca tinha peixe. A região é um misto de espaços, tradições e ancestralidade. Aranãs, Pankararus e Pataxós são alguns dos povos indígenas que habitam a região⁴ ao lado dos quilombolas Gravatá, Cruzinha, Catitu do Meio, Rosário e Mumbuca.

² Dados coletados do Plano de Desenvolvimento do Vale do Jequitinhonha, da Fundação João Pinheiro (2017). Disponível em: <http://fjp.mg.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4004e>. Acesso em: 25 out. 2020.

³ Dados coletados do Censo Demográfico 2010 do IBGE. Disponível em: <<https://censo2010.ibge.gov.br/>>. Acesso em: 25 out. 2020.

⁴ Dados coletados do Censo Demográfico 2010, do Instituto Brasileiro de Geografia Estatística (IBGE). O estado de Minas Gerais é a 12ª Unidade Federativa com maior quantidade de pessoas autodeclaradas indígenas do país. Disponível em: <<https://indigenas.ibge.gov.br/>>. Acesso em: 25 out. 2020.

De forte tradição sertaneja, a região preserva ricas histórias de resistência que se misturam às culturas indígenas, quilombolas e ribeirinhas, tecendo complexas urbanidades. O resultado dessa mistura é uma massa rica de manifestações culturais e artísticas reconhecida nacionalmente. Festas, festejos religiosos, grupos folclóricos e de congado, versos e rimas arranjados na viola e nas letras de repentes, trovas e poesias convivem com as práticas tradicionais de sineiros, ceramistas, tecedeiras, bordadeiras, rezadeiras, benzedeiras, parteiras, doceiras e quituteiras, raizeiros e canoeiros. Pelas feiras públicas e cozinhas das matriarcas, receitas e sabores passados entre gerações fazem de sua culinária uma das mais tradicionais do estado. Arte e cultura são, assim, um dos principais instrumentos de sensibilização e valorização dos saberes dessa população⁵.

*Nas lonjuras dessa terra
Vi canto de roda e rua
Vi contradança e congado
Vi coisa de encabular*

*Eu vi folia de Reis
Eu vi sabiá cantar*

*Eu vi rosa no sertão
Gravatá, mandacaru
Vi boi berrar na caatinga
Eu vi vaqueiro aboiar*

*Por esse sertão mineiro
Vi pão de queijo caseiro
Arroz com feijão tropeiro
E uma broa de fubá*

Nas Lonjuras Dessa Terra (Folia de Reis)
Rubinho do Vale

⁵ SERVILHA, 2012.

Somado a esse rico repertório sociocultural, o Vale também convive com muitos desafios socioeconômicos. Desde a década de 1960⁶, a região vem sendo dominada por estruturas fundiárias concentradas e monocultura de eucalipto além da construção de barragens hidrelétricas e atividades mineradoras que geram consequências socioambientais irreversíveis. Ao longo de toda sua história de modernização, o Vale tem marcas de distintas vulnerabilidades sociais, somadas à deficiências de administração públicas nos níveis municipais e estaduais e uma ausência de políticas públicas efetivas voltadas para o desenvolvimento sustentável da região.

Apresentando os níveis de IDH mais baixos de Minas Gerais ao longo de muitos anos⁷, a somatória de todas essas vulnerabilidades e as marcas dos seus efeitos, como prostituição infantil, secas, crimes relacionados à ocupação de terras e exploração do trabalho, culminaram na ligação do Vale às imagens de miséria e sofrimento, principalmente quando visto sobre o espectro das grandes mídias que, durante muitos anos, se limitavam a vincular conteúdos sobre a região ligados a esses assuntos. Quando não mostrado de forma negativa, as matérias limitavam-se a exibir o trabalho dos mestres e mestras artesãos e artesãs da região que têm suas obras reconhecidas nacionalmente⁸.

É nesse cenário que nós, jovens do Jequitinhonha, nos encontramos. Somos profissionais, ativistas, agentes culturais e comunitários que buscamos, de alguma forma, incidir na nossa região na tentativa de mudar algumas das realidades que nos cercam utilizando como ferramenta de comunicação. Somos diversos e vivemos em contextos diferentes, mas estamos ligados pelo interesse em fortalecer os potenciais que enxergamos na nossa região.

E no peito bate um coração aflito

Feito um tambor de folia descompassado e bonito

Perdido pelas estradas destino deste país

⁶ SANTOS et al., 2018.

⁷ Dados coletados do Atlas do Desenvolvimento Humano no Brasil. Disponível em: <<http://www.atlasbrasil.org.br/>>. Acesso em: 25 out. 2020.

⁸ Artesanato do Vale do Jequitinhonha se torna patrimônio imaterial de Minas. Disponível em: <https://www.em.com.br/app/noticia/gerais/2018/12/20/interna_gerais,1014883/artesanato-do-vale-do-jequitinhonha-se-torna-patrimonio-imaterial.shtml>. Acesso em: 25 out. 2020.

*Olha o menino sem nada sonhando em ser feliz
 E a multidão destoada sem rumo e sem ter raiz
 E nessa hora sou eu, um folião congadeiro
 Violeiro, cavaleiro, andante, um trovador
 Um marujo canoeiro, tropeiro lá do além
 Da janela deste trem vou cantando meu amor
 Para que o ano que vem não haja fome nem dor
 Para que no ano que vem haja mais verde e mais flor*

Trem da História

Rubinho do Vale

Mas, o que é a rede de comunicadores do Vale?

Se quando se olha pelas telas da TV e pelas notícias dos portais só se vê um Vale de pobreza, miséria e violência, fica claro que tem história sendo contada pelas metades aí. Ainda não se ouve nesses espaços de grande visibilidade os cantos dos foliões e das lavadeiras, as orações das rezadeiras, ou o batuque dos tambores. Não aparecem as histórias dos mestres de ofícios, dos artesãos e do nosso cotidiano de quem come queijo, coloca pequi no arroz e produz cachaça boa. E mesmo nossos desafios, que também são muitos, como o êxodo das juventudes e a falta de acesso a determinados recursos, são estereotipados e as discussões sobre eles não se aprofundam. A maioria dos jornais da região se parece mais com diários oficiais da prefeitura do que com canais de informação qualificada sociocultural e política dos municípios.

É fato que o Vale do Jequitinhonha que está nas mídias não é o Vale que a gente conhece e que o que precisa ganhar visibilidade e ser discutido não ganha o devido tratamento. Então a solução que vimos foi criar nossos próprios canais para falar sobre nós de um jeito mais real e democrático. Essa foi a lógica que fez nascer a ideia de uma Rede de Comunicadores Populares do Vale do Jequitinhonha: formar uma teia de comunicadores e empreendedores que produzem comunicação audiovisual, radiofônica e textual para o desenvolvimento local. Nosso propósito é desmistificar nossa região, democratizando tanto o que é comunicado como quem comunica. Mudar e ampliar as narrativas do e no Vale para que as pessoas se identifiquem, se modifiquem

e modifiquem também nosso território. Até porque quando a gente muda o discurso, nossa realidade muda junto. Assim a proposta da Rede é caminhar em dois movimentos: identificar e conectar comunicadores que produzem conteúdos mais diversos sobre o Vale e incentivar que novos comunicadores se formem e passem a produzir coletivamente.

É importante destacar também que esse desafio de democratização das mídias não é só do Vale do Jequitinhonha, é uma questão que precisa ser tratada em todo país para que a diversidade de territórios, de cor, de gênero, de sexualidade e de religiões seja contemplada e o direito à comunicação se efetive de fato para todos. Os números da pesquisa “Diversidade de gênero e raça nos lançamentos brasileiros” de 2016, divulgada pela Agência Nacional do Cinema (ANCINE) demonstram as desigualdades que ainda existem dentro do cenário audiovisual brasileiro, por exemplo. Nos filmes brasileiros de 2016, as mulheres representaram 40% do elenco, já os negros, apenas 13,3%. Em 75,3% dos longas nacionais, os negros são, no máximo, 20% do elenco. Esses números mostram que a representação dessas parcelas no cinema é extremamente pequena, considerando que 54% da população brasileira é composta por pessoas negras e as mulheres representam 48,5% da sociedade (dados do IBGE). Essa realidade desigual é predominante em diversas áreas da comunicação. Para se ter ideia, apenas 23% dos jornalistas brasileiros são negros, segundo pesquisa feita pela Federação Nacional dos Jornalistas (FENAJ) em parceria com o Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

A proposta da Rede é possibilitar que, na prática, mais mulheres, negros e indígenas se tornem produtores de conteúdo, criando materiais de comunicação que apresentem representações mais justas de si mesmos e de suas realidades. Nos processos formativos e espaços de discussão da Rede, pautamos a má representação, a estereotipação e a invisibilidade midiática de algumas parcelas da população. O chamado a uma produção local, independente e diversa que a Rede faz vem justamente nesse sentido de criar alternativas ao cenário majoritariamente branco, masculino e rico que domina os meios de comunicação no Brasil.

Dessa forma, constituímos nossa rede como um caminho prático para resistir e reverter esse cenário. Reunimos coletivos e comunicadores populares

do Vale do Jequitinhonha que têm como objetivo produzir coletivamente comunicação alternativa que gere visibilidade para as diversas narrativas locais e promova a memória da região. Nós atuamos: 1) fomentando a formação de coletivos locais de comunicação popular; 2) fomentando a discussão do direito à comunicação e da democratização das mídias; e 3) incidindo nas produções locais de conteúdo audiovisual, radiofônico e textual, buscando contemplar uma diversidade de narrativas, sujeitos, práticas e territórios.

Hoje a Rede é formada por seis núcleos de comunicação ligados a diferentes municípios, sendo: Araçuaí, Pedra Azul, Jequitinhonha, Itaobim, Almenara e Rubim. Há também uma mobilização ainda em andamento para a formação de mais um núcleo no município de Taiobeiras. Esses núcleos são compostos por adolescentes e jovens moradores desses municípios. O encontro anual de comunicadores já caminha para sua nona edição e tem se renovado de maneira a ser um espaço de visibilidade e fortalecimento desses núcleos.

Os processos de homogeneização cultural global a que estamos sujeitos fazem com que seja muito urgente a criação de espaços e formas alternativas de resistirmos e mantermos vivas nossas histórias, nossa cultura e nosso modo de viver e conviver no mundo. Há uma tentativa sistemática de apagamento daquilo que constitui nossa identidade cultural, que é a grande potência de articulação sociopolítica que temos. A comunicação tem papel fundamental no processo de mobilização social, que é entendida como “uma reunião de sujeitos que definem objetivos e compartilham sentimentos, conhecimentos e responsabilidades para a transformação de uma dada realidade, movidos por um acordo em relação à determinada causa de interesse público” (HENRIQUES, 2007).

Dessa forma, iniciamos e continuamos tecendo essa teia de comunicadores para que a gente se mobilize, potencialize as falas uns dos outros e consiga ser um movimento de resistência, um contraponto para manter vivas nossas identidades e ouvidas nossas vozes. Sempre de nós e por nós.

E quem são esses jovens dessa rede?

Antes de tudo, é importante apresentar o que é o Encontro de Comunicadores do Vale do Jequitinhonha (ECVJ), evento que deu origem à Rede de Comunicadores do Vale e perpassa a trajetória de todos nós.

O livro *Encontros: comunicação, juventudes e cidadania no Vale de Jequitinhonha* (SIMEONE & PIMENTA, 2019) nos ajuda a contar um pouco dessa história. De acordo com a obra, o ECVJ surgiu em 2012 a partir da trajetória de atuação da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) no território através do programa de extensão acadêmica Polo Jequitinhonha. Entre as suas diversas entradas, o Programa atuava com uma frente de comunicação, seja por projetos de extensão próprios a área, seja no suporte de comunicação de outras atividades do projeto. Essas atividades propiciaram a aproximação da universidades com veículos e produtores de comunicação da região. As ações do Programa mantinham um caráter pedagógico e colaborativo do fazer comunicacional. Os públicos atendidos por essas ações também são diversos: projetos sociais, escolas, movimentos culturais e grupos juvenis e comunitários do Vale.

Financiados por programas do Ministério da Educação voltados para a extensão universitária (o PROEXT), muitos desses programas realizavam processos formativos com as juventudes do território. Todas essas ações reunidas ao longo de dez anos de atuação propiciaram o fortalecimento de uma rede que reunia sujeitos de diversas áreas entre jovens, representantes dos setores públicos, escolas, ONGs, escolas, radialistas, colonistas, blogueiros locais etc.

Surge, assim, o I Encontro de Comunicadores do Vale do Jequitinhonha a partir da percepção dos atores que formavam essa rede, que ainda não era muito clara, com o objetivo de juntar pessoas e grupos em torno das questões da comunicação do Vale, além de reunir produções em formatos bem diferentes, desde os mais tradicionais até os atuais. Ao todo, já se somam oito edições do evento até o ano de 2019. Quem já foi em alguma dessas edições pode ver, de forma muito marcante, a mobilização de jovens das mais diversas cidades da região que chegam nas cidades que sediam o evento (ele acontece de forma itinerante, já tendo passado por Capelinha, Jequitinhonha, Pedra Azul, Medina, Cachoeira de Pajeú, Taiobeiras e Almenara) em comitivas. Alojados em escolas, esses jovens vivem uma programação intensa durante os três dias de evento que reúne oficinas, apresentações, intervenções, debates e plenárias, no seu formato tradicional.

O primeiro Encontro de Comunicadores do Vale do Jequitinhonha que participei foi em Cachoeira do Pajeú (2017) e aí eu apaixonei! Lá eu tive acesso a um mundo

de possibilidades que eu nunca pensei que existiam. Depois do primeiro não parei de participar mais. No ano seguinte o encontro que aconteceu aqui em Taiobeiras, o que foi maravilhoso e uma experiência muito rica. (Depoimento de Felipe Cortez, um dos integrantes da comissão gestora da Rede de Comunicadores do Vale do Jequitinhonha).

As possibilidades de expressão e conexão, que são características do Encontro, mobilizam, a cada ano, mais e mais jovens que, durante o evento, encontram terreno fértil para trocas de conhecimentos e experiências riquíssimas.

É durante a plenária do VI ECVJ, em Cachoeira do Pajeú, que se planta a semente do que mais tarde viria a ser transformar na Rede de Comunicadores do Vale do Jequitinhonha. Com a saída da UFMG, representada pelo Programa Polo Jequitinhonha, da coordenação do evento, propõe-se a formação de uma comissão gestora do encontro composta por representantes locais que ficariam responsáveis pela mobilização e organização das próximas edições. E agora, aqui estamos.

Atualmente, somos quatro jovens integrantes do que chamamos de comissão gestora da Rede de Comunicadores Populares do Vale. Nosso papel é de articulação dessa rede, oferecendo suporte para os núcleos de comunicação já existentes, fomentando a criação de novos núcleos, promovendo processos formativos e garantindo a realização do ECVJ anualmente. Durante cada edição do Encontro, a comissão é renovada com abertura de novas vagas. Por se tratar de uma construção de nós e para nós, nossas trajetórias e perfis dizem muito do que é esse movimento. Por isso, compartilhamos aqui um pouquinho do que somos enquanto integrantes dessa Rede.

Felipe Cortez – 26 – Taiobeiras – Médio Jequitinhonha

Minha história começa no Grupo de Teatro Expressarte, companhia da qual me tornei diretor a partir de 2011. Começamos a usar as redes sociais e a rádio da cidade para divulgar o nosso trabalho. Foi nesse momento que eu tive meu primeiro contato com a comunicação. A gente ia para a rádio local, que nos dava espaço na programação, e fazíamos um programa especial falando sobre os trabalhos do teatro, entre outras ações. Eu também escrevia artigos sobre cultura para jornais da minha cidade. Produzíamos também vídeos para

as redes sociais e eu sempre tive um amor muito grande pela produção cinematográfica. Motivado pelo sonho de fazer um filme, escrevi um roteiro que se chama 'A princesa do Sertão' – na época, passávamos por uma forte crise hídrica na região. Depois desse veio o 'Mariana, o desastre somos nós' que é um curta-protesto. Para o meu espanto, ele foi selecionado para algumas mostras de cinema que eu nem sabia que existiam, como a Mostra Ipê Brasil – mostra itinerante que roda o país inteiro, Mostra Latino-Americana – Cine Amazônia e foi selecionado ainda, com honra ao mérito, para a Mostra Pequi de Audiovisual de Montes Claros.

Mas minha primeira formação na área da comunicação foi no 36º Festival – Festival de Cultura do Vale do Jequitinhonha, na cidade de Jequitinhonha, em 2016, em que eu tive algum contato com a fotografia, participando indiretamente das ações realizadas na assessoria de comunicação colaborativa do evento, e no Levante Popular da Juventude onde tínhamos algumas formações para criação de conteúdo para fotografia e vídeo para internet.

Depois disso, eu participei do meu primeiro Encontro de Comunicadores do Vale do Jequitinhonha em Cachoeira do Pajeú (2017) e não parei de participar mais. Durante o Encontro, que foi realizado na cidade de Taiobeiras, tivemos uma roda de conversa chamada 'Diversidade e os desafios para a Comunicação' que englobava as questões das lutas LGBTQI+, das mulheres, dos indígenas, negros e negras e outras minorias representativas no âmbito da comunicação. A partir desta roda de conversa, criei o Coletivo Iris de Minas, que tem como objetivo informar e empoderar todas essas classes de luta, inclusive na comunicação. No mesmo ano, fomos um dos três selecionados em Minas Gerais para participar do SaferLab, um laboratório de ideias produzido pelo SaferNet em parceria com o Facebook e a UNICEF. O projeto capacitou coletivos e grupos do Brasil inteiro para o combate ao ódio na internet, através de contranarrativas, palestras, rodas de conversa, atividades de produção de materiais de comunicação, entre outras. Em 2019, fui ao ECVJ em Almenara e lá aconteceu a eleição para formar a Comissão Gestora do Encontro. Algumas pessoas me indicaram e quiseram que eu participasse.

Para mim, o trabalho que procuramos desenvolver com a Rede de Comunicadores é muito bonito. Como morador do interior de Minas Gerais, ter acesso a um movimento que me dá oportunidade de ter informação atu-

al sobre a minha região e que incentiva nossa cultura e a produção de uma comunicação que dá voz aos jovens nos permitindo não só ser receptores da informação, mas também quem promove e produz a informação me parece essencial. Por isso, eu acho que a Rede é super importante, principalmente no contexto de *fakenews* e de desinformação que vivemos atualmente. A Rede tem essa potência de manter viva a nossa identidade e fazer com que a informação correta se propague dentro da nossa região.

Lucas Martins – 27 – Araçuaí – Médio Jequitinhonha

Em 2016, me formei em fotografia e uma amiga me convidou para ir ao ECVJ deste mesmo ano em Medina. Foi meu primeiro contato com o Encontro de Comunicadores e eu achei muito interessante. Infelizmente, nós jovens do Vale do Jequitinhonha, vivemos com o olhar muito para fora. Eu, por exemplo, me formei em fotografia em Belo Horizonte. Eu olhava muito para fora e não conseguia enxergar que existia um movimento organizado dentro do Vale. O Encontro me chamou muito a atenção. Eu achei que era uma coisa que ‘dava pé’. Era muito interessante ver que tinha um movimento de jovens ligados à comunicação que estavam querendo produzir coisas. Antes dessa época, eu não era muito envolvido em movimentos sociais e culturais, então o Encontro de Comunicadores foi muito importante para me aproximar da cultura do Vale do Jequitinhonha. Eu participei de uma oficina no ECVJ em Medina em 2016 e, em 2017 eu fiz outra oficina em Cachoeira do Pajeú. No segundo, já não mais convidado por uma amiga, mas por minha conta. Fiz questão de ir, pedi folga no emprego e fui. Em 2018 eu tive a oportunidade de ministrar uma oficina de fotografia no ECVJ em Taiobeiras. Foi uma experiência muito legal. A oficina fez muito sucesso. Foram mais de 60 alunos, um recorde de público dentro das oficinas do Encontro de Comunicadores. E foi uma experiência também muito bacana, todo mundo gostou e a gente tem contato com os meninos até hoje. Em 2019, em Almenara, tive a oportunidade de novo de ministrar a oficina de fotografia. Já estava mais inteirado, afinal, já eram quatro anos de Encontro de Comunicadores. Lá, eu fui convidado a participar do comissão gestora. Mais um desafio, mais uma conquista. Foi a oportunidade que eles me deram de tentar corrigir alguns dos erros que eu já encontrava lá no começo.

A primeira coisa que chamou minha atenção nesse movimento foi a questão da imagem do Vale do Jequitinhonha. Tirar o estigma de Vale da Pobreza era algo que me parecia muito importante. Mas depois que eu entrei, percebi também a potência que era dar voz para as juventudes do Vale. A gente tem muita coisa legal aqui e muitos jovens que querem ter voz e produzir e que não têm oportunidade. Eu mesmo, quando eu era mais novo, se tivesse essa oportunidade de ter um coletivo, um núcleo de comunicação em Araçuaí, que eu pudesse ter acesso a equipamentos e a profissionais para me tutorar, e não só isso, mas ter o incentivo de ter pessoas para trabalhar junto, eu acho seria muito diferente a minha trajetória. Não demoraria tanto assim para entrar na comunicação e atuar na minha cidade como eu demorei. Eu, particularmente, tenho muito essa questão do empreendedorismo e de formas alternativas de se rentabilizar e eu acho que a comunicação é uma forma do jovem entrar no mercado de trabalho mais cedo e conseguir uma fonte de renda para ajudar a sua família. Dentro do núcleo de comunicação de Araçuaí eu trabalho muito essa questão do jovem se capacitar para que ele mesmo possa realizar trabalhos e ajudar de alguma forma seu desenvolvimento.

Felipe Matos – 25 – Jequitinhonha – Baixo Jequitinhonha

Minha história começou em 2012 quando eu fundei um coletivo de comunicação alternativa chamado TV Jequi. Eu tinha acabado de formar no ensino médio e eu fiquei no Vale. Como de costume por aqui, a maioria dos meus amigos saiu da cidade para ir estudar fora, mas eu acabei ficando e trabalhando na Casa de Cultura aqui de Jequitinhonha. Participei do I ECVJ e lá tive a visão de ter a comunicação do Vale do Jequitinhonha mostrada de uma outra forma. Criar um conteúdo positivo, jovem, que expresse as diversas narrativas da nossa região. Foi quando surgiu a ideia de criar a TV Jequi. O objetivo era mostrar o nosso Vale de uma outra forma, diferente do que a gente via representado nas grandes mídias, e dar voz aos movimentos sociais e culturais da nossa cidade. Visitamos as comunidades rurais e registramos manifestações culturais da nossa cidade. Mas eu sempre tive pra mim que se a gente estava conseguindo fazer funcionar em Jequitinhonha, essa ideia podia ser multiplicada para as outras cidades também. Em 2012 eu tive a experiência de participar de um processo de formação e trabalho em uma assessoria de comunicação

colaborativa que foi feita em comemoração aos 200 anos de Jequitinhonha, uma parceria da prefeitura local, do Polo Jequitinhonha e da Associação Imagem Comunitária. Participar dessa produção independente a alternativa de comunicação me cativou muito. Pude conhecer muito da história da minha própria cidade. Acho que é uma oportunidade incrível, até como caminho de trabalho pros jovens que estão na cidade sem muita perspectiva de futuro.

A existência dessa Rede hoje é uma meta cumprida, é um sonho antigo que foi construído por meio de muita movimentação e mobilização. Ela possibilita trocas incríveis, expande nossas possibilidades. A gente forma uma teia. As produções se tornam compartilhadas, ações que são feitas em comunidades mais distantes, a gente consegue popularizar isso no Vale todo. Essas trocas nos ajudam a desenvolver nossas próprias cidades.

William Nascimento – 29 – Pedra Azul – Baixo Jequitinhonha

Comecei a me envolver em 2009, participando de um projeto que chamava Correspondentes Regionais da Rede de Comunicadores do Semiárido Mineiro (Vale do Mucuri, Vale do Jequitinhonha e Norte de Minas), era um projeto da Oficina de Imagens⁹ – ONG de Belo Horizonte – que tinha como ideia formar 20 jovens da região em diversas linguagens da comunicação para que pudessem produzir notícias sobre questões socioculturais das suas cidades. Havia uma plataforma que reunia esses correspondentes e outros parceiros. Funcionou de 2009 até meados de 2012. Foram criados três núcleos no Vale que eram em: Franciscópolis, Itaobim e Pedra Azul. De 2011 a 2012 coordenei a rede junto com a coordenadora de Franciscópolis. Nesta época, integrava também o Centro de Defesa dos Direitos do Criança e do Adolescente do Vale do Jequitinhonha (CEDEDICA – Vale), ONG que desenvolve projetos na área da cultura popular, comunicação, tecnologia e articulação de redes e, a partir de 2011, decidimos criar também um trabalho mais sistemático voltado para o protagonismo juvenil e para a comunicação.

Em 2012, participei do I ECVJ em Itaobim. Em 2014, com apoio do Criança Esperança¹⁰, a gente criou um núcleo de educomunicação no CEDE-

⁹ <http://oficinadeimagens.org.br/>

¹⁰ <https://redeglobo.globo.com/criancaesperanca/>

DICA e ganhamos um prêmio de jornalismo cidadão em 2015, que foi criado pela CRIAR Brasil do Rio de Janeiro em parceria com a PETROBRAS. Em 2017, com a transição da coordenação do Encontro de Comunicadores da UFMG para uma comissão gestora local, eu fui eleito para compor a comissão.

Quando tento definir o que é a Rede penso que é a reunião de coletivos e pessoas que trabalham em prol da democratização da comunicação do Vale do Jequitinhonha.

Os desafios para tecer a rede

Formar e manter viva uma rede não é tarefa fácil. Ao mesmo tempo em que se busca constantemente a horizontalidade sem hierarquias muito definidas e o compartilhamento democrático de ideias, há o desafio de efetivar as metas construídas de maneira perene e coesa. Reunimos aqui alguns dos desafios que temos enfrentado para essa construção coletiva no contexto do Vale do Jequitinhonha e desse propósito de construir uma comunicação mais democrática em nossa região.

Tecer a rede de fato

A grande extensão e distâncias entre as cidades do Vale do Jequitinhonha aumentam o desafio de se tecer uma rede viva e forte. O Vale é muito grande e ainda não conseguimos abrangê-lo por completo. Já demos um pontapé inicial importante fortalecendo seis núcleos municipais de comunicação popular, espalhados entre as regiões do médio e do



Foto de Lucas Martins

baixo Jequitinhonha. Mas ainda há muito trabalho de mapeamento, identificação, articulação e formação desses comunicadores que muitas vezes lidam também com dificuldades de sobrevivência e trabalho na região. A criação de uma comissão gestora da Rede ajudou muito no processo de organização do movimento que agora acaba caminhando para uma institucionalização maior.

Democratizar as mídias localmente

Os veículos de comunicação com mais visibilidade e audiência na região ainda estão concentrados nas mãos de poucos donos que reproduzem a lógica de uma produção de conteúdo muito comercial focada apenas no sensacionalismo, na reprodução de notícias sobre as



Foto de Felipe Matos

obras e ações das prefeituras locais, deixando de fora tantas outras pautas e narrativas. Um desafio especial é em relação às rádios comunitárias da região, que, em muitos casos, na verdade funcionam como rádios padrões com fins comerciais. Dessa forma, nosso desafio é, para além de criar nossos canais independentes e alternativos, militar também pela democratização desses grandes meios da nossa região que já têm muito alcance, mas que não garantem a diversidade necessária tanto de quem está produzindo essa comunicação como de que comunicação é produzida.

Mobilizar recursos

A estrutura e o acesso a recursos que garantam a perenidade da Rede também são um grande desafio. Para que ela efetive toda potência que tem, muito trabalho e dedicação precisam ser despendidos. Para expandir o trabalho por todo o Vale, garantindo espaços de formação,



Foto de Lucas Martins

estrutura para a produção de conteúdo e promovendo espaços de distribuição e visibilidade do que é produzido, é preciso acessar recursos. O caminho hoje tem sido estabelecer parcerias constantemente com as prefeituras locais, com outras associações e grupos socioculturais das cidades, com universidades e até com os comércios locais. Os recursos nem sempre são financeiros. Há muita

troca de serviços, parcerias para utilização de espaços, caronas, lanches compartilhados etc. Mas seguimos no propósito de transformar a Rede em uma ação sustentável a médio e longo prazo.

Fortalecer a comunicação como direito

A comunicação precisa ser entendida como direito fundamental na região. Isso ainda é uma realidade muito distante. As pessoas não compreendem bem como a democratização da comunicação é imprescindível para combater desigualdades, para a preservação da memória e da identidade sociocultural e até para a garantia de outros direitos.



Foto de William Nascimento

Especialmente neste momento em que vivemos no país de cerceamento ao direito à comunicação e à liberdade de expressão, faz-se urgente o fortalecimento de iniciativas de comunicação livres, alternativas, periféricas, autônomas e diversas como a nossa Rede.

Construir com as juventudes

A Rede nasceu e se mantém sempre a partir do trabalho com as juventudes. Mas o grande desafio é lidar com os altos índices de evasão dos jovens do Vale do Jequitinhonha, que saem em busca de oportunidades de trabalho e estudo nos grandes centros urbanos.



Foto de Ítalo Medina

Os núcleos de comunicação, por exemplo, têm uma rotatividade grande de pessoas e eles estão sempre se renovando ou até acabando. Os processos formativos em linguagens diversas da comunicação que são oferecidos pela Rede são importantes até no sentido de prospectar uma possibilidade de ocupação

e geração de renda para essas juventudes que, em muitos casos, têm poucas perspectivas de trabalho em seus municípios.

Promover encontros e gerar pertencimento

Para que a Rede exista e seja forte, a gente precisa a todo momento criar pontos de encontro, tanto virtuais como presenciais. A ideia de ter o Encontro de Comunicadores anualmente é no sentido de dar uma personalidade nessa Rede. Dar cara e coração a ela. E virtualmente



Foto de Lucas Martins

também a gente precisa se encontrar, reunindo e compartilhando produções e percalços. O principal desafio é gerar corresponsabilidade e pertencimento de todos os membros com a rede. E o segredo pra isso tem sido não ficar parado. Mesmo sem tantos recursos, a proposta é continuar organizando, trabalhando e sonhando juntos com o futuro da Rede.

O caminho da Rede agora é se manter no foco de fortalecer e fomentar cada vez mais os núcleos de comunicação popular. Além disso, agregar outros comunicadores já tradicionais no Vale, mas que ainda estão dispersos ou produzindo conteúdo ainda pouco diverso. Nosso sonho é realmente conseguir espalhar essa ideia de uma comunicação democrática, feita por nós e para nós por todo o Vale do Jequitinhonha.

Considerações finais

No artigo *Participación Política, Manifestaciones Culturales y Mecanismos de Resistencia*, os doutores em psicologia Elio Parisi e Marina Pagnone fazem uma análise histórica a respeito dos tipos de participação política abordando os conceitos culturais que implicam nessa participação, com o objetivo de analisar alguns movimentos sociais na América Latina. Segundo os autores, Castells (1999) classifica a identidade em três níveis: legitimadoras, de resistência e identidades projetos. Essas identidades são instrumentos de poder quanto à

legitimação, resistência à exclusão ou proposição de um sistema alternativo. Aqui, nos interessa dar luz à classificação trazida pelo autor sobre as identidades de resistência que, segundo ele, são como ‘trincheiras de sobrevivência’ que vão contra os princípios das instituições dominantes. “Uma identidade de resistência contribui para a formação de comunas que resistem à exclusão feita pelo sistema. Visto dessa perspectiva, identidades de resistência estariam presentes na identidade comum que abrigaria os membros dos movimentos sociais” (PARISÍ & PAGNONE, 2012, p. 54, tradução nossa).

Nesse contexto, o nosso fazer comunicacional enquanto Rede de Comunicadores Populares do Vale do Jequitinhonha busca construir essa trincheira de sobrevivência para abrigar a identidade, as tradições, a cultura e as narrativas locais. É uma resistência que movimenta e fortalece atores capazes de provocar mudanças em nossas realidades compartilhadas, focalizando seus esforços nas diversas questões sociais que nos atravessam, enquanto pertencentes ao nosso território, no intuito de resistir. Essa resistência tem sentido ampliado que pode ser traduzido nos vários desafios apresentados neste artigo. Engloba também os desafios das juventudes do Vale que poderiam se enquadrar no que hoje se chama ‘minorias representativas’, pois não aparecem nas telas, nas páginas. Não como de fato deveriam estar representados. Por isso, se faz tão necessário ocupar os espaços de visibilidade e produzir narrativas e discursos próprios.

Nossa experiência até aqui tem mostrado que é possível existir e resistir enquanto movimento juvenil, horizontal, autogestionado e que atua longe dos grandes centros urbanos. Para nós, o caminho tem sido continuar produzindo, articulando e sonhando o movimento, mesmo nos momentos mais desanimadores de falta de recursos e participação. Tecer constantemente outras redes para além da nossa, estabelecendo parcerias e trocas entre os movimentos sociais também é um dos principais caminhos para esse nosso processo contínuo de re(e)xistência.

Por onde anda o amor?

Felipe Cortez

Homens e mulheres

Desnorteiam em terrenos inóspitos

Com olhos vidrados

*Buscam sentido no amor
 Ao esgueirar entre relações artificiais
 E entre utópicos contos de fadas
 Surge uma extrema necessidade de ser aceito
 Ser do bando
 Estética, condições financeiras, intelecto segue vazio.*

*Se permite ser pequeno!
 Por onde anda o amor?
 A resposta se faz presente no simples*

*O amor está nas mãos de Lira artesã
 Que transfere todo seu cuidado e dedicação a suas obras
 O amor está no som dos tambores de Mestre Antônio
 No canto dos meninos e meninas do coral Araras Grandes
 Se faz público no espetáculo dos jovens do Teatro de Padre Paraíso.
 O amor está nas palavras de carinho e encorajamento do dia a dia das Marias,
 Joanas, Lias e tantas outras mulheres que povoam e cuidam deste mundo.
 O amor está no Rio Jequitinhonha que alimenta as famílias dos pescadores e que
 mata a sede de um povo*

*O amor está na nossa capacidade de ter sororidade e compaixão ilimitados
 Respeito!
 A tudo e a todos.
 Cultivar, cuidar e colher.
 Somos sementes com potencial de uma bomba Hiroshima
 Mas não para destruir, para construir.*

*O amor somos nós em sua pura fórmula
 Pequenos frascos, contendo uma grande e preciosa essência.*

Referências

- Todo mundo tem um mapa/ Todo mapa tem um mundo: redes juvenis e as diversas urbanidades.
 Associação Imagem Comunitária, Centro Juvenil de Ciência e Cultura de Barreiras, Ensina
 Brasil Polo Mato Grosso do Sul. Belo Horizonte: Associação Imagem Comunitária, 2019.
- BOURDIN, Alain. *A questão local*. Rio de Janeiro: DP&A Editores, 2001.

HENRIQUES, Márcio Simeone; PIMENTA, Laura (org.). *Encontros: comunicação, juventudes e cidadania no Vale de Jequitinhonha*. Belo Horizonte: Associação Imagem Cunitária, 2019.

HENRIQUES, Márcio Simeone. *Comunicação e estratégias de mobilização social*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

PARISI, Elio Rodolfo., & PAGNONE, Marina Cuello. Participación Política, Manifestaciones Culturales y Mecanismos de Resistencia. In: *Psicología Política*. vol. 12. nº 23, pp. 41-58. Jan. – Abr. 2012.

SANTOS, Carla Beatriz et al. O Fórum das Mulheres do Vale do Jequitinhonha: uma história de resistência e de construção política coletiva. In: MATOS, Marlise (Org.). *Pedagogias feministas decoloniais: a extensão universitária como possibilidade de construção da cidadania e autonomia das mulheres de Minas Gerais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018. p. 67-114.

SERVILHA, Mateus. Quem precisa de região? O espaço (dividido) em disputa. Rio de Janeiro: Consequência, 2012.

Reexistência: complexo matutado nas andanças do *hip-hop*, batalhas de *rap* e saraus

J. Jordânia Marçal Machado

Kakra Mene (Mikaela Gabriele)

Kwame Ankh (Thiago Brito).

Dá licença, aê

Macumbas nos movem. Mais ainda, elas nos afetam e promovem algo da ordem do ser. Algo sobre estar nesse louco mundão em meio a camadas e mais camadas de experiências. Nessas linhas transpiradas, apostamos em experiências que nos falam. São encruzadas que nos limites ampliam mundos. Nos deparar com o *hip-hop* e batalhas de *rap* é algo que precisamos cada dia mais nos aprofundar quanto aquele jogo de corpos que engendram músculos, hálito, transpiração e crença. Crença firmada nos pactos experienciados. *Para cada mil trutas, mil tretas. Para cada mil tretas, mil trutas*^{1 2}. No fecho temos a ponta e na ponta do fecho, o começo. Recomeçamos quantas vezes for necessário sem perder o fio da meada. Somos um ao outro no meio desse quiproquó todo.

¹ No desenrolar das linhas que seguem estas escritas usaremos diversas letras de músicas que são, para nós, conhecimento ancestral, forças palavreadas. Queremos dizer com isso, que elas são fonte inesgotável de conhecimento e que nos ensinam como se colocar diante o mundo e experimentar o cotidiano. Em suma: como lidar com o dia a dia sem a separação dicotômica do pensar e fazer, mas sim fazer-pensando. Importante se faz, sempre que possível, escutar as mesmas para alcance da dimensão proposta.

² 1000 trutas, 1000 tretas é um álbum dos Racionais MC's de 2006. Momento ímpar onde fazem um show na Zona Leste de São Paulo, uma das maiores quebradas da referida cidade, trazendo para o palco Jorge Ben na abertura e um composto de músicas dos álbuns Sobrevivendo no Inferno (1997) e Nada como um dia após o outro dia (2002).

É nesta mesma métrica, ritmo e *flow* que entendemos as nuances propagadas pelos saraus. Estamos ladeados deles. Um imbricado no outro. Tecnologias de ponta. Na cadência do improvisado que perpassa poetisas, poetas, *rappers*, vivido também nas batalhas e, portanto, nesse amálgama, temos as mina, os mano, as mona oraliturando³. Estamos *tudo junto e misturado* atravessando gerações e experimentando coletividades. Brotando firmamento.

Aqui, então, alimentamos o *correio nagô*⁴ a partir de vivências mineiras a fim de cada dia mais termos um mapa profundo das africanidades nessas terras. Nesta preta trilha desdobramos pontes que alinhavam lacunas que a colonialidade⁵ não conseguiu suprimir. No ritmo sincopado faremos do *rap*, batalhas e saraus as condições sempre de fins e começos para lidar com reexistências (SOUZA, 2011).

³ Leda Maria Martins, em *Afrografias da Memória* (1997), ao colocar no papel sua imersão experiencial no Reinado, cria o conceito de oralitura. Defende que as/os pertencentes do Reinado grafam, com o registro oral ritualizado, seu território e nação. Rasuram a linguagem e alteram significantes afirmando a diferença e a alteridade dos sujeitos, conduzindo neste ínterim cultura e mundo simbólico próprio. Para nós, as mina, os mano e as mona também estão nessa condição no que tange o mundo do *hip-hop*, batalhas e dos saraus.

⁴ Expressão informal muito utilizada para a troca de informações cotidianas via oralidade advinda das africanas e dos africanos nas condições de escravizadas/escravizados e que possibilitou muitas organizações transgressoras nos últimos séculos. Tal expressão foi escolhida como nome de um veículo de comunicação em 2008, o Portal Correio Nagô, que pode ser acessado em correionago.com.br.

⁵ Podemos entender colonialidade, a grosso modo, como uma economia que nos autoriza formas de experimentar o mundo, por exemplo, a razão como unívoca maneira para se compreender o real. Logo, cria-se um modelo que condiciona a revelação da verdade única de como ser e, assim, agirmos dentro dessa lógica para operar padrões de vida, como apenas a sistematização em livros, em larga medida, para obter conhecimento. Enfim, colonialidade pode ser entendida como um grande empobrecimento existencial em meio à modernidade (SODRÉ, 2017; MBEMBE, 2018; SIMAS, RUFINO, 2018; ANI, 1994; FANON, 2018; HOOKS, 2015).

Hip-hop do front, de frente, de pretas fronteiras conversíveis

Muito de mim já estava aqui quando cheguei no mundo...

Ana Paixão

Diadi nza-Kongo kandongila: Mono i kadi kia dingo-dingo (kwènda-vutukisa) kinzungidila ye didi dia ngolo zanzingila. Ngiena, kadi yateka kala ye kalulula ye ngina vutuka kala ye kalulula. [Eis o que a Cosmologia Kongo me ensinou: Eu estou indo-e-voltando-sendo em torno do centro das forças vitais. Eu sou porque fui e re-fui antes, de tal modo que eu serei e re-serei novamente].

Provérbio Bantu-Kongo

Das parças e dos parças. Das vida loka, dos vida loka. Do *se liga no som que o rap é du bom*⁶. Da ida no Manos e Minas⁷. Dos corpos mais ágeis que já vi se dibuiando no chão. Dos *live painting*⁸ mais coloridos, rasurando paredes amordaçadas pelo cinza. Nas decifrações pesadas que fazíamos nos arranha-céu dos pixo. Sabíamos quem tinha passado por lá. Da casa de *rap* diademense (ANDRADE, 1999) onde o bicho pegava e os ladrão tudo em cena. No certo pelo certo. Do testar a escrita na adolescência ouvindo *Nada como um dia após o outro dia*⁹ e copiando as palavras encaracoladas no caderno e que a professora não entendia era nada. Aliás, com quantas letras mesmo construímos mundos? A pergunta é cabulosa, não? Que tira a gente do bate-pronto. Da resposta fácil e ligeira. Pra tudo isso nada mais interessante que o rastilho do cotidiano, dos alegres ódios lavados no sereno deflagradas em nossas trocas, do porvir que se anuncia nas primeiras pancadas dos *beats*¹⁰ e a gente já vai sentindo a atmosfera

⁶ Música de Rappin' Hood, intitulada *Rap do Bom*, lançada em 2001 em seu álbum *Sujeito Homem*.

⁷ Programa incrível da TV Cultura desde de 2008 com apresentadoras/es do movimento *hip-hop*. Tem *rap*, samba, *slam*, grafitti, break. De fato lá encontramos de tudo da cultura urbana.

⁸ Técnica de grafite onde as pessoas em ação vão compondo sua arte ao vivo. Podendo ser coletivamente com outras grafiteiras/grafiteiros.

⁹ Nome do terceiro álbum do grupo de *rap* Racionais MC's lançado em 2002.

¹⁰ *Beats* são as batidas utilizadas nas músicas de *rap* que quando sincronizadas vão dando ritmo para a/o rapper cantar. Para sentir a pegada escute a música *Unity* de Queen Latifah ou *Da ponte pra cá* dos Racionais MC's.

que vai se criando, se fazendo. As memórias diante das escritas do agora me faz soltar um sorriso pela beira da boca. Que fita! É... *o rap é compromisso, não é viagem*. Ouso parafrasear Sabota¹¹ e dizer que o *hip-hop* é compromisso.

As linhas para reexistir, entendidas como práticas sociais dessas/es agentes que recriam valores e linguagens num dado ambiente coletivo escamoteadas na economia mundo do capitalismo financeiro, vão criando contornos que fazem do *negro drama*¹² o nascer do lixão flores dos mais diversos odores e, quem pra sabe degustar, sabores. Me parece que as discussões sobre a constituição do *hip-hop* por um bom tempo se fechou em categorias estanques que vão de movimento político ao cultural e/ou muitas vezes como entretenimento (FÉLIX, 2018; SOUZA, 2011; WELLER, 2011). Porém, perspectivando o estado da coisa acho que tem mais caroço nesse angu. Trocando ideia com minha avó, certa vez, ela me contou as peripécias que eram feitas para dar cabo de momentos complicados da vida. Levantar o barraco de madeira e segurar o mesmo firme e forte pra não cair nas chuvas de verão. Do cozer que afetava a família toda num domingo de muito frango assado com farofa e macarrão. Vinha a vizinha, o vizinho. Cachorro ligeiro, na espreita, pra pegar o que moscar na cozinha. O samba, forró e bebida comendo solto para nos refazer em alegria pro dia seguinte, dia de preto era iniciado toda segunda.

Tá aí, então, quantos não foram os momentos de partilha que a família *hip-hop* também nos proporcionou? Eles são dos mais diversos. Naquela mão com a Nenê Surreal, mulher preta, avó, mãe, lésbica a mais antiga grafiteira de São Paulo, ganhadora do prêmio Sabotage¹³ em 2016, onde colo geral e fez do CÉU Caminho Do Mar no Jabaquara, em São Paulo, tremer e virar o inferno lotado de neguinha atrevida como diria Lélia Gonzalez¹⁴. Naquela

¹¹ Sabotage é um dos expoentes rappers que compõe a história do *hip-hop* no Brasil. Nascido na favela do Canão, zona sul de São Paulo. No ano de 2000, intelectual imenso que era, faz um provérbio do que é o *rap* para muitas pessoas até os dias contemporâneos. Ver: www.youtube.com/watch?v=rC9vmpQRR40.

¹² Música composta pelos Racionais MC's no álbum Nada como um dia após o outro dia de 2002. Ver: <https://vimeo.com/48476472>.

¹³ O prêmio Sabotage tem o objetivo de premiar e destacar no cenário do *hip-hop* as pessoas que tecem a continuidade desse movimento. Estas pessoas podem ser premiadas nos mais diversos elementos como Mestre de Cerimônia, Graffite, Break e DJ.

¹⁴ “Racismo e sexismo na cultura brasileira” (1983), apresentado na Reunião do Grupo de Trabalho “Temas e Problemas da População Negra no Brasil”, IV Encontro Anual da Asso-

outra mão, quando fechamos uma produção coletiva pique nois por nois pra gravar o show de Beto Criolo¹⁵ no Teatro Clara Nunes em Diadema. Muita gente. Organização autônoma total. Autodeterminação. Um filho parido chamado Sou porque Somos¹⁶. Cada músculo, suor e saliva direcionada pela vontade incessante da comunidade (MBEMBE, 2014). Essa vontade a qual nos referimos está alocada aos pressupostos vivos que os afro-brasileiros muito conhecem por força vital/asê. Essa potencialidade do fazer acontecer embasado de valores civilizatórios de matrizes africanas¹⁷ mantido por uma singela, embora robusta ética, que alimenta esse coletivo de pessoas. Esse fazer acontecer coletivo que emana em meio às adversidades propagadas pela colonialidade.

Nada do que escorregadamente teçamos nessas páginas são ímpares, em outras palavras, nada é exceção. Na real mesmo, é a regra. O *hip-hop* se prolifera em meio, chamado por Muniz Sodré, de corporeidade. Mas o que seria essa corporeidade? Com Sodré, estamos pensando o corpo “dotado de seleções e assimilações da ordem social e cultural em que o indivíduo está imerso. A corporeidade seria uma espécie de máquina possibilitadora de conexão das intensidades de um dado grupo gerando uma coleção de atributos de potência e ação” (SODRÉ, 2017). Reveja novamente como os corpos no vídeo da música negro drama estão se complementando e como agem ao sentirem o primeiro segundo do *beat* da música. É uma reação alocada pela materialidade experiencial desses corpos. O corpo em si-mesmo fazendo-pensando. Temos nesse traquejo suburbano as manhas e condições que estão bem alocadas ao que chamaremos neste ensaio de sujeitas/os de fronteira. Aquelas e aqueles

ciação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, Rio de Janeiro, 29 a 31 de Outubro de 1980.

¹⁵ Ver DVD: <https://www.youtube.com/watch?v=CDQxQHdmjA8>.

¹⁶ Sou porque somos, a grosso modo, seria o significado da palavra Ubuntu. Tal palavra é de origem africana pertencente ao grupo linguístico Bantu. Tem como princípio manifestar entre as pessoas o mundo sensível da solidariedade, cooperação, respeito, acolhimento, generosidade, entre outros valores.

¹⁷ Podemos acompanhar o trabalho de Azoilda Trindade Loretto intitulado Valores civilizatórios afro-brasileiros e educação infantil: uma contribuição afro-brasileira. In: BRANDÃO, Ana P.; TRINDADE, Azoilda L. Modos de brincar: caderno de atividades, saberes e fazeres. Rio de Janeiro: Fundação Roberto Marinho, 2010. Uma produção robusta sobre tais valores civilizatórios pensados em sincronia com a educação infantil. Vale a pena conferir.

que se colocam no devir para o encontro e, baseados no que são, formam algo da ordem que não é da autodestruição, mas sim do permanecer. Essa manifestação da corporeidade, gerada em meio às características, atributos e potência de ação, está associada a algumas características fundantes que não mudam. É fundamento, como diria o povo da macumba. A inexorável máxima: a diferença pela complementação. Essa síntese produz toda uma dinâmica negro-africana (LUZ, 2017) nas terras daqui e seria ela possuidora de rearranjar o *hip-hop* a partir dos sujeita/os de fronteira. Queremos dizer com isso que as diferenças estão para se somarem numa expansão comunitária a fim de dar continuidade existencial as/aos envolvidas/os.

Esse transe do ir e vir é o que garante o funcionamento dos elementos, pois como deixou bem estabelecido Afrika Bambaataa, todos eles estão permeados do conhecimento. Isto retenho na memória: a hora do conhecimento na casa do *hip-hop* diadema era ponta-de-lança. Geral dos elementos, em larga medida, se ouvindo, se vendo e, com suas diferenças, produzindo complementos de um movimento em unidade, mas não uniformidade. Usar as lentes das africanidades no *hip-hop* é compreender que a noção fractal da diáspora africana reverbera em nosso dias. Não é a toa que chegando nas bandas mineiras a gente se depara com um momento interessante. A descentralização do *hip-hop* do eixo São Paulo-Rio de Janeiro. Isso não quer dizer que não houvesse toda essa corporeidade em outros ambientes do Brasil, mas hoje no circuito cultural e nos holofotes temos as mais diversas produções que não estão dentro das cidades centro.

Minas Gerais coloca seu *flow* na pista. Chama pra trocar de igual. Sem modéstia. Tamara Franklin¹⁸, Flávio Renegado¹⁹ e Gustavo Djonga²⁰ trazem

¹⁸ Rapper oriunda dos becos e vielas mineiros com estilo hábil de escorregar nas rimas, adentrar sua mente e quando vemos, já foi. Confira o álbum dela chamado “Anônima” (2016): <https://www.youtube.com/watch?v=MdwL12os3Yo&list=PLteM58ZfkVwe0nMdf0honx1XrDQ8Of7i7>.

¹⁹ Flávio Renegado, da comunidade do Alto Vera Cruz, em Belo Horizonte, desponta no cenário do *rap* a partir de inquietudes e referências musicais perante as diversas temáticas que atravessam sua relação individual-coletiva. Trabalho lançado em 2018, Suíte Massai, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=WgIDrV4VgIc>

²⁰ Djonga, também do cenário belorizontino, forjado nas mais diversas rinhas de MC’s, tenciona diretamente aquilo que o cerca na coletividade da população negra. Último trabalho dele lançado esse ano foi “Histórias da minha área”. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=doRcD6DIgsM&list=PLEE-L5Au_Xzdaqbmn9zyIWWh0e3NBEE-FkH.

no *rap* essa composição de fronteira muito aguçada. As mais diversas africanidades estão em seus *beats*, palavras, *flows*. Vão buscar no continente africanos ou em suas diásporas reencontros consigo mesmo para conduzir algo na ordem do ser. Eles são *sankofa*. Esse voltar na ancestralidade para construção de futuridades. Olham pra frente, mas sempre com a mente nas e nos ancestrais. Movimento dúbio de quem transforma o sinal da santa cruz em encruza. Em outras palavras, a unicidade do ser imposta pela matriz judaico-cristão é conduzida em apenas mais uma forma de ser, pelo fato de não existir somente um caminho da cruz, mas um múltiplo de possibilidades postas pela encruzilhada. Tecnologia de terreiro que faz condução existencial ser sempre alegre, embora triste. *Em meio a tanta ideia, vivem por um triz, mas não estão na de crescer, e sim na de firmar raiz*²¹, pois eles são nua e cruamente *macumba, rivais amaldiçoados largando linhas, pra nem mortos serem calados*²². Enganaram a morte e permanecem ritualizando a vida. É o povo bantu²³ gritando nas entrelinhas de suas produções.

Reler o presentificado-passado é admirar arquiteturas e geografias do conhecimento que a biblioteca colonial²⁴ não dá conta. Por isso a investida de gastar, a partir sempre da experiência, o deslocamento para outras verdades. É mais importante que elas não sejam de todos seres vivos, mas sim de uma parte que acredita nela. Não querer ser mais a projeção que o outro instalou em nós é algo razoavelmente justo e por isso nos afirmamos, no aqui e no agora, aquelas e aqueles que dinamizaram na fresta o mundo moderno.

Nessa mumunha²⁵, nesse negócio de dizer não dizendo, nessa fita de expansão a partir do ‘fazê-fazendo’ o dono do corpo é o estímulo coletivo que se cria diante cada festejo. Alacridade quanto ponto de existência diria Muniz Sodré. Essa profusão de corpos que se encaram não quer dizer, nunca, uma

²¹ “Anônima”, música de Tamara Franklin.

²² “Esquimó”, música de Djonga.

²³ Pode-se encontrar mais sobre tais povos nos livros de História Geral da África produzido pela UNESCO. disponível em: <https://www.ufrgs.br/blogdabc/colecao-unesco-de-historia-geral-da-africa-em-portugues-e-disponivel-para-download/>

²⁴ Cf. MUDIMBE, V. A invensão de África: Gnose, Filosofia e a Ordem do Conhecimento. Trad. Ana Medeiros. Portugal: Pedago, 2013.

²⁵ Um falar tão baixo e entredentes.

panaceia de abraços e beijos diria Renato Nogueira²⁶, mas sim o se colocar pra jogo, o se deslocar em prol da não supressão existencial do outro diria Helena Theodoro. É por isso que temos, por mais indigesto que seja pra cada mina, a cobrança olhando na bolinha do olho²⁷ de cada mano o seu comportamento. Com sorriso no rosto e fineza na caneta, de fresta, Tamara Franklin responde Péricles²⁸. E se as mina larga o freio?

Nesse sentido, entendemos que o transe de corpos em suas diferenças se complementam e, indigestamente, se refazem com o propósito primeiro e único de manter a comunidade em sua plena continuidade e expansão. O *hip-hop* nos parece muito conversar com tais condições de moldar o ser em co-pertença. É tudo isso e mais um pouco. Que aproveitemos e sejamos por ele, porque ele é pela gente.

A primaz reexiste: Batalha das Gerais

*“Seu pai tem medo que você se perca na cidade má e misteriosa
que ele mesmo fez e desconhece”*

Jards Macalé

Na mesma cadência, vista de forma mais ampla no *hip-hop*, adentramos um nível mais profundo: A batalha de *rap*. Primeira capital de Minas Gerais, Mariana, com seus 323 anos, conhecida por sua arquitetura barroca colonial, construída com a inteligência e sagacidade dos nossos ancestrais, tem muito mais a contar sobre nós do que é possível entender nas frágeis placas colocadas em frente aos seus monumentos e construções. A grandiosidade e força da nossa memória perpassa a inteligência aplicada na mineração, nas firmes estruturas das igrejas ou das obras de Aleijadinho e Mestre Ataíde na Igreja Rosário dos Pretos e segue nas grandes festas de congado²⁹, nas rodas

²⁶ Fala proferida numa das aulas na UFRRJ.

²⁷ Expressão utilizada no cotidiano.

²⁸ Ver: https://www.youtube.com/watch?v=I9MM_wT29nI

²⁹ Ver: http://www.pmmariana.com.br/noticia_categoria/destaques/tradicao-marca-festa-do-divino-em-mariana

de capoeira e nas escolas de samba que anualmente ocupam as ruas da cidade com suas comunidades.

O censo do IBGE de 2010 aponta que 67,26% da população de Mariana se declara como preta ou parda, é certo que grande parte dessa população se concentra nas periferias da cidade, resultado de uma ação higienista iniciada na década de 1960 que foi passando por manutenções até os dias de hoje, dado que os casarões do centro histórico se tornaram pontos comerciais, repúblicas resididas por universitários ou seguem por gerações como patrimônio das tradicionais famílias colonialistas. O embate dessa organização espacial da cidade fica explícito na disputa dos espaços públicos, a praça Gomes Freire conhecida como Jardim é “um dos mais relevantes locais de convívio social da cidade” (ALVES, et al., 2010) e lá acontece a Batalha das Gerais, a rinha de MCs, que reúne os jovens dos mais diversos bairros da cidade em prol da construção da cena local. Aqui, cabe pontuarmos que é característico do movimento *hip-hop*, desde de o início de sua apropriação pelas juventudes brasileiras promover seus encontros no centro, tencionando a ocupação deste espaço pelas juventudes periféricas que tendencialmente não circulam nele, uma vez que, a princípio, é negada a ela o reconhecimento e pertencimento deste espaço como opção de cultura e entretenimento, muitas vezes sendo encarado apenas como espaço para trabalho, dificultando o acesso pela mobilidade urbana.

Assim, a Batalha das Gerais foi fundada em 2015 pelos rappers Djonga, Rich Braza e Daniel Silva, Dj Jahpa, o Dj e produtor musical DogDu Beat\$ e a produtora cultural Camila Azevedo. No início, a batalha acontecia na Praça Minas Gerais, ou praça das duas igrejas, como é conhecida pela população da cidade. Os moradores dos arredores da praça, que também fica no centro de Mariana, reprovaram o movimento e através de denúncias à polícia, à prefeitura e à secretaria de cultura pediram que o movimento não continuasse acontecendo naquele local. O ponto é que a Batalha da Gerais nasceu grande e em seu início já reunia um número considerável de pessoas que estavam dispostas a fazer o que fosse preciso para que as rinhas tivessem sequência. Assim, em negociação com a prefeitura a partir de 2016, as batalhas passaram a acontecer no Jardim quinzenalmente, às sextas feiras, com o apoio da secretaria de cultura da cidade que passou a fornecer todo o equipamento sonoro necessário.

Acompanhando esses quatro anos de construção da batalha e o movimento desde o seu início, mesmo que só atuando diretamente como membro do coletivo após o primeiro ano, é bonito ver os caminhos e a coletividade que construímos, e quando trato aqui da terceira pessoa não me refiro ao coletivo Batalha das Gerais em si, mas de todos e todas que juntos acreditaram que o *hip-hop* vive, se movimenta e dá fruto. Como canta Djonga “*Eu devolvi a autoestima pra minha gente, isso que é ser hip-hop*”, e é isso que acontece quando a juventude negra e periférica chega ao centro se percebendo como força que fala por si, que pensa por si e que constrói por si, de maneira independente ao que está posto. Vi por todos esses anos trocas das mais diversas formas acontecerem naquelas rodas, nas rinhas os MCs se criticam, se apoiam, aprendem, ensinam, se zoam e se empoderam em um movimento de diálogo no bate e volta, que fica difícil especificar quanta troca cabe em 35 segundos de rima.

As questões de raça, classe e gênero estão em pauta a todo momento e qualquer deslize significa baixar a guarda pro outro nocautear. O público atento é quem decide e não deixa passar uma, entre aplausos, gritos e silêncios. Ser o juiz também é ter poder, é participar e absorver. Nesse processo, é preciso pegar o tempo do *beat*, ouvir bem o que o adversário fala pra construir rápido uma resposta sagaz e inteligente. Nessa de querer ser o melhor ou de estar no poder de julgar o outro a gente mandinga com o conhecimento, indo ao encontro do conceito que Kassandra Muniz dá à palavra “*mandinga é saber fazer movimentos, e a vida é movimento. Eles devem te levar às encruzilhadas, que ao meu ver, abrem caminhos e ampliam olhares. Isso é mandinga*”³⁰. É preciso estar atento, forte e bem informado para levar a melhor na noite. É preciso ser um adversário à altura. É preciso entender do mundo, das palavras e seus significados. É preciso dizer além do óbvio e é nesse movimento que a gente percebe a molecada citando referências fortes, questionando a rima racista e misógina do adversário, afirmando e defendendo sua quebrada. Nessa de leva e bate, acabamos construindo juntos numa dinâmica única e num espaço seguro, em que o erro individual se converte em acerto coletivo.

Do erro que vira acerto, aquele jeito bem emaranhado de Exú, compreendemos algumas outras experiências germinadas no mesmo arcabouço que as

³⁰ <https://sites.ufop.br/lamparina/news/pluralidade-acad%C3%A2mica-%C3%A2nsia-por-pesquisas-que-representem-negros-e-lgbts>

batalhas de *rap*. Das brincadas necessidades que vão nos caminhos moldando vivências, *afrografando*³¹ memórias e rituais. Está também no mesmo solo que a Batalha das Gerais, o Sarau Invasor³². Onde se conversam? Em que entre-meios? Veremos um pouco mais nas próximas sonoras vibrações.

Literatura de reexistência: em diálogo com o Sarau Invasor

À luta, à voz

Rogério Coelho

É do corre da passagem, do sentir ao sensibilizar; do falar ao ouvir; do ler ao recitar; do conhecer e repensar. Escrever é sair da órbita. É adentrar ao campo da linguagem.³³ É escrever vivências numa escrevivência aos moldes de Conceição Evaristo que em artigos destrincha sobre literatura negra: uma poética de nossa afro-brasilidade. Vivências, elas tão constituintes de nossas memórias. Os movimentos de saraus iniciam na capital mineira, através do Sarau *Coletivo Sarau de Periferia*³⁴, existente desde 2008. Considerado um movimento de resistência cultural na periferia, visa ressaltar a voz dos coletivos artísticos nesse espaço social. Logo após, com o mesmo embalo, surgiu o *Sarau Vira-Lata*³⁵, criado em 2011. Assim, a cidade foi se moldando e se rasurando com a poesia. Já em Mariana, município do interior de Minas Gerais, a tra-

³¹ Como ressaltou Leda Maria Martins em *Afrografias das Memória* (1997), a ritmada construção social das experiências negras possibilitam, diante das mais diversas linguagens, construções simbólicas massificadas no corpo da memória. Grafa-se aí a história vivida diariamente por tais sujeitos. Ver sobre a afrografia na Batalha das Gerais em: <<https://www.youtube.com/watch?v=PnVYqzF4W9g>>.

³² Sarau Invasor, depois modificado o nome para Sarau Poesia de Quebrada, pode ser visualizado em: <<https://www.facebook.com/invasoresgerais/>>.

³³ Linguagem aqui é entendida como meio por excelência através das quais as coisas são “representadas” (HALL, 2003, p.279).

³⁴ O Coletivo é um sarau de periferia que promove encontros entre artistas, Rappers, e comunidade em torno com intuito de ler e ouvir poesias no bar. Disponível em: <<http://coletivoz.blogspot.com/p/o-que-e.html>>. Acesso em: 30 mar. 2020.

³⁵ O Sarau Vira Lata, a grosso modo, é um movimento itinerante que atua nos espaços públicos da capital mineira, Belo Horizonte, para difundir a poesia. Disponível em: <<https://www.facebook.com/sarauviralata>>. Acesso em: 30 mar. 2020.

jetória não é outra. Os parágrafos tecidos do *Sarau Invasor* são verbalizados e concretizados através de um encontro quinzenal na praça. E, num movimento introdutório do que é esse escopo da literatura de rua³⁶, a motivação do encontro modifica e balança a configuração da rua que desloca crianças, jovens e adultos com o mesmo objetivo: a poesia.

Palavração³⁷ que possibilita a inversão da concepção do que é literatura. Do tecer a escrita sem se incomodar com moldes estilísticos pré-dados, com o que é possível indagar sobre a cultura periférica que é excluída e marginalizada, não por estar fora, mas porque apresenta uma visão de realidade diferente. Abre-se também a possibilidade do encontro de poetas, Mc's, rappers, estudantes, familiares, amigos, movimentos agregados ao teatro, dança e grupos dissímeis. É a palavra aquilombando-se. São os muitos elementos presentes nos intertextos da produção cultural periférica que não se iniciaram pelo simples acaso. Assumindo assim um tom político e contestador.

É pertinente sublinhar de imediato a linguagem como um lugar de luta. O processo que Ana Lúcia Silva Souza nomeia como *Letramentos de reexistência* é pensar uma nova linguagem dentro do que a gente tem de possibilidades do cerne da língua portuguesa, mas também do que possamos acrescentar para que nós nos façamos existir dentro dessa língua. E pensar na construção dessa nova linguagem como práticas de uso social criativa que possa dizer sobre essas identidades que não são plenas e fixas. Nesse sentido, os saraus partem dessa literatura de rua, em que cumpre essa missão de dizer qual é o lugar da linguagem dentro dessa gramática negra insurgente que se fez necessária existir através desses e outros espaços de encontros.

E quem ousa gritar? 'Erguer a voz' como bell hooks grifa é a missão. Para a autora, as hierarquias construídas sob diferenças de raça, classe e gênero,

³⁶ Entende-se aqui como literatura de rua um movimento que rompe com a ideia canônica literária. Vai pensar em várias práticas sociais do cotidiano para entender e significar a linguagem, através de uma perspectiva decolonial, que se faz presente nas periferias. O grupo de rap Gueto em Grande Estilo soube muito em traduzir. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=twUGCMi9FP0>>. Acesso em: 30 mar. 2020.

³⁷ O termo Palavração que propomos aqui é entendido pelo que Rogério Coelho chama de o caminho que está entre a palavra oralizada – por quem se propõe a falar/recitar nesses “lugares” – e o corpo que a veicula. Ver mais em sua tese a “A palavração: atos políticos-performativos no Coletivo Sarau de Periferia e Poetry Slam Clube da luta” (Coelho, 2017, 145 p.)

ou seja, os “sistemas interligados de dominação”, definiam não apenas quem podia falar e onde falar, mas sobretudo o conteúdo desse dizer (hooks, 2019). Nesse sentido, erguer a voz é uma forma de rebelião consciente contra esse sistema anglo-europeu que castra e silencia. A condição de invisibilidade e o silenciamento apagam a autopresença daquele “Eu” em termos do qual funcionam os conceitos de agência política e domínio narrativo (BHABHA, 2019). Porém, quando se faz um recorte de gênero, a história dos movimentos negros deixa uma lacuna, uma ausência no que se refere à representação da mulher. Esse problema foi apontado no passado por Lélia Gonzalez em artigo encontrado na coletânea *Guerreiras de Natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente*, organizado por Elisa Larkin Nascimento, do qual ela desenvolve um diálogo para se pensar como que o lugar em que nos situamos determinará nossa interpretação sobre o duplo fenômeno do racismo e do sexismo.³⁸ Atualmente, nos cabe a missão de desenvolver formas de diálogos em que possa equilibrar o gênero dentro desses movimentos negros.

Dialogando com integrantes do Coletivo Negro Braima Mané, que movimentavam a cena cultural de Mariana há um tempo, sobre as ausências de representação feminina nos movimentos negros, começou-se a pensar na construção de um sarau na cidade. Ponderou-se que a construção de movimentos negros como forma de subversão é recorrente entre o povo preto. Numa sociedade em que projeta os negros como objeto, até mesmo como objeto de saber, “parece que a gente não chegou a esse estado de coisas. O que parece é que a gente nunca saiu dele” (AGUESSY, 1980), precisamos nos movimentar. A ideia de palavra-corpo-mensagem assim surge nessa proposta de reexistência esboçada por Ana Lúcia que ginga e extrapola os caracteres em gestos-corpo-mensagem e abrem-se alas para as performances.

A partir deste ponto de vista, podemos afirmar que o equilíbrio do gênero dentro dos movimentos negros, pensando nos saraus, são fundamentais para entender o papel que ocupa a mulher no que tange à literatura. O problema é que a representatividade das mulheres dentro da literatura marginal ainda ocupa um lugar subalternizado, isto porque as mulheres mesmo dentro desta li-

³⁸ A autora acrescenta ainda que é por essas e outras que se entende por que os grupos de mulheres negras se organizaram e se organizam no interior do movimento negro, não no do movimento de mulheres (NASCIMENTO, 2008, p.41).

teratura que é contestatória, também sofrem exclusões. As mulheres ainda estão sendo colocadas em lugares secundários. Não precisa ir longe para observar essa lacuna. Normalmente, os espaços de saraus são predominantemente masculinos e a ausência feminina faz com que alguns grupos de meninas comecem a se constituir enquanto coletivos e saraus para levar a pauta das questões de gênero, por meio da escrita e da performatividade, para dentro desses movimentos.

Diante disso, o *Sarau Invasor*, fruto dessa mobilização pautada pela ausência, era um encontro geralmente noturno, com objetivo de compartilhar experiências culturais e de convívio social. Acontecia de 15 em 15 dias na Praça Gomes Freire, no centro histórico de Mariana. O sarau teve início no ano de 2017, sob coordenação de Jordânia Marçal³⁹ e Raquel Satto⁴⁰, ambas são estudantes da Universidade Federal de Ouro Preto. O nome *Sarau Invasor* nos remete à ideia de *invasão/ocupação*, como conta Raquel, uma das idealizadoras:

Eu e a Jô estávamos pensando muito nesse movimento de invadir o centro, ocupar esses espaços assim dessa forma. Aí a gente ficou muito entre o nome *Inchame* ou *Sarau Invasor*, e aí no final das contas, a gente viu que a pegada mesmo era de invasão, de ocupação desse centro assim, que tava numa época, um momento que tava começando a ter mais repressão policial ainda, né? No Jardim, especificamente, e mais operações policiais, enfim, vários casos. E aí foi loko ter começado nesse momento. Aí depois a gente pensou no *slam* né, pra fazer o formato de competição pra poder dar premiação e impulsionar mais ainda o trabalho dessas pessoas⁴¹.

Dessa forma, podemos indagar sobre o impacto que as questões de gênero tem na cidade de Mariana do qual por um viés do *Sarau Invasor* fez com que um grupo de mulheres rompesse as fronteiras machistas dos movimentos urbanos. Assim como o *Sarau das Pretas* em São Paulo, como a *Coletiva Manas* em Belo Horizonte, dentre tantos outros que se ousaram ‘erguer a voz’⁴².

³⁹ Mestranda em História na Universidade Federal de Ouro Preto, produtora cultural e criadora da empresa Nossa Firma de Preta.

⁴⁰ Graduada em Jornalismo pela Universidade Federal de Ouro Preto e mestranda em Comunicação Social pela mesma instituição.

⁴¹ Entrevista realizada com Raquel Satto através do WhatsApp no dia 16/06/2019.

⁴² É preciso entender que a voz libertadora irá necessariamente confrontar, incomodar, exigir que ouvintes até modifiquem as maneiras de ouvir e ser (hooks, 2019, p.53).

Refletir sobre essas violências de exclusão, seja do silenciamento ao sexismo que atravessam o cotidiano das mulheres, não na ideia de uma dor individual, mas que se faz coletiva, porque são uma parte de um todo, é rascunhar uma epistemologia feminina que não está para se fragmentar enquanto gênero, mas buscar novas formas de diálogo para que ao invés de se fragmentar – contribuindo com a ideologia ocidentalista – essas meninas vão compartilhar essa dor coletiva. Na questão das meninas frequentadoras e organizadoras dos saraus que compartilham dessa dor, essa epistemologia feminina diz muito sobre quem são e quais são as suas vozes e as suas verdades, porque essas meninas encontram nos saraus um lugar onde a intimidade se manifesta de forma diferente. Aí entendemos a intencionalidade e o sentido, sobretudo, quando essas mulheres gritam: ‘à voz, à luta’ no sarau *Coletivoz*⁴³.

Portanto, podemos pensar que nesses diversos movimentos negros existe a formação de uma gramática de luta. Traçada por vozes que quebram tabus, que rompem barreiras, que politizam e destrincham machismos enraizados através dos poemas que as mulheres levam com suas corporeidades. O fato de serem mulheres, tanto frequentadoras como organizadoras, já diz por si só suas responsabilidades político-sociais com o movimento.

Para falar de sarau, não podemos deixar de citar nomes como o de Carolina Maria de Jesus, considerada um dos pilares para a discussão sobre o gênero textual diário e a literatura marginal-periférica. Carolina, moradora negra da antiga favela do Canindé, em São Paulo, trouxe à tona sobre o que seria essa literatura marginal-periférica que mais tarde tornou-se alvo de debate dentro dos movimentos sociais, porque sua escrita arraigada da sua própria realidade que – consequentemente no Brasil estamos falando de uma população majoritariamente negra e periférica em grande vulnerabilidade e inferioridade social – não há representatividade no campo da literatura contemporânea. O que seria para Achille Mbembe não como apenas o lugar das formas, mas como o próprio sistema de vida. O autor entende que a palavra nem sempre representa a coisa; o verdadeiro e o falso tornam-se indissociáveis e a significação do signo não é necessariamente a mais adequada à coisa significada. Não é só o signo que substitui a coisa. Muitas vezes, a palavra ou a imagem

⁴³ Veja mais em <<http://coletivoz.blogspot.com/p/o-que-e.html>>. Acesso em: 26 out. 2020.

tem pouco a dizer sobre o mundo objetivo (MBEMBE, 2018). A questão a ser pensada é sobre como usamos a língua para que nossas ações linguisticamente tenham impactos significativos para as nossas famílias e nossa comunidade? As mulheres usam os movimentos negros, como os saraus, para se refazerem e se existencializarem, criando um país possível de pertença.

Assim, Carolina não só utilizou-se da literatura canônica, mas recriou-a, criou formas de sobreviver dentro da favela através de uma nova literatura: uma literatura de reexistência, pois em suas práticas de escritas se questiona e questiona outros sobre o problema ético da linguagem e a leitura política de realidade. E são as raízes dessa literatura que encontramos presente nos mais diversos saraus de todo o país.

Portanto, numerosas foram as formas de resistência que o negro manteve ou incorporou na luta árdua pela manutenção de sua identidade pessoal e histórica (NASCIMENTO, 2008) e uma delas foram os movimentos negros: os saraus. Pensar nesse espaço de disputa com um recorte literário significa refletir sobre como o cânone se constrói em cima de privilégios europeus e, haja vista, impactam a historiografia da literatura brasileira, ou seja, tudo que não é considerado canônico está do lado de fora, está em um *entre-lugar*. Para Homi K. Bhabha, a ideia de *entre-lugar* fornece momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais. E nesse limiar do ‘entre’ e do ‘lugar’ está o sujeito que fala, que sente, que escreve, que está por um triz de descobrir como o campo da linguagem dá conta de preencher esse vácuo do “não pertencimento”. Esse sujeito, por fim, tem raça, gênero e classe.

Nossos motivos pra lutar ainda são os mesmos

Tem muita produção feita nos dias de hoje. São lembradas pelas condições raciais e de gênero que vivemos, pelo grito dado há algumas décadas por tantas pessoas. Uma multidão que se colocou e foi pra jogo rumar outras condições de vida. Sabemos bem *que os nossos motivos para lutar ainda são os mesmos*⁴⁴. Sabemos que muita coisa mudou e precisa mudar. Precisamos mergulhar coti-

⁴⁴ Trecho da música “Racistas otários” dos Racionais MC’s, álbum Holocausto Urbanode 1990. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=2nLLihbYNFs>>. Acesso em: 26 out. 2020.

dianamente em nossos infernos para realizar mais do que o mesmo. Entender as experiências que foram trazidas para além de cultura enquanto entretenimento ou algo nesse sentido é a premissa para darmos outros passos em nossas estratégias e táticas.

Precisamos compor os mundos que esperamos. Ao fim e ao cabo *tudo que temos é nós*⁴⁵. A condição para sair dos dilemas de vida ou morte que nos enxergamos perpassa a afirmação de uma agenda comprometida em autoavaliação, autodeterminação e muito trabalho sistematizado. A extensão do mesmo é alegria. A ‘lacridade’ como ponto de liga para a gênese existencial. Sem o trabalhar por meio da alegria hoje não teríamos a negrada. Por isso, as dinâmicas aqui trazidas são de uma refinação não muito bem compreendida por aquelas e aqueles que entendem o economicismo como cerne das relações sociais. A negrada das bandas daqui subverteu essa lógica e compõe suas concepções por bases liquefeitas da risada; essa sapiência de quem escorrega pra não cair e que nos firma feito *camaleão na seca*⁴⁶.

Referências

- AGUESSY, Honorat. visões e percepções tradicionais. In SOW, Alpha I et al. Introdução à Cultura Africana. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 95-136.
- ALVES, Schirley Fátima Nogueira da Silva Cavalcante; FIGUEIREDO, Madeleine Alves de; PAIVA, Patrícia Duarte de Oliveira. História da Praça Gomes Freire: o Jardim de Mariana. Lavras: UFLA, 2010.
- ANDRADE, Elaine N. de (Org.). *Rap e educação, rap é educação*. São Paulo: Summus, 1999.
- ANI, Marimba. *Yurugu: an African-centered critique of european cultural thought and behavior*. New Jersey: Africa World Press, 1994.
- BHABHA, Homi K., 1949 – O local da Cultura; tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. – 2. Ed. – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013. 441p. – (Humanitas).
- COELHO, Rogério M., A palavração: atos políticos-performáticos no Coletivo Sarau de Periferia e no Poetry Slam Clube da Luta/ Rogério Meria Coelho. – 2017. 145f.:il.
- FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Bahia: Editora da Universidade Federal da Bahia, 2008.

⁴⁵ Trecho da música “Principia” de Emicida, álbum AmarElo de 2019. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=kjggv0xM8Q>>. Acesso em: 26 out. 2020.

⁴⁶ Trecho da música “Eu não te pertenco” de Ba Kimbuta, álbum Universo Preto Paralelo de 2012. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=E3WzPYZHs>>. Acesso em: 26 out. 2020.

- FELIX, João Batista de Jesus. Hip-Hop: cultura e política no contexto paulistano. Curitiba: Appris, 2018.
- HALL, Stuart, *Da diáspora: identidades e mediações culturais*, Organização Liv Sovik; Tradução Adelaine La Guardia Resende, Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no /Brasil, p.162, 2003.
- HOOKS, bell. Escolarizando homens negros. Estudos Feministas, Florianópolis, v. 23, n. 3, p. 677-689, 2015. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/0104-026X2015v23n3p677>>. Acesso em: 06 jan. 2019.
- HOOKS, bell, 1952. Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra/ bell hooks; tradução de Cátia Bocaiuva Maringolo. São Paulo: Elefante, 2019. 380 p.
- LUZ, Marco Aurélio. Agadá – Dinâmica da Civilização Africano-Brasileira. 4a edição. Salvador: EDUFBA, 2017.
- MBEMBE, A. Crítica da Razão Negra. Trad. Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2014.
- MBEMBE, Achille. Sair da Grande Noite. Portugal: Pedago, 2014.
- NASCIMENTO, Elisa Larkin, Guerreiras de natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente/ Elisa Larkin Nascimento (org.). São Paulo: Selo Negro, 2008.
- SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. Fogo no mato: as ciências encantadas das macumbas. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.
- SODRÉ, Muniz. Pensar Nagô. Rio de Janeiro: Vozes, 2017.
- SOUZA, Ana Lúcia Silva. Letramentos de reexistência. Poesia, Grafite, Música, Dança: hiphop. São Paulo: Editora Parábola, 2011.
- THEODORO, Helena. O negro no espelho. Tese (Tese em filosofia) – Universidade Gama Filho. Rio de Janeiro, p. 258. 1985.
- TRINDADE, Azoilda Loretto. Valores civilizatórios afro-brasileiros e educação infantil: uma contribuição afro-brasileira. In: BRANDÃO, Ana P.; TRINDADE, Azoilda L. Modos de brincar: caderno de atividades, saberes e fazeres. Rio de Janeiro: Fundação Roberto Marinho, 2010.
- WELLER, Wivian. Minha voz é tudo o que eu tenho: manifestações juvenis em Berlim e São Paulo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

Saraus nas periferias: escrevendo corpos, territórios e ações coletivas na cidade

Érica Peçanha do Nascimento

Introdução

A história da literatura brasileira registra inúmeros casos isolados de pobres, operários, negros, presidiários e ex-presidiários, moradores de favelas e periferias que publicaram livros. Além disso, especialmente no contexto contemporâneo, a literatura produzida no Brasil é notadamente urbana e marcada pela ficcionalização de experiências pessoais, da violência, do cotidiano de favelas e periferias e também da estetização da pobreza (NASCIMENTO, 2019). No entanto, o fenômeno abordado aqui, além de reunir essas características, é peculiar na medida em que se refere à projeção coletiva de moradores de periferias e favelas que, por meio de narrativas ficcionais e (auto)biográficas, trouxeram para o campo literário, temas, termos, personagens e linguajares que refletem os territórios periféricos das cidades.

Alguns livros autorais e ações de difusão cultural de escritores periféricos foram organizados, de forma espaçada, entre os anos 1980 e 1990¹. Mas

¹ Sérgio Vaz, por exemplo, publicou seu primeiro livro em 1988, *Subindo a ladeira mora a noite*, em coautoria com Adriana Muciolo (edição dos autores), depois lançou, também de forma independente, *A margem do vento* (em 1991) e *Pensamentos vadios* (em 1999). O poeta Binho (Robinson Padial) promovia já em 1995 a chamada “Noite da Vela”, reunindo interessados em ouvir música e recitar poesias a luz de velas, em um bar de sua propriedade,

considero que foi somente com a publicação dos três números das revistas *Caros Amigos/Literatura Marginal* que foi possível pensar na configuração de um movimento literário das periferias, a partir das contribuições estéticas ali apresentadas.

Essas revistas foram publicadas nos anos de 2001, 2002 e 2004, e reuniram 48 autores, majoritariamente moradores de São Paulo (apenas 12 eram residentes em outros estados). Reuniram 80 textos, entre crônicas, contos, letras de *rap* e, principalmente, poemas. Considero essas revistas um marco para se pensar a produção literária das periferias, primeiramente, porque foi a partir da publicação delas que se difundiu o uso de uma expressão específica para classificar a produção dos escritores de periferia (“literatura marginal”); também porque foram a primeira oportunidade de publicação de boa parte dos autores ou de circulação dos textos de muitos deles em nível nacional; e mais importante, porque como uma publicação coletiva, foi a primeira tentativa de reunir autores de diferentes perfis sociológicos em torno de um projeto literário comum de retratar sujeitos e espaços marginais e marginalizados, especialmente com relação às periferias urbanas (NASCIMENTO, 2009).

Para além daqueles que se valem da expressão da literatura marginal para classificar suas produções, outros escritores preferem utilizar designação literatura periférica, a fim de ressaltar o pertencimento ao lugar de onde e em nome do qual falam em seus textos. Outras expressões, como literatura divergente, literatura suburbana e litera-rua também ganharam ecos entre os autores, bem como os termos literatura *hip-hop*, literatura engajada e literatura da violência nomeiam a interpretação de alguns estudiosos. Mas cabe considerar que essas diferentes expressões podem ser tomadas como algumas das classificações possíveis dos perfis desses escritores ou das características de suas produções literárias, em um esforço de marcar a posição no cenário cultural e também refletir sobre o fenômeno em curso que aparece como grande novidade dos últimos tempos: a produção literária com a marca da periferia.

Nesse contexto, não se pode desconsiderar o papel fundamental que os saraus literários organizados em territórios periféricos assumiram para a expansão e consolidação de uma movimentação cultural em torno da literatura.

na periferia de São Paulo. Ferréz estreou na literatura com Fortaleza da desilusão em 1997; mesmo ano em que Paulo Lins lançou Cidade de Deus.

Esses saraus possibilitaram a formação de novos poetas e autores, assim como permitiram a ampliação de produtos e práticas, tais como: a valorização da tradição oral, o consumo de performances literárias, a formação de bibliotecas comunitárias nos espaços onde os recitais são realizados, a criação de pequenas editoras, a organização de eventos culturais (lançamentos de livros, debates, feiras literárias, mostras artísticas etc.), o aumento da produção escrita e do número de publicações (não somente livros, mas também fanzines, jornais, revistas, CDs e DVDs de literatura).

Tomando como referência a cidade de São Paulo, vale lembrar que dezenas de saraus literários multiplicaram-se em bares, escolas, centros comunitários, organizações da sociedade civil *e até em equipamentos públicos localizados em bairros da periferia paulistana, cada um com sua particularidade*²: pode ser temático, ter periodicidade semanal ou mensal, privilegiar uma ou mais linguagem artística, atrair o interesse de sujeitos de diferentes perfis sociais ou ser frequentado predominantemente por moradores do seu entorno, entre outros aspectos.

Muito embora tenham suas especificidades, pode-se afirmar que os saraus são importantes instâncias de produção e difusão de literatura nas periferias, do mesmo modo que podem ser vistos como espaços de sociabilidade, fruição cultural e participação política e comunitária. Tomando como referência essas considerações, este artigo apresenta alguns aspectos referentes à criação e atuação de três coletivos literários que realizam saraus regulares na cidade de São Paulo, no intuito de refletir como eles contribuem para ressignificar corpos e sujeitos e territórios periféricos, bem como conformam novas formas de ação coletiva nas cidades.

² Sarau da Brasa, Sarau do Binho e Versos em Versos são alguns dos recitais que acontecem na cidade de São Paulo. Sarau da Onça e Enegrascência, em Salvador; Sopapo Poético, em Porto Alegre; Coletivoz e Sarau Comum, em Belo Horizonte; Poesia de Esquina, no Rio de Janeiro são outros recitais organizados em territórios periféricos de outras cidades do Brasil. Mais recentemente, somaram-se a esses saraus as batalhas de rima e poesia, das quais se destacam os slams: tradição criada nos guetos norte-americanos de competição de poesia, com regras pré-estabelecidas e um júri para atribuir notas às performances apresentadas.

Noites poéticas na periferia de São Paulo³

Idealizada pelos poetas Sérgio Vaz e Marco Pezão, a Cooperativa Cultural da Periferia (Cooperifa) se originou da reunião de amigos artistas para apresentações de música, poesia e teatro numa fábrica abandonada de Taboão da Serra/SP, em outubro de 2001. As reuniões deveriam ser bimestrais, mas logo os artistas perderam o espaço da fábrica e ficaram sem palco para se apresentar, até que um bar no mesmo município foi cedido para que as apresentações continuassem. A partir de então, a Cooperifa passou a ter como principal atividade a realização regular de saraus literários, abertos a artistas amadores e profissionais.

Desde 2003, o Sarau da Cooperifa é realizado no bairro de Chácara Santana, extremo da zona sul paulistana. O cenário é o Zé Batidão, um bar com 170 metros quadrados, mas de estrutura bastante simples: um salão principal onde estão acomodadas mesas e cadeiras de madeira e dois banheiros, além de um pequeno espaço que abriga o balcão de atendimento, as geladeiras que armazenam as bebidas e duas estantes de livros com títulos variados, que conformam uma biblioteca comunitária. No salão principal há um espaço reservado de pouco mais de 2 metros quadrados para as apresentações, onde ficam também um microfone no pedestal e uma pequena caixa de som. Uma faixa com o logotipo da Cooperifa está posicionada atrás do microfone, e por vezes é acompanhada de outra com os dizeres “O silêncio é uma prece”.

Todos os saraus são gratuitos, ou como diz Sérgio Vaz, o cachê dos artistas é pago com os aplausos do público. Para se apresentar, basta fazer inscrição pessoalmente e aguardar o anúncio da vez por uma das lideranças cooperiféricas, que atuam também como mestres de cerimônias durante todo o recital. Mesmo em épocas de frio, o bar pode ficar tomado por cerca de 200 pessoas, além de algumas dezenas que ficaram do lado de fora, ocupando a calçada ou a pequena praça que faz frente com o Zé Batidão.

Atualmente, o sarau é realizado às terças-feiras, das 20h30 às 22h30, mas os frequentadores começam a ocupar o bar muito antes, aproveitando-se do tempo para conversar, escrever poemas e preparar as apresentações. Dentro

³ A descrição do histórico e da dinâmica do Sarau da Cooperifa aqui apresentada é uma versão sintetizada da minha pesquisa de doutorado sobre a primeira década de atuação desse coletivo. Ver Nascimento (2011).

e fora do Zé Batidão reúnem-se mulheres, homens, adultos, jovens e crianças, estas últimas, geralmente, parentes ou alunas dos poetas, já que muitos são professores. Também é comum encontrar caravanas de escolas ou alguma personalidade notória nos campos das artes e da política no sarau. Alguns dos frequentadores usam camisetas com nomes de grupos de *rap* ou de times de futebol de várzea, remetendo às conexões entre esse tipo de consumo poético e outras atividades de sociabilidade, cultura e lazer tidas como tradicionais nos territórios periféricos.

Quase todo mundo que forma a plateia também declama poemas, poucos estão ali apenas para assistir as apresentações. Na perspectiva de muitos dos frequentadores, a Cooperifa é também uma “família⁴”, por conta do sentimento fraternal criado e da rede de solidariedade e sociabilidade desenvolvida a partir desses encontros semanais. A demonstração pública de solidariedade a poetas que enfrentam problemas pessoais reporta, igualmente, a esses laços fortes. Ao longo dos 18 anos de existência da Cooperifa, já foram organizadas contribuições financeiras para viabilizar a produção de livros, CDs e DVDs, assim como arrecadação de roupas e alimentos para famílias necessitadas. O microfone pode ser usado, ainda, para compartilhar questões de foro íntimo, como o ingresso no ensino superior ou na pós-graduação, a perda de um parente próximo, a busca ou a conquista de um novo posto de trabalho.

Nos poemas e falas dos participantes o termo periferia é usado recorrentemente para ressaltar o pertencimento e destacar o protagonismo dos moradores desse tipo de território na Cooperifa. Ou para distinguir o sarau realizado no Zé Batidão de outros promovidos pela elite econômica e cultural em outro contexto histórico do Brasil⁵. Ainda assim, o tom do discurso é sempre agrega-

⁴ Vale lembrar a observação de Cláudia Fonseca (2005) sobre a noção de família formulada por Luiz Fernando Duarte: “Segundo ele, o valor ‘família’ tem grande peso em todas as camadas da população brasileira. No entanto, significa coisas diferentes dependendo da categoria social [...] Para os grupos populares o conceito de família está ancorado nas atividades domésticas do dia a dia e nas redes de ajuda mútua” (p.51).

⁵ Tal como aponta Camargos (2000), os saraus tiveram grande importância na história cultural da cidade de São Paulo, entre os anos 1900 e 1930, e podem ser vistos como representativos da chamada Belle Époque paulistana. A referência para as considerações da autora foi o Villa Kyrial, um salão senhorial onde se promoviam saraus literários, audições musicais, banquetes e conferências que aglutinaram artistas, políticos e escritores, considerados representantes da oligarquia paulista e da elite econômica do período. De acordo com Carmar-

dor quando se trata de apresentar o sarau como atividade cultural que promove a interação entre sujeitos de variados perfis socioeconômicos, ainda que o público-alvo seja os moradores de periferia e membros das camadas populares.

Não há nenhum tipo de censura prévia ou negociação do conteúdo do que é apresentado. A declamação poética é o tipo de performance mais comum, ainda que haja espaço para esquetes de teatro, exposições de vídeos e apresentações musicais. Temas relacionados às desigualdades sociais e econômicas são recorrentes (pobreza, falta de bens e serviços, diversas formas de violência etc.), assim como o cotidiano das periferias e favelas a partir das suas formas de solidariedade, lutas e resiliências. Os saraus servem, ainda, à divulgação de debates sobre assuntos de interesse geral (como luta por moradias, eleições para cargos públicos etc.), pautas de movimentos sociais (dos sem-teto, sem-terra, por educação, entre outros) ou até como espaço para denúncias diversas (como casos de racismo e homofobia em situações cotidianas).

Esses saraus que dão novo sentido à literatura associada às periferias acontecem regularmente sem financiamento ou vínculo com instituições⁶. O comerciante José Cláudio Rosa, o Zé Batidão, é tido como o “mecenas” do sarau porque cede seu bar para que as apresentações aconteçam. Ao longo de mais de quase duas décadas de atuação, a Cooperifa já recebeu apoio financeiro de organizações nacionais e internacionais, além de recursos do poder público via concorrência em editais ou contratação para apresentações em equipamentos culturais. O que sinaliza que, para além das conexões ativas com os movimentos sociais e culturais populares, a circulação dos produtos e ideias com a voz

gos, o Villa Kyrial foi um núcleo cultural que influenciou todo o cenário artístico por ter se voltado, sobretudo, para o consumo das novidades da cultura parisiense (expressão, na época, do progresso e refinamento em contraposição ao atraso social e cultural brasileiro) e chegou a contar com as participações de personalidades como Lasar Segall, Guilherme de Almeida, Oswald e Mário de Andrade.

⁶ Um apoiador constante da Cooperifa é o Instituto Itaú Cultural, que já patrocinou o livro *O rastilho da pólvora*: antologia poética da Cooperifa, em 2004, o CD de poesias “Sarau da Cooperifa”, em 2006, a Revista Cooperifa, em 2009 e várias edições da mostra anual que o coletivo organiza desde 2008 (NASCIMENTO, 2011). Pode-se citar, ainda, a Ação Educativa, organização da sociedade com foco em educação, juventude e cultura, o Centro Cultural da Espanha, a Oxfam Internacional. Editoras como a Global e a Cia. das Letras também contribuem, ocasionalmente, com a doação de livros para serem distribuídos em eventos como a Chuva de Livros (um sarau em que há distribuição gratuita de publicações) e o Natal com Livros (ação específica no final do ano para distribuição de livros).

direta da periferia, dentro e fora do mercado cultural, também se faz a partir de parcerias com instituições que podem ser associados a algum tipo de centralidade econômica, política e cultural.

Os muitos elos de um sarau periférico⁷

Os recitais do Coletivo Literário Elo da Corrente acontecem em um bar, localizado no bairro de Pirituba, zona norte de São Paulo. O Bar do Santista tem um único salão que comporta meia dúzia de mesas e cadeiras de plástico, dois banheiros e um balcão, de modo que a presença de 30 pessoas no seu espaço interno já garante a lotação do lugar. Nas paredes, propagandas de bebidas diversas convivem com imagens de santos católicos e pôsteres dos vários campeonatos conquistados pelo time de futebol que rendeu o apelido ao dono do bar. O que destoa dos outros botecos típicos da periferia é a decoração que o bar recebe em dias de sarau, com tecidos africanos (capulanas), assim como a pequena estante de livros de gêneros literários variados, disponibilizados para empréstimo gratuito e sem burocracias a qualquer interessado. Um *banner* com os dizeres “Silêncio: respeito o nosso poeta do sarau” também serve como adorno, e lembra aos frequentadores do dia a dia que, uma vez por mês, aquele espaço também é dedicado às apresentações artísticas.

O sarau é realizado com regularidade desde 2007 no bar do Santista. A iniciativa de organização do recital foi de Raquel Almeida⁸ e Michel Yakini⁹, ambos com um histórico de atuação em movimentos culturais: ela, no vocal de um grupo de *rap*; e ele, acompanhando o pai no movimento anarco-puk,

⁷ A descrição do Sarau Elo da Corrente e do histórico do Coletivo Mesquiteiros se apoiam no trabalho de campo e na realização de entrevistas realizadas no âmbito do pós-doutorado que fiz na área de educação.

⁸ Além da participação em diversas antologias de literatura negra e periférica, a escritora tem três livros publicados: no gênero poético lançou *Dois gerações sobrevivendo no gueto* (2008), em coautoria com Soninha Mazzo, e *Sagrado sopro* (2014); além dos *Contos de Yônu* (2019), todos pela Elo da Corrente Edições.

⁹ Autor do livro de contos *Desencontros* (Edição do autor, 2007); da coletânea de poemas *Acorde um verso* (Elo da Corrente Edições, 2012); de *Crônicas de um Peladeiro* (Elo da Corrente Edições, 2014) e do romance *Amanhã quero ser vento* (11 Editora, 2018). Co-organizador da antologia bilíngue on-line *Letras e Becos – Literatura das periferias de São Paulo* (2017).

em bailes *black* e numa rádio comunitária. A aproximação dos dois com a literatura das periferias deu-se como leitores de expoentes como Alessandro Buzo e Ferréz, e como participantes de saraus precursores em São Paulo, como a Cooperifa e o Sarau do Binho. O Elo da Corrente é produto, portanto, de variadas movimentações político-culturais criadas nos territórios periféricos, em variados contextos históricos e a partir de diferentes linguagens artísticas e formas de engajamento social¹⁰.

Apesar de a dinâmica do Sarau do Elo da Corrente ser similar a do Sarau da Cooperifa, há algumas particularidades. O recital do Elo, quando realizado dentro ou fora do bar, é sempre iniciado e encerrado com uma música cantada coletivamente, acompanhada por instrumentos (atabaque, berimbau, pandeiro) e elementos percussivos (palmas): “Tambor, tambor vai buscar(levar) quem mora longe... Ô meu tambor, que é feito de couro e pau, vai buscar(levar) todos os poetas pra falar no meu sarau...”. Outras manifestações e produtos que podem ser associados à chamada cultura negra também se fazem presentes, como os raps, os cantos religiosos da umbanda e candomblé, as músicas de capoeira, a declamação de textos literários ou a citação de escritores negros icônicos, bem como a valorização da identidade racial nos corpos e na apresentações dos poetas. Já o cordel, o forró, a embolada e o aboio, que são igualmente frequentes no sarau, reforçam que as referências dos poetas que lá se apresentam se estendem para algumas tradições orais surgidas na região Nordeste do Brasil (Assis, 2014).

O Elo da Corrente diferencia-se de outros coletivos literários de São Paulo por focar sua atuação nas culturas negra, nordestina e periférica, numa relação construída de forma mais explícita tanto entre território e raça (negra), quanto entre o território da periferia e o seu histórico de organização no contexto paulistano, tendo em vista a significativa presença de migrantes nordestino desde a formação dessa cidade. Essa intersecção fortalece as relações entre as artes visibilizadas e produzidas nos saraus periféricos e as culturas populares,

¹⁰ Para outras informações sobre os bailes black e o *hip-hop* como manifestações político-culturais de socialização, resistência e expressão do orgulho das populações negras brasileiras, ver o trabalho de Félix (2005), entre outros. Já sobre as relações entre o movimento punk e seu papel na conformação de um estilo específico de atuação de jovens de periferia na cena pública, vale a leitura de Abramo (1994).

ao mesmo tempo que demonstra que o adjetivo periférico assumido por esses escritores, mais do que uma relação afetiva com o espaço geográfico da periferia, remonta historicidades e identidades de grupos sociais específicos.

Tal como acontece em outros recitais periféricos realizados em bares, a presença de homens é predominante entre os artistas e frequentadores, possivelmente como um efeito da estrutura machista que estigmatiza mulheres frequentadoras de botecos e que reduz sua participação em movimentos culturais. O diferencial é que a atuação de Raquel Almeida como liderança do Elo da Corrente gera problematizações durante os recitais e algumas atividades específicas (como eventos com foco na discussão de gênero) que ajudam a ampliar a participação feminina nesse contexto cultural.

Desde o início, a ideia dos idealizadores era reproduzir onde moravam o projeto coletivo que identificavam nos saraus que os inspiraram: o estímulo à produção literária entre os moradores da região, a fruição e o consumo de produções populares e a intervenção político-cultural no próprio bairro, a partir dos eixos de atuação do coletivo. No caso do Elo da Corrente, tal projeto manifesta-se na pequena biblioteca comunitária criada no Bar do Santista, na organização de recitais e formação para professores nas escolas públicas, na editora voltada para publicar autores locais, em mostras artísticas, festa para as crianças (com brincadeiras, distribuição de doces e atrações artísticas) e eventos (oficinas e cursos) no espaço cultural próprio, localizado ao lado do Bar do Santista.

Como ocorre com outros coletivos artísticos organizados em territórios periféricos, o Elo da Corrente possibilitou que suas lideranças e frequentadores assíduos se formassem como ativistas culturais, poetas, escritores e arte-educadores, ampliando a construção de projetos de vida para a profissionalização e atuação de moradores da periferia na área da cultura. Os coletivos periféricos podem ser vistos, nesse sentido, como um primeiro suporte para a transformação de moradores de periferias em produtores e/ou ativistas culturais, tendo em vista que impactam no modo como eles pensam a si mesmos, as suas relações com seus bairros de origem e a cena político-cultural na qual passam a ser projetados. O engajamento possibilita, assim, que elaborem outros sentidos para suas biografias e novos projetos de vida (NASCIMENTO, 2017).

A literatura das periferias vai à escola

As primeiras ações do coletivo literário Mesquiteiros¹¹ foram organizadas por Rodrigo Ciríaco¹² em 2006, quando lecionava história numa escola pública da zona leste de São Paulo. Inspirado no Sarau da Cooperifa, o então professor de história decidiu usar a sala de aula para promover recitais e encontros com escritores da periferia, além de ter iniciado um grupo de teatro com estudantes do ensino fundamental, no contraturno escolar. Em 2009, o sarau se tornou mensal e aberto a qualquer interessado, e à turma de estudantes também se juntaram familiares, moradores da região onde a escola está localizada, professores e frequentadores de outros saraus. A poesia dividia espaço com a música e o teatro, e os textos de escritores periféricos eram tão prestigiados como os de autores ligados à literatura canônica nacional.

O sarau deixou de ser realizado regularmente na escola que o originou em 2015, quando seu fundador pediu exoneração do cargo de professor para se dedicar inteiramente às atividades culturais. As condições de trabalho, a falta de infraestrutura e de recursos na escola pública, bem como a perspectiva de sustentar a si e a sua família com o trabalho cultural, o levaram a essa decisão. No entanto, a formação e a trajetória como professor se tornaram marcas indelévels da sua carreira: Ciríaco se apresenta como um “educador, escritor e mediador de leitura”, o primeiro livro que publicou é uma coletânea de contos inspirados no cotidiano escolar e boa parte das atividades formativas que propõe é baseada naquilo que ele nomeia “pedagogia dos saraus”, ou, nos seus próprios termos, a valorização da dimensão formativa e educativa que os recitais literários, com foco na produção periférica, podem oferecer. O que pode ser traduzido por certa ampliação do repertório cultural dos seus frequentadores, formação do gosto pela leitura e escrita, desenvolvimento de habilidades socioemocionais (autoestima, ética, autonomia, criatividade etc.), estímulo à participação comunitária e ao vínculo positivo com os territórios que os saraus tendem a realizar nas periferias.

¹¹ Inspirado no título do romance de Alexandre Dumas, *Os três mosqueteiros*, e no nome da escola estadual onde o sarau foi gestado, Jornalista Francisco Mesquita.

¹² Autor de *Tê pegó lá fora* (Edições Toró, 2007), *100 mágoas* (Um por todos, 2011), *Vendo pó... esia* (Um por todos, 2014) e do infantil *Menino moleque poeta serelepe* (Editora Nós, 2018).

Tal como outros professores que participam e organizam saraus, Ciriaco identificou as potencialidades das produções periféricas para engajar crianças e jovens das escolas públicas nas atividades de leitura e escrita. Tendo em vista que se trata de um tipo de literatura que pode gerar interesse e identificação dado o perfil social dos autores ser similar ao dos estudantes, assim como em função da linguagem (coloquial, com valorização de gírias e neologismos periféricos) e das temáticas privilegiadas¹³. O modelo de sarau periférico é, do mesmo modo, bastante atrativo à participação das crianças e jovens, tendo em vista seu caráter descontraído e mesmo a valorização que promove de estilos musicais associados à juventude, como o *rap* e o funk, que sempre têm espaço nesses recitais.

Os Mesquiteiros têm no campo da educação sua centralidade, tanto por seu histórico de atuação, como também pelo investimento no sarau como ferramenta pedagógica. Trata-se de um coletivo pioneiro na cena periférica por ter surgido em uma escola pública e por ser composto, basicamente, por estudantes (crianças e adolescentes) e liderado por um escritor-professor. A principal atividade continua sendo a promoção de saraus, mas de forma itinerante em escolas, bibliotecas públicas, sedes de instituições culturais, organizações da sociedade civil e projetos sociais onde são convidados a se apresentar. O coletivo é responsável, ainda, pela editora Um por Todos e organização do concurso “Pode pá que é nós que tá”, voltado para estudantes de escolas públicas.

A gíria que dá nome ao concurso já indica a relação dessa iniciativa com o movimento mais amplo da literatura nas periferias paulistanas, além disso, as comissões julgadoras privilegiam a presença de escritores ligados às literaturas negra e periférica. As quatro edições realizadas desde 2014 foram exclusivamente destinadas a adolescentes matriculados na rede pública de São Paulo, entre 12 a 17 anos, com premiações que incluem valores em dinheiro e a participação em antologias resultantes do concurso. Os textos das antologias lançadas refletem acúmulos de leitura e de prática da escrita condizentes com a idade e o momento de vida dos participantes, mas no seu conjunto podem ser

¹³ Algumas pesquisas acadêmicas abordam, especificamente, a relação entre literatura da periferia e educação, problematizando a inserção desse tipo de literatura nos ensinamentos fundamental e médio, as dimensões emancipatórias e pedagógicas dos saraus. Ver, por exemplo, os trabalhos de Soares (2009) e Eble (2013).

vistos como parte do empenho dos coletivos periféricos em estimular o gosto pela leitura e pela produção literária.

No coletivo Mesquiteiros, o projeto de formar novos leitores e autores ocorre de maneira continuada por meio de oficinas, grupos de estudos literários e de performances poéticas, e inclui também apoio financeiro regular (bolsa literária). Esta e outras ações do coletivo (realização de oficinas, compra de equipamentos de som, deslocamento para as apresentações, publicação de livros, concursos literários etc.) foram viabilizadas por uma série de políticas públicas¹⁴ focadas na produção de jovens e moradores de periferia e implementadas a partir dos anos 2000.

Nos diferentes níveis da gestão pública, algumas políticas surgiram como respostas à agenda criada pelos artistas e ativistas periféricos em torno da produção, fruição e formação na área da cultura, especialmente nos territórios historicamente desprovidos de equipamentos, bens e serviços nas cidades. Por meio do acesso a essas políticas, muitos coletivos periféricos puderam estruturar ou expandir suas atividades (com a compra de equipamentos ou organização de sedes próprias) e gerar novos produtos (como livros e DVDs), além de permitir a profissionalização de alguns dos seus integrantes, dado a aprendizado técnico gerado pela disputa de editais públicos (como a escrita de projetos) e pelas apresentações remuneradas em equipamentos culturais, assim como pelo retorno financeiro com o trabalho obtido como poetas e escritores (NASCIMENTO, 2017).

Considerações finais

Ainda que estudos realizados nos últimos 20 anos relativizem a persistência de padrões socioespaciais homogêneos nas cidades e revejam criticamente o modelo dicotômico centro-periferia, o uso do termo periferia ainda parece pertinente para se referir a territórios que concentram a população marginali-

¹⁴ Assim como o Elo da Corrente, o coletivo Mesquiteiros foi contemplado por políticas e programas da Secretaria Municipal de Cultura de São Paulo, como o Programa Valorização das Iniciativas Culturais (VAI), a Lei de Fomento à Periferia e o Programa Veia e Ventania nas bibliotecas, além de ter sido convidado para se apresentar em bibliotecas públicas e eventos como a Virada Cultural. Para uma compreensão das especificidades dessas iniciativas recentes, ver os trabalhos de Vilutis (2009), Abreu (2010) e Raimundo (2016).

zada econômica, racial e socialmente. Além disso, periferia mantém sua legitimidade interpretativa e operacional quando se observa o discurso construído por sujeitos que articulam sua atuação político-cultural a esse tipo de território no cenário contemporâneo, no sentido de ressaltar pertencimento e formas específicas de representar e intervir nas cidades, tais como os movimentos *hip-hop*, funk e de literatura periférica.

A projeção de escritores e coletivos literários associados ao território da periferia sinaliza uma mudança simbólica importante, que os coloca como sujeitos da representação e produtores de uma estética específica. Para além disso, a atuação dos escritores, poetas e ativistas periféricos não se esgota em livros, mas se espalha para uma série de produtos, práticas e intervenções que, embora heterogêneas, ajudam a ressignificar corpos e territórios, e apontam para novas formas de ação coletiva nas cidades.

Esses saraus, do modo como vêm sendo realizados nas últimas duas décadas, vão muito além do recital poético: são encontros comunitários para troca de ideias, discussão da experiência dos moradores da periferia, elaboração de novas perspectivas educacionais e profissionais. Nesse sentido, colocam-se como opções de lazer, produção, fruição e participação político-cultural, contribuindo para afirmar que a periferia é também um lugar onde se produz e se consome “cultura”.

Entretanto, não se identifica nos coletivos periféricos um discurso que desconsidera a importância do Estado como indutor de políticas, pelo contrário. Esses coletivos têm sido responsáveis por organizar agendas ligadas à capacitação, produção, circulação e consumo na área cultural, apresentando-se também como sujeitos políticos que visibilizam para o poder público outras demandas que não aquelas tradicionalmente associadas às populações das periferias (relacionadas à educação, saúde e moradia, por exemplo). Os saraus podem ser vistos como soluções criativas para viabilizar a produção e a fruição cultural, ou mesmo, para atenuar a carência de espaços para esses fins em territórios periféricos, mas não deixam de engajar seus participantes na luta por políticas e equipamentos voltados para a cultura.

Além disso, os saraus constituíram-se como espaços de incentivo para que sujeitos de variadas faixas etárias, não necessariamente relacionados às atividades intelectuais ou artísticas, passassem a assumir a identidade de poetas, mes-

mo aqueles que não escrevem textos literários, apenas os declamam, ou ainda, os que não se dedicam nem ambicionam a carreira profissional. O título de poeta é uma espécie de reconhecimento comunitário, autoatribuído e imputado pelos pares do sarau em consideração ao vínculo criado e assiduidade de participação. Isso significa que os saraus de periferia desmitificam a ideia de que a produção poética deve ser pensada somente em relação aos membros das camadas média e alta, ou aos sujeitos adultos e com alta escolarização, tal como figuraria no imaginário social. Ali, a poesia é pensada, antes de tudo, como um meio de expressão individual e coletiva, o que subverte a lógica estrita de legitimação do mercado cultural e da academia.

A literatura que emerge das periferias e se manifesta nos saraus tornou-se um modo pelo qual alguns sujeitos inscrevem seus corpos e suas subjetividades no campo cultural e também nas cidades. Por meio da representação literária e da organização de recitais, poetas, escritores e ativistas periféricos estão agenciando modos de ser e estar no mundo. Nesse sentido, a despeito de suas particularidades, os saraus ajudam a criar uma representação positiva de corpos e territórios que são comumente associados ao precário, pobre e violento. E ainda auferem ao termo periferia um sentido de crítica social, que mobiliza os seus participantes à reação contra as desigualdades e o abandono cultural e social.

Referências

- ABRAMO, Helena Wendel. *Cenas Juvenis: punks e darks no espetáculo urbano*. São Paulo, SP: Escrita, 1994.
- ABREU, James Lemos de. “Cultura e política: o caso do Programa VAI em São Paulo”. Tese (Ciências Sociais), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2010.
- ASSIS, Mariana Santos. A poesia das ruas nas ruas e estantes: eventos de letramentos e multi-letramentos nos saraus literários da periferia de São Paulo. Mestrado (Linguística Aplicada). Universidade Estadual de Campinas, 2014.
- CALDEIRA, Teresa P. do Rio. 2000. *Cidade de Muros: Crime, Segregação e Cidadania em São Paulo*. São Paulo: Editora 34/Edusp, 2000, 399 p.
- CAMARGOS, Marcia. *Villa Kyrial: crônica da Belle Époque paulistana*. 2ª ed. São Paulo, Editora, 2000.
- EBLE, Tais. A literatura marginal/periférica e o sarau como práticas de educação intercultural no Sarau dos Mesquiteiros: um estudo de caso em São Paulo. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Regional de Blumenau, 2013.

- FELIX, João B.J. “Hip-hop: cultura e política no contexto paulistano”. Tese (Doutorado em Antropologia Social. Universidade de São Paulo, 2005.
- FONSECA, Claudia. “Concepções de família e práticas de intervenção: uma contribuição antropológica”. *Saúde e Sociedade*. v.14, n.2, p.50-59, maio-ago 2005.
- NASCIMENTO, Érica Peçanha do. “Literatura e periferia: considerações a partir do contexto paulistano”. In: Dalcastagnè, R. e Tennina, L. (orgs). *Literatura e periferias*. Porto Alegre: Zouk, 2019, p. 15-38.
- _____. Produtores da periferia em São Paulo: perspectivas de profissionalização na área cultural. *Relatório final de estágio de pós-doutorado*. Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, 2017.
- _____. “É tudo nosso! Produção cultural na periferia paulistana”. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade de São Paulo, 2011.
- _____. *Vozes marginais na literatura*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2009. 331 p
- RAIMUNDO, Sílvia Lopes. Território, Cultura e Política: Movimento Cultural das Periferias, Resistência e Cidade Desejada. Tese (Doutorado em Geografia Humana). Universidade de São Paulo, 2016.
- SOARES, Mei Hua. A literatura marginal-periférica na escola. Dissertação (Mestrado em Educação), Universidade de São Paulo, 2009.
- VILUTIS, Luana. “Cultura e juventude: a formação dos jovens nos Pontos de Cultura”. Dissertação (Mestrado em Cultura, Organização e Educação). Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, 2009.

Rimar letrando ou letrar rimando: os saraus literários da periferia de São Paulo como agências de letramento

Mariana Santos de Assis

Introdução

A escola ainda é uma das principais agências de letramentos da sociedade, além de agregar uma imensa diversidade étnica, social, cultural e de gênero (KLEIMAN, 1995). Diante disso, é cada dia mais importante questionar os currículos e práticas pedagógicas desenvolvidas nesse espaço, pois ainda identificamos posturas conservadoras, as quais não dialogam com a realidade dos estudantes e comunidades nas quais está inserida, tampouco com as necessidades de práticas de letramentos e multiletramentos fundamentais para uma atuação efetiva na sociedade contemporânea.

Nesse contexto, os questionamentos sobre o currículo escolar, que se fortalecem quanto mais se intensificam, organizam e articulam as lutas dos movimentos contra opressão – movimentos negro, feministas e LGBTQIA+ –, ganham cada vez mais importância no processo de mudança das práticas escolares e, conseqüentemente, da própria inserção e atuação das/os futuras/os cidadãs/ãos formadas/os nesses espaços.

Historicamente a escola resiste em aceitar os saberes produzidos e de interesse por parte de seus alunos e das comunidades em que está inserida. Tal postura não apenas prejudica o processo de formação de cidadãs/ãos atuantes e críticas/os, como também vem impedindo até mesmo sua atuação mais con-

servadora e concernente aos interesses de uma sociedade capitalista, qual seja, a formação de mão de obra qualificada para um mercado de trabalho cada dia mais exigente e excludente.

A manutenção de um currículo conservador e a desvalorização de saberes vernaculares podem levar, e têm levado, à rejeição das ideologias e dos conhecimentos escolares por parte dos alunos (ROJO, 2010). Essa rejeição tem sido responsável não apenas pela evasão e o fracasso escolar, mas também pela frustração e violência, inclusive contra os profissionais da educação.

Diante de um quadro desolador como é o ensino público no país hoje, seria de se esperar que as comunidades negras e pobres, dependentes desse sistema, estivessem acuadas e de mãos atadas quanto às possibilidades de formação institucional, uma vez que essa função caberia exclusivamente à escola ou às instituições devidamente tituladas para tal tarefa. Também não poderíamos esperar o surgimento de práticas artísticas, sobretudo das que dependem diretamente dos chamados letramentos dominantes, como a escrita literária, por exemplo.

No entanto, é exatamente no âmbito da literatura que veremos surgir uma importante e potente agência de letramento, a qual vem apresentando possibilidades reais de formação de leitoras/es e autoras/es, além de cidadãs/ãos críticas/os, atuantes e criativas/os, papel que muitos ainda acreditam ser exclusivo da escola. Trata-se dos saraus literários da periferia e toda a gama de práticas a eles atreladas ou neles inspiradas, como os islams, as editoras comunitárias, as antologias poéticas com textos de pessoas que, muitas vezes, mal frequentaram a escola, mas descobriram o amor pela literatura nesses encontros poéticos etc.

De fato, os saraus têm sido uma ferramenta importante no processo de formação, inclusive acadêmica, da população periférica, porém sua história não começa em 2002 com a publicação da edição especial *Caros Amigos/Literatura Marginal Ato I* nem com os primeiros passos da Cooperifa, nossos passos vêm de longe, muito mais longe. Os saraus e a consequente produção literária de escritoras/es periféricas/os são o resultado de uma longa história de luta por humanidade, um longo processo de (re)existência (SOUZA, 2011) iniciado com a diáspora negra, promovida pelo processo de escravidão.

Durante o cárcere, a população negra criou incontáveis maneiras de manter viva a própria cultura, garantindo assim sua humanidade constantemente

questionada e posta à prova pelo racismo. O sincretismo religioso, a oralidade, as danças ritualísticas e de defesa pessoal, como a capoeira, a transmissão das tradições e culturas ancestrais por meio da música e da poesia foram algumas estratégias para manter viva e valorizada uma história marcada por mentiras e espoliações materiais e culturais. O resultado foi uma produção artístico-cultural original e única, dada pluralidade de influências e a diversidade cultural que a compõem.

Dentre as muitas manifestações artísticas resultantes desses processos, destaca-se, para nossos interesses, o movimento cultural *hip-hop* por agregar, em uma mesma proposta, algumas das principais manifestações artísticas conhecidas, a saber: música, poesia, dança e pintura, além do engajamento político e do compromisso com a formação necessária para garantir mudanças sociais efetivas para o povo negro.

Entendemos o sarau como um desdobramento da proposta do movimento *hip-hop*, fortemente marcado por outras características das periferias do Brasil, sobretudo de São Paulo, berço dos principais encontros poéticos do país e de algumas das primeiras organizações do *hip-hop*. Para compreendermos a importância e as contribuições do sarau e da literatura marginal/periférica para as práticas letradas de nossa sociedade é fundamental visualizar todo o processo de construção dessa grande rede de arte, cultura e (re)existência.

(Im)Possíveis diálogos diaspóricos

Ó paz infinita, poder fazer elos de ligação numa história fragmentada. África e América e novamente Europa e África. Angola. Jagas. E os povos do Benin de onde veio minha mãe. Eu sou atlântica

(Beatriz Nascimento)

Como dito anteriormente, estamos tratando de uma produção cultural fortemente hibridizada, forjada no seio do maior crime da história: a escravidão negra no Novo Mundo. Portanto, há pontos bastante sensíveis que precisam ser considerados para começarmos a visualizar a dimensão desse processo. A primeira questão é a diáspora e a luta contra os processos de aculturação por parte do colonizador.

O poder de coerção dos saberes e culturas hegemônicas e a própria natureza híbrida do movimento *hip-hop* e da literatura marginal/periférica inviabilizam, para nós, qualquer discussão embasada em uma ideia de absolutismo étnico. No entanto, cabe destacar aqui os limites dos processos de hibridação, sempre pautados por relações de poder. O *hip-hop* é o exemplo de uma produção artístico-cultural diaspórica autêntica e, ao mesmo tempo, composta pelos inúmeros saberes proporcionados por processos como o capitalismo, a globalização, o neocolonialismo, as revoluções tecnológicas e principalmente a própria escravidão e o trânsito atlântico (GILROY, 2012).

Entendendo os saraus e a consequente produção literária das periferias como parte ou desdobramento do processo iniciado pelo *hip-hop*, é preciso entender o lugar ocupado pela literatura negra nesse contexto e no contexto mais amplo do mundo racista e limitado a padrões culturais eurocêntricos brancos. Nesse sentido, podemos dizer que o lugar ocupado por escritoras/es negras/os ainda é incerto e pouco explorado pelos estudos literários, diante da dimensão dessa produção. Muitos estudiosos ainda consideram insólita a própria existência de uma literatura negra, por vezes relegada à condição de documento social (SILVA, 2013).

Podemos ver que surpresa e descrença ainda são reações comuns diante da possibilidade de pessoas negras e pobres produzirem literatura. No entanto, assim como ocorreu com a “descoberta” da literatura do oriente e das colônias, a quantidade e qualidade do material obriga-nos a pensar a respeito e encontrar lugares e métodos para lidar com ele.

O incômodo com a “voz narrativa local”, denominada por Moretti (2000), faz ressoar a pergunta feita e problematizada por Spivak (2010): afinal, pode o subalterno falar? Essa voz local vem se configurando como um grande problema, sobretudo quando falamos de autoria negra. Em um mundo no qual, até poucas décadas, regimes segregacionistas eram defendidos com base em argumentos pseudocientíficos que questionavam a humanidade de sujeitos negros, a ideia de vê-los (des)construindo padrões estéticos, questionando conhecimentos e metodologias imperiais e propondo outros olhares epistemológicos parece insuportável e insustentável.

Não se trata mais apenas de abordar a temática negra, mas sim de conhecer a perspectiva histórica, crítica e cultural do próprio povo negro a respeito de si e

de seu lugar na sociedade. Ao nos questionarmos sobre essa voz narrativa local, precisamos pensar qual é esse local quando tratamos de sujeitos negros desterritorializados, cujos vínculos culturais e nacionalistas foram construídos sob a égide da escravidão, marcada pela exclusão social e reificação inerentes a ela.

Pensar na literatura desses povos a partir de uma perspectiva unicamente nacionalista, por exemplo, seria reduzir a relevância de uma história, a qual o colonizador tentou durante séculos apagar, mas permanece viva e crescendo através do Atlântico, como propõe Gilroy (2012). Segundo o autor, o Atlântico Negro representaria uma alternativa às posturas teóricas mais recorrentes no que se refere ao debate sobre as produções culturais, sociabilidades e subjetividades negras.

Nesse sentido, é no âmago da escravidão, junto aos horrores do cárcere que surgem as principais características da cultura de um povo forçado a reconstruir suas raízes através de um oceano de opressão, que não foi capaz de romper os laços que os unem e tornam um só, sem perder suas particularidades e subjetividades. É importante levar em consideração essa ideia de uma certa dialética entre as muitas misturas culturais, inevitáveis de um processo de diáspora, e a manutenção de subjetividades constantemente negadas. Tal cuidado é necessário para não cairmos nas armadilhas de leituras romantizadas dos processos de hibridismo cultural, as quais beiram os delírios do mito da democracia racial, ao apagar ou relativizar as relações de poder envolvidas na assimilação de culturas subalternas pelas culturas dominantes (HALL, 2009). Além disso, também evitaremos os exageros do absolutismo étnico, o qual pode tentar retomar um discurso de pureza étnica pouco convincente quando analisadas as produções e características culturais de povos negros em diferentes pontos do trânsito atlântico, as quais se alimentam dos legados de negros e negras em diferentes pontos da diáspora.

Nesse sentido, podemos dizer ainda que a necessidade de afirmar uma identidade nacional ou étnica pouco ou nada fala à história do povo negro na diáspora. Hooks (2013) apresenta um exemplo interessante ao tratar do modo como os negros norte-americanos se apropriaram e ressignificaram o inglês padrão, a partir de um processo de resistência e identificação

Penso nos negros encontrando uns aos outros num espaço distante das diversas culturas e línguas que os distinguiam uns dos outros, obrigados pelas circuns-

tâncias a achar maneiras de falar entre si num “mundo novo” onde a negritude ou a cor escura da pele, e não a língua, se tornariam o espaço da formação de laços (p. 225).

Como pensar em uma soberania do nacionalismo cultural nesse contexto, em que sequer a língua, símbolo máximo de identidade nacional, é mantida incólume? Esta surge, antes, como uma arma para libertação e produção de saberes relacionados muito mais a uma identificação física, histórica ou a uma “interconexão conceitual de problemas” ou ainda a lugares comuns a seus iguais.

A identificação racial é inegável e presente não apenas na linguagem verbal, mas também na corporal e em todo o conjunto da produção cultural negra. Porém, não podemos ignorar a presença constante da questão de classe, elemento fundamental nos debates e espaços marcados pela racialidade. Nesse sentido, o *hip-hop* surge como um exemplo ideal de como o povo negro se apropriou dos inevitáveis processos de hibridação, porém, evitando, ao mesmo tempo, as relações de poder inerentes a eles e as armadilhas do absolutismo étnico.

No contexto do movimento cultural *hip-hop*, o *rap* representa um momento importante de aproximação entre periferia e poesia bem como uma retomada da longa história de amor entre poesia e música. O *sampler* é uma grande colcha de retalhos de sons do dia a dia e melodias conhecidas, composta para acompanhar a letra/poesia declamada/cantada pelo MC. A letra/poesia também é composta por diferentes gêneros – poesia, crônica, narrativa de ficção, testemunho, relato pessoal etc., reforçando o caráter multifacetado e multissemiótico de toda a produção (Assis, 2014).

Podemos dizer que o *hip-hop* apresenta uma nova possibilidade de formação literária, política e educacional. Além disso, é uma produção diaspórica que rompe as fronteiras sociais, culturais e geopolíticas impostas pelo colonizador, criando e reinventando novos deslocamentos e caminhos. Na medida em que se forma a partir de influência de práticas culturais de diferentes pontos da diáspora negra, sobretudo do continente americano, mas também mantém fortes diálogos com tradições africanas.

Seu compromisso declarado com a libertação do povo negro se concretiza por meio da valorização do conhecimento e de uma formação politizada para

os jovens da periferia. A escola surge, nesse contexto, como um meio para um fim, ou seja, a juventude negra deve se apropriar dos saberes escolares, de maneira crítica, e aproveitar as possibilidades ofertadas pela escola para ascensão social e conquista de novos espaços de consolidação da luta antirracista.

É exatamente isso que a literatura marginal/periférica negra representa, um instrumento potente na luta contra toda e qualquer forma de opressão, mas, principalmente, contra o racismo. Escritoras/es negras/es assumem o compromisso de, por meio da literatura, retomar a humanidade historicamente negada ao povo negro. Em seus textos vemos a representação da realidade social vivida por essas pessoas, criando possibilidades infinitas de ver surgir flores em meio ao lixo racista espalhado pelas periferias.

Literatura: a resposta da periferia

*(...)Me mandem matar os bandidos!
Eu vou, se me deixarem
matar todos os homens-blindados-que-cagam-ouro-na-minha-
fome-e-na-fome-da-minha-família.*

*Eu mataria capitães do mato
Se eles não fossem de fato
Tão vítimas como são vítimas:
Os policiais fardados,
Os meninos sem camisa,
A mulher de volta pra casa,
Israel, no colo da mãe.*

*O fuzil de minha palavra
Precisa estar voltado
Pra verdadeira revolução.*

(Dinha)

Antes de falarmos sobre a importância dos saraus para a formação de pessoas negras e periféricas e a eficiência de suas práticas, em comparação com as limitações da escola, é importante frisar que não estamos atacando a escola ou pensando em substituí-la. Ao contrário, queremos propor alternativas para melhorar a atuação dessa importante agência de letramento, afinal reconhece-

mos, assim como os poetas/militantes dos saraus, a escola como um caminho ainda viável para evitar as mazelas do capitalismo e do racismo.

Dito isso, importa destacar os lugares de subalternidade impostos historicamente para artistas e intelectuais negras/os. A demonização e desvalorização das tradições africanas e afro-brasileiras justificou durante séculos a rejeição dos saberes e culturas dos povos negros. Até hoje essa visão se reflete, por exemplo, na ausência de conteúdos voltados à temática racial, no sentido do empoderamento e valorização da cultura negra, nos currículos escolares, a despeito, inclusive, da lei 10639/03. Também não identificamos interesse dessas instituições pela literatura negra, apesar de já termos autoras/es reconhecidas/os e estudadas/os no mundo todo.

Como já apontamos acima, a condição de exclusão e subalternidade imposta às populações negras pelas estruturas racistas de nossas instituições políticas e sociais não impediram o avanço e a consolidação de manifestações culturais genuinamente negras, porém em constante diálogo com os conhecimentos hegemônicos adquiridos entre um conflito e outro nas escolas e em diferentes contextos diaspóricos.

Os saraus, assim como o Movimento Cultural *hip-hop*, não representam apenas uma agência de letramento, mas são agências de multiletramentos, uma vez que em seus encontros conseguem mobilizar diferentes gêneros e semioses para a construção coletiva de sentidos e possibilidades reais de apreciação poética. Diferente da escola, ainda restrita a modelos conservadores de ensino e estreitada por um currículo engessado e pouco condizente com a diversidade que habita o intramuros da escola, os saraus romperam com a epistemologia e a estética hegemônicas.

Os encontros poéticos promovidos em bares da periferia, alçados à condição de centro cultural (NASCIMENTO, 2011), parecem expressar, ainda, o desejo de pessoas impedidas pelo preconceito e o racismo de se expressarem livremente, de, ainda que por um breve momento, serem protagonistas, ao ter o microfone e o poder da palavra em suas mãos. Uma condição de poder, porém um poder compartilhado, espontânea e alegremente entre outras/os com quem se identificam e reconhecem os mesmos passos, anseios e dores, gerando, assim, uma rede de afetos que compõem esse grande movimento estético-político.

Saberes construídos a partir de uma troca franca e da valorização das experiências e obras de cada um, aos poucos vão compondo uma grande e coletiva aula. As/Os mestras/es de cerimônia exercem a função de mediadoras/es dos saberes mobilizados a cada apresentação. Cabe a elas/es costurar, dar sentido e aprofundar as contribuições de cada poeta que assume o microfone. Ao mesmo tempo, as/os próprias/os poetisas também vão se apropriando das falas das/os colegas e os temas se interconectam ou dão passagem para novas possibilidades críticas e pedagógicas.

Não há um roteiro, um projeto ou um planejamento prévio, porém é nítido em cada encontro a construção espontânea de momentos de aprendizado coletivo, por meio de práticas letradas com as quais a escola ainda não consegue lidar. Assumir uma postura democrática em instituições de ensino, valorizando os conhecimentos prévios, as necessidades e interesses dos alunos, ainda é um grande desafio para uma instituição pautada em valores fortemente arraigados aos interesses capitalistas e ao reforço das hierarquizações tão caras a esse sistema.

Nesse sentido, entendemos que a observação de práticas desenvolvidas em outras agências de letramentos não hegemônicas é fundamental para alcançarmos ao menos em parte uma escola verdadeiramente democrática e condizente com a realidade de seu público e comunidade.

Considerações finais

Podemos dizer que, embora permaneça uma importante agência de letramento, a escola não possui, há tempos, o monopólio da formação da população periférica. A constante rejeição aos saberes, posturas e ideologias da instituição tem aumentado a evasão e a frustração, sobretudo da população negra, mas a resposta a isso não vem na forma de uma indignação cultural, ao contrário, vemos surgir alternativas para garantir possibilidades de construção e fortalecimento identitário.

Nesse sentido, o movimento cultural *hip-hop* e os saraus literários da periferia, bem como toda a produção da literatura negra e marginal/periférica, surgem como protagonistas no processo de formação e empoderamento da população negra e pobre, ocupando um lugar historicamente negligenciado pelas instâncias legitimadas de conhecimento.

A possibilidade de construir conhecimento coletivamente, além de ser uma experiência pedagógica importante também representa uma grande contribuição social na medida em que possibilita protagonismo a sujeitos relegados sempre à condição de objetos de estudos. Negras/os, pobres, mulheres que sempre observaram e leram suas histórias e lugares sociais a partir da ótica do opressor, finalmente se tornam agentes sociais e contam suas próprias histórias e problematizam suas subjetividades por meio de uma das manifestações artísticas mais elitizadas, a literatura.

Além disso, o surgimento e a projeção de grandes escritoras/es negras/os forçam uma mudança epistemológica, uma vez que as agências hegemônicas de letramentos, as instâncias de legitimação do cânone e as instituições de pesquisa e construção de conhecimento não foram pensadas para agregar esses saberes. Não há espaço para novas vozes em contextos imperialistas, daí a necessidade de romper fronteiras sociais, raciais, econômicas e, inclusive, geopolíticas.

A diáspora negra representa a possibilidade de, por meio do desenraizamento dos povos africanos, criar novas raízes diaspóricas, ainda mais profundas e que atravessam o Atlântico em busca de uma construção identitária e humana em um contexto de animalização e brutalização de corpos, saberes e subjetividades negras. O diálogo entre os povos da diáspora parece se sobrepor, quando pensamos principalmente nas manifestações artístico-culturais, até mesmo aos limites da nacionalidade, conceito que pouco nada significa para povos para os quais as bandeiras dos países em que nasceram representam o símbolo de seu encarceramento e reificação.

A identificação pela cor da pele, pelos traços não finos, os cabelos rebeldes parecem ser maiores do que a língua, dita materna, afinal, até mesmo a linguagem precisa ser ressignificada, reinventada para conseguir de fato exprimir o mosaico de sentimentos confusos e saberes em construção experienciados por esses povos.

Diante disso, vemos que os processos de ensino-aprendizagem desenvolvidos nas periferias representam bem mais que uma alternativa às limitações da escola ou uma complementação daqueles conhecimentos dos quais ela não dá conta. São, antes, possibilidades de existir e atuar social, de resistir aos constantes processos de reificação e (re)existir por meio da luta articula diasporicamente.

Referências

- ASSIS, M. S. *A poesia das ruas nas ruas e estantes: eventos de letramentos e multiletramentos nos saraus literários da periferia de São Paulo*. 2014. 154f. dissertação (Mestrado em Linguística Aplicada) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2014.
- BRASIL. *Lei 10.639/2003*, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Diário Oficial da União, Poder Executivo, Brasília.
- Caros Amigos Especial. *Literatura Marginal: A cultura da periferia: Ato I*. São Paulo, agosto de 2001.
- GILROY, P. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Editora 34, 2012.
- HALL, S. *Da diáspora: Identidade e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.
- HOOKS, B. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.
- KLEIMAN, Â. B. R. de. Modelos de letramento e as práticas de alfabetização na escola. In: _____. (Org.). *Os significados do letramento: uma nova perspectiva sobre a prática social da escrita*. Campinas, SP: Mercado de Letras, 1995. P. 15-61.
- MOTA, M. N. C. (Dinha). *Zero a zero: 15 poemas contra o genocídio da população negra*. São Paulo: Edições Me Parió Revolução, 2018.
- NASCIMENTO, E. P. *É tudo nosso! Produção cultural na periferia paulistana*. 2011. 225p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.
- NASCIMENTO, M. B. *Textos e narração de Ori*. [s.l.], 1989. (Transcrição mimeo).
- ROJO, R. H. R. Alfabetismo(s), letramento(s), multiletramento(s): Desafios contemporâneos à educação de adultos. In: COSTA, R. P.; CALHÁU, S. (Org.). ...*E uma educação pro povo, tem?* Rio de Janeiro: Caetés, 2010. p. 75-90.
- SOUZA, A. L. S. *Letramentos de (re)existência: poesia, grafite, música, dança: hip-hop*. São Paulo: Parábola Editorial, 2011.
- SPIVAK, G. C. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

Slam: Ocupação e Resistência

Francisco César Rodrigues (Chico César)

*...A bomba que nem sempre mata, às vezes cega;
O confronto direto contra quem ainda enxerga alguma realidade;
Hoje Debora, 19 anos, universitária não pode mais enxergar 100%;
Não tem erro;
A bala e o estilhaço atinge sempre o lado esquerdo;
Não tem erro;
A bala e o estilhaço atinge sempre o lado preto,
Te contar um segredo: Se a porrada não come é porque o seu manifesto não surte
efeito;
...tua bomba cegou uma de nós mas acordou um bando inteiro;
Tu pisa ligeiro;
Quando o proletariado acorda, ele acordo o bando inteiro;
Tu pisa ligeiro, quando uma mulher levanta, ela levanta um bando inteiro;
Tu pisa ligeiro, quando um professor ou estudante acordo, ele acorda...
...quando eu vi os vermes descendo de cacete na mão feito rolo compressor de
multidão;
Pra calar a voz de quem gritava por saúde e educação;
...O tiro que tanto dizem ser errado é sempre certo;
Mas tu pisa ligeiro;*

*Quando o povo acordar tu vai ser sempre o primeiro a sentir o efeito;
Dos que são menos “mais amor, por favor” e são mais confronto direto;
Talvez quando o molotov explodir no teto da sua viatura você entenda que
ditadura nunca mais;
Talvez entenda que democracia não é a tua farda muito menos a tua gravata;
Mas sim o povo quem faz.*

*Mel Gomes (poeta)

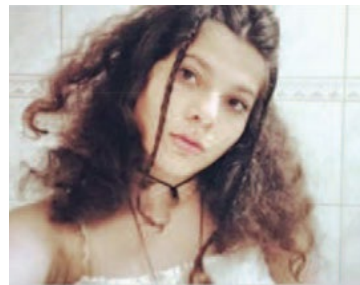


Foto: Mel Gomes

Era o ano de 2017, vasculhei as redes sociais para conhecer um pouco mais sobre este movimento, porém, sabia que o meio virtual não seria suficiente. Necessitaria comprovar a sensação que tive ao ver o vídeo da Mel Gomes. Descobri que aquele evento se tratava de uma edição do *slam* da Guilhermina, coletivo da zona leste de São Paulo que acontecia num espaço anexo ao metrô Guilhermina/Esperança, linha vermelha, provavelmente um ex-canteiro de obras deixado após o término da estação e adaptado para uma pequena praça.

Pois bem, tendo em mãos as informações mínimas daquele *slam*, parti, numa última sexta-feira do mês, do meu local de trabalho na Vila Madalena rumo à zona oeste, região que me é muito familiar, sou nascido e fui criado no extremo da zona leste, em Guaianases para ser mais preciso. Cheguei no local não pisando tão ligeiro, fazendo um reconhecimento do território, fiquei meio distante da aglomeração de adolescentes e jovens que tentavam formar a arena da batalha das poesias, no entanto, num lugar privilegiado para observar o movimento.

Observo um lampião a gás, isso mesmo, “lam-pi-ão”! Por trás, amarrado a uma árvore solitária, um *banner* do Slam da Guilhermina, e ao meio, três

peessoas uniformizadas com a camiseta do *slam* que mais tarde vim saber que se tratavam do Emerson Alcalde e Cristina Assunção, os dois MCs do *slam*, e o matemático que computava as notas, Uilian Chapéu. Mais adiante conto um pouco deles, pois merecem um capítulo à parte. Havia uma prévia que parecia ser o momento de confraternização, reencontros, colocar os papos em dias, uma desorganização organizada. De repente uma voz mais imponente pela acústica do microfone chama a atenção da galera para dar início à batalha de poesias. De uma forma muito harmoniosa, demonstrando total sintonia com o grupo, num formato de jogral, dá-se início ao evento com seu tradicional manifesto.

Guilhermanos e Guilherminas;

Guilher MANOS, Guilher MINAS (coro)

Guilher MANOS, Guilher MINAS (coro)

Guilher MANOS, Guilher MINAS (coro)

Guilhermanos e Guilherminas;

Quem vencer esta noite será nomeado Slampião ou Slampiã;

Porém, não levarás para casa a Maria Bonita;

Vem, pode chegar, sob a luz da lamparina, celebrando a poesia;

No slam mais roots da América Latina;

Ocupando a praça muito além da fumaça;

Não duvide da fé;

Porque Guilhermina é;

Esperança;

Somos o Bando do Lampião;

E o nosso cangaço?

É Cangaíba nosso Pedaco;

Ermelino Matarazzo;

Da Guilhermina à São Bento, é só uma questão de tempo;

Somos o Bando do Lampião;

Praticando slam como num rachão de domingo;

Só que pra gente também é balada;

É resistência! É celebração! É convívio!

Guilher MANOS, Guilher MINAS (coro)

Guilher MANOS, Guilher MINAS (coro)

Guilher MANOS, Guilher MINAS (coro)

Um, dois, três;

Slam da Guilhermina.

*Slam da Guilhermina



Foto: George Harrison

O Emerson, um dos que estava com a camiseta demonstrando uma intimidade impressionante com aquele ambiente, conduz a programação com maestria, interage com o público, brinca, faz umas tiradas, entra com assuntos sérios sobre o momento político e social pelo qual passamos, provocando reflexão sem doutrinação, e com a medida certa para não entediar galera. A seguir, oferece o microfone aberto para poetas que queiram recitar sem fazer parte da competição. Do meio do público presente vão brotando candidatos e candidatas, alguns e algumas já experientes, outros e outras nem tanto, mas incentivados e incentivadas pelos amigos e pelas amigas, se jogam na arena para enfrentar seus próprios desafios e o nervosismo de quem está disposto e disposta a se submeter ao crivo do público presente.

Observo atentamente as apresentações dos poetas e das poetisas, as letras, a performance, o sentimento contido em cada verso repassado, às vezes com a insegurança de quem é recente no cenário, já outras com muita emoção e com a representação de quem consegue compartilhar palavras faladas com palavras expressadas nos gestos faciais e corporais. Quando menos espero, vejo a pessoa que me inspirou a conhecer os Slams ao vivo e em cores se dirigindo ao microfone aberto. Lá estava ela, Mel Gomes em carne e osso. Me aproximei mais da muralha humana que formava a arena, para poder ouvi-la atentamente e não perder nenhuma de suas palavras e gestos. Desta vez ela escolheu uma poesia que trazia o tema do empoderamento feminino, uma poesia forte como não poderia deixar de ser. Fiquei feliz em poder apreciar sua arte pessoalmente, apesar de não ter me aproximado para conhecê-la, elogiar suas poesias e dizer o quanto me foi inspiração o seu vídeo. Mais tarde tive a oportunidade de lhe contar isso pelas redes sociais.

Após a apresentação de alguns e algumas poetas, M.C. Emerson Alcalde dá início à competição. Poetas inscritos e inscritas e júri formado entre o público presente, faz o sorteio pela velha, mas infalível, técnica dos papeizinhos com o nome de cada concorrente e criando oportunidade de interação com a plateia na escolha da ordem de apresentação. Daí para frente foi só paulada, Cleyton Mendes, Mariana Félix, Evolutio, Mayara Vaz, Patrícia Meira, o pequeno grande Issac Quaresma, Kimani, Thawane Teodoro e tantos outros e tantas outras que preencheria uma página para descrever.

Me chamou a atenção a forma de interação entre a organização do *slam* e a plateia, a dupla Emerson e Cristina se revezavam na condução da batalha, porém, com peculiaridades que davam sempre um novo tom nas etapas. Emerson, por vezes irônico e disperso, por vezes compenetrado, mantinha um clima sempre descontraído, mas com a segurança necessária para o controle, o que de certa forma tranquilizava quem ainda não havia se apresentado. Já Cristina transitava sua condução com tons políticos e sociais, mas de uma forma leve e por vezes hilária, em certo momento transformava a contagem das notas em verdadeiro show de auditório. Quando da dupla finalista em alguma das três etapas, questionava a galera se deveria escolher o poeta ou a poeta da mão esquerda ou direita, o que obviamente sempre escolhiam da esquerda. Isso era a deixa para que ela começasse a cantar o hino da Internacional Socialista.

De pé, ó vítimas da fome!
De pé, famélicos da terra!
Da ideia a chama já consome;
A crosta bruta que a soterra;
Cortai o mal pelo fundo!
De pé, de pé, não mais senhores!
Se nada somos de tal mundo;
Sejamos nós oh produtores!

Terminada a batalha, me dirigi ao trio da organização, cumprimentei-os pelo que acabara de presenciar e peguei o metrô sentido Sé, na zona leste, e em seguida, fui para a zona norte, totalmente extasiado, tentando ainda entender que movimento era aquele, de onde surgiu e para onde iria, minha mente borbulhava de emoção e ideias, era como se em um naufrágio, uma boia salva-vidas tivesse me aparecido do nada. O sentimento de orfandade ainda me abatia, fazia pouco mais de um ano do golpe que destituiu a presidenta Dilma Rousseff do poder da nação.

Passados alguns dias, e eu com todo aquele acontecimento mais digerido e organizado nas ideias, procurei conhecer mais a fundo a prática e vasculhar onde havia outros coletivos de *slam*. Fui mais algumas vezes no Slam da Guilhermina, assisti ao III Slam Interescolar, ao Slam SP e ao Slam BR, tudo isso naquele ano de 2017. Nesse momento eu já me aproximara do Emerson, de outros Slams, e de alguns e algumas poetas, o que foi me dando oportunidade para entender melhor o movimento, seu funcionamento e o sentido dele para aquelas pessoas que se propunham a deslocar-se de leste a oeste, de norte a sul, várias vezes por semana, geralmente cruzando a cidade de extremo a extremo, para participar das batalhas de poesias, muito mais para serem ouvidos e ouvidas do que consagrar-se slampião ou slampiã. Entendi que para muitos e muitas, se tratava de um grito de dor, de revolta, de esperança, sair da invisibilidade, e abalar as estruturas denunciando a negligência dos governos e o descaso da sociedade. Foi a partir desse ponto que segurei o fio da meada e comeci a trançar meu papel nos Slams, reconhecer seu potencial transformador e como eu, não poeta, poderia fortalecer e expandir este “movimento” identificado com as periferias, que trazia o grito contra o racismo, o machismo, a violência

policial, a negligência do Estado, o feminicídio, a homofobia, o preconceito, enfim esse grito desengasgado.

*Meu pai morreu engasgado com um grito;
E nisso deixou uma lição que eu sempre levo comigo;
Um grito preso te mata;
Mas um grito gritado te mantém vivo.
...minhas palavras são estilhaços de uma voz que urge em recuperar o tempo
perdido;
Minha intolerância não vem de mim;
E eu lembro das pessoas me provando isso;
Ignorando meu nome e me chamando de filho do catador de lixo.
...e eu fui um dos muitos que sentiu o desprezo logo cedo sendo ofertado;
É fácil julgar quem grita, mas você tem ideia do que eu já ouvi calado?
...mas o grito do meu pai não é individual, é coletivo;
E representa todos os gritos silenciados;
O grito preso de cada preto que morreu com o racismo entalado;
Quando eu grito poesia, o meu pai se eterniza e o céu se rasga; é como se eu
dissesse;
Pai desengasga, desengasga essa pele marcada;
A suspeita na mira da bala;
Desengasga essa voz silenciada;
Desengasga, desengasga;
Mas o tempo não volta atrás;
E agora eu tenho que gritar em dobro porque meu pai não grita mais
...e é por isso que eu grito,
Entende?
Sente?
Sente a urgência desses corpos marcados, desses versos gritados, em gritos rasgados?
Pois é, eu sou o filho do catador cujo o nome era José;
Porém, desengasgado.*

*Kleber Fernando (Poeta)



Fotos: Kleber Fernando

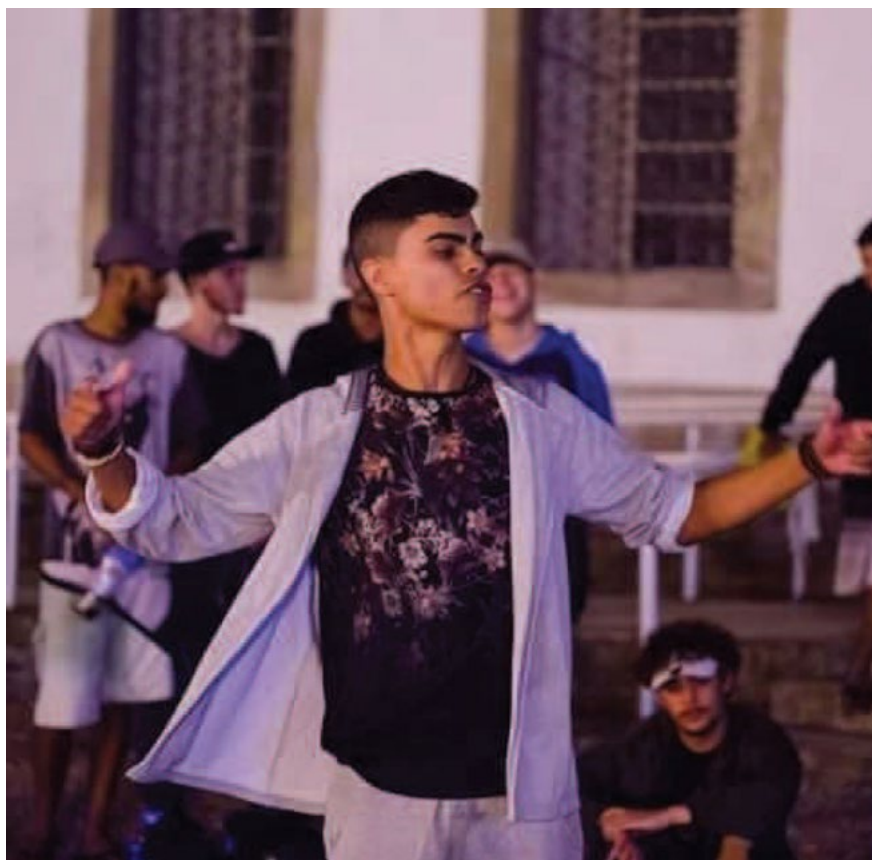


Foto: Michael Xavier

Comecei a construir minhas estratégias a partir do meu próprio local de trabalho, aproveitando um momento de formação da equipe, consegui inserir na programação uma apresentação do Slam da Guilhermina. Emerson Alcalde e sua trupe trouxeram nas suas letras poéticas muita reflexão e incômodo, nada fora do esperado, haja vista que minha expectativa era comprovar que as estruturas seriam afetadas quando deparadas com a realidade “nua e crua” da vida da maioria da população sem privilégios, trazida por meio de poesias, uma pratica artística até então reservada à sofisticação do lirismo e de uma elite intelectualizada. Isso foi muito bom, estava se confirmando minha tese sobre o impacto e a força dos Slams como um canal de voz a quem por muito tempo teve a fala negada, silenciada.

A facilidade em circular por várias regiões do estado de São Paulo, em razão da capilaridade das atividades da minha Organização, me proporcionou fazer um razoável mapeamento dos Slams que estão em atividade no interior, litoral e região metropolitana de São Paulo. Estabeleci contatos e formei um grupo em uma rede social (Whatsapp) que agrega cerca de 35 Slams. Foi uma iniciativa motivada, após presenciar no Slam SP, competição de alcance estadual, uma representatividade muito baixa desses coletivos fora do eixo da capital. Avalio ter alcançado o objetivo de aproximar e articular os Slams de fora da capital, em uma rede solidária de troca de experiências, de divulgação, de articulação e intercâmbio, além de terem mais acesso ao que está ocorrendo no cenário dos Slams. Desse trabalho, nasceu uma ação bastante interessante. Tomei conhecimento, por meio da colega Aline Prado, do festival anual de literatura de Lençóis Paulista, cidade reconhecida como a capital nacional do livro. Aproveitando que há pouco tempo ocorrera a feira literária de Paraty, e que uma edição de *slam* foi inserida na programação, fiz a provocação ao secretário de cultura do município sobre a oportunidade de ter uma edição de *slam* no festival, o que foi prontamente aceita. Como forma de fortalecer o cenário dos Slams no interior, contatei três coletivos de cidades próxima a Lençóis (Slam Subterrâneo – Marília, Slam das Quebradas – São Carlos e Slam de Sorocaba – Sorocaba), e articulei para que organizassem o evento.

Várias iniciativa e eventos no interior e litoral passaram a acontecer, projetos sociais e escolas se articulam com Slams para juntos desenvolverem ati-

vidades socioeducativas em trabalhos sociais, saraus e batalhas de poesias em escolas públicas, privadas, bibliotecas e espaços de fomento à cultura, para, por meio da poesia, trabalhar com as crianças, adolescentes e jovens temáticas como: igualdade de gênero, racismo, homofobia, machismo, intolerância religiosa etc.

*Slam da Guilhermina na formação



Foto: Fabíola Formicola

Partindo desse resultado, percebi o leque de oportunidades que a prática do *slam* oferecia para trabalhar em vários cenários, levar a poesia, que o distanciamento do formato lírico e requintado a coloca, para espaços antes não imaginados, a pessoas que se sentissem representadas naqueles versos, e principalmente que descobrissem que poesia não é algo distante de suas realidades, e que essas realidades também produzem poesias, e que essas poesias podem sim ser um ato revolucionário, que essa simbiose de protesto poético, com seus marchadores e suas marchadoras da arte, empunhando caneta e papel, resgata a cultura e a arte em seu princípio enquanto ato de ocupação e resistência.

Para além dos TCC's, teses e dissertações que já ocupam as bibliotecas das universidades, os Slams passaram a ocupar fisicamente os campi universitários. É cada vez mais recorrente a notícia de Slams como temas de aulas, palestras, matérias de vestibular, enfim, entrando nas bolhas pra furá-las por dentro. A cada apresentação, caras de surpresa, espanto, admiração, a mesma cara que

me acometeu quando assisti pela primeira vez um *slam*. Tive a oportunidade de presenciar isso graças à iniciativa de Francisca Pini, amiga de longa data, companheira de luta pelos direitos de crianças e adolescentes e hoje ocupando a cadeira de professora em Serviço Social da UNIFESP, Santos. Ela abraçou minha proposta e abriu espaço para que o Slam dos Andradas, *slam* natural da Baixada Santista, fizesse uma edição no campus da Universidade. Foi um momento único e de muita emoção para poetas, alunos, alunas e demais presentes. Usando seu *feeling* como educadora social e professora, transformou a apresentação do *slam* em uma aula, que mais tarde se estenderia para dentro da sala. Meses depois, convidou novamente o Slam dos Andradas para uma nova apresentação. Estar dentro de uma universidade, sendo preto ou preta e da “quebrada”, e ainda nesta condição de protagonista, tem um sentido muito emblemático para poetas da periferia, pois a muitos e muitas foi negado o direito ao acesso e a permanência ao ensino superior, pelas mesmas dificuldades impostas que faz com que muitos e muitas abandonem seus sonhos e fiquem pelo caminho, este é um tema recorrente em suas letras poéticas.

*Slam dos Andradas na Unifesp Santos



Foto: Francisca Pini

*Ei Ei Ei, é um convite;
É um convite pra se pensar educação;
É um convite pra se pensar a juventude;
Educação no Brasil anda perdida;
Tem uns anos que ela tem sido sucateada;
Tem uns anos aqui no Brasil que ela tem sido manipulada;
Onde já se viu professor compartilhado?
Um corpo, dois espaços ao mesmo tempo;
Só aqui no Brasil onde a cada momento fecham-se salas de aula e vagas de
emprego;
...Escola, educação, emprego, renda;
São quatro elementos dessa equação;
Entenda;
Educação é estar no mundo, mas também expansão de consciência;
A nossa carreira não cabe dentre dessas entrevistas de emprego;
A vida não cabe dentro desses processos seletivos;
A educação de um ser humano não cabe em um vestibular;
Então qual o objetivo?
Se escola, educação, emprego e renda são direitos, porque selecionar?
A educação no Brasil, ela realmente anda perdida;
Mas tem uns professor-poeta-louco tentando encontrar;
E não tem como fugir desse assunto na minha poesia;
E me desculpa qualquer grosseria;
Mas sabe esse papo de meritocracia?
Amassa bem e devolve lá pra burguesia;
Porque essa palhaçada mal-intencionada tem que acabar.
Essa Poesia é pela educação e pelo fim do vestibular;
É o hype caraio!*

*Kauê Recsi (poeta)

A partir dessas experiências, passei a pensar a prática do *slam* como oficinas para adolescentes e jovens em cumprimento de medidas socioeducativas de internação e em meio aberto, meninos e meninas que estão ou passaram pela Fundação CASA (Instituição estadual responsável por aplicar a medida de



Foto: Kauê Tavano Recski

internação a adolescentes e jovens que cometeram atos infracionais). Entendendo os Slams como mais uma vertente do *hip-hop* para além da música, da dança e do grafite, percebi o quanto a linguagem poderia ser facilmente reconhecida e assimilada por esses meninos e essas meninas; também reconheci o potencial enquanto um espaço de fala, de expressão, de estímulo à leitura, escrita e oralidade. Troquei algumas impressões com amigos e amigas da educação social, estimulei que poetas fossem convidados e convidadas a levar sua arte a alguns centros de internação como experiência e acompanhei algumas a fim de ver o resultado. Foi algo fantástico! Kimani (Cinthya Santos) se apresentou em dois Centros femininos e causou muita emoção e admiração no público presente, com suas letras sempre impactantes e de muita identificação com as meninas internadas, para não dizer que até com a equipe técnica como um todo. Ela chegou a voltar mais algumas vezes aos Centros e percebeu o quanto a sua arte, a sua vida que coloca nos versos das suas poesias cruza com a vida daquelas meninas e desperta sentido em ambas as partes.

Outro resultado positivo nos Centros da Fundação CASA foi conquistado pelo amigo Oliver Oliveira, poeta do Sarau Asas Abertas e arte educador no Centro de Internação da cidade de Lorena. Lá, ele não só levou a prática da poesia falada, como criou um *slam* dentro do próprio Centro, o qual batizou de “Slam Fala Memo”.

Ainda com a ideia na cabeça, mas disposto a botá-la no papel, fui discutir com quem era responsável pelas atividades culturais dentro da Fundação CASA. Não houve resistência ou discordância sobre o resultado positivo que oficinas de *slam* teriam junto à população dos Centros. No entanto, o projeto não teve continuidade por falta de recursos financeiros necessários para desenvolver as oficinas. Como o universo conspira, a oportunidade surgiu por meio de um edital de Conselho Estadual dos Direitos da Criança e do Adolescente para trabalhar com adolescentes e jovens em liberdade assistida. Convidei os amigos e educadores sociais Valéria Pássaro, Max Dante e Emerson Alcalde, poeta e organizador do Slam da Guilhermina, para desenvolvermos este projeto. Aguardamos o resultado da avaliação do edital e se tudo der certo, iniciaremos este projeto com boas expectativas de resultado com esses meninos e meninas, acreditando poder, por meio da poesia, despertar novas perspectivas para suas vidas, por meio do empoderamento e fortalecimento de sua autoestima. Torçamos para todos e todas!

*...é o destino quem dá as cartas;
 Eu perdi o pai com 14 anos de vida sem nem entender o que era a morte;
 Como pode, pai?
 Lugar errado, na hora errada;
 E pior do que brincar de polícia e ladrão, aquele menino se viu no assalto e
 matou;
 O menino morria toda vez que matava;
 E anestesiado ele já nem sentia mais dor;
 O menino matou a sua infância, os seus sonhos e meu pai;
 Pai afasta, afasta, afastam um tanto as periferias o máximo que podem;
 Excluem, segregam, delimitam;
 O poder sobe à cabeça, passa pelas mãos e concentra-se no punho;
 ...a favela então sangra, os pais de família morrem, o resto é só testemunho;
 Pé no peito, dedo na ferida;
 O sistema é foda!
 Mas eu não vou pedir pra sair, tem mais muleque na laje como aviãozinho, do
 que sentado na escola estudando Aleijadinho;
 Chama os muleque com revólver e a bazuca nas mãos das minas;*

*Aí eu ensino a fuzilar rima;
 Cês acham que eu não queria o meu pai hoje aqui vivo?
 Cês acham mesmo que eu não queria o meu pai hoje aqui vivo?
 Eu ouço gente querendo ser Deus e clamando vingança;
 Mas eles não entendem, não entendem que pra mim, lá atrás daquela arma só
 tinha uma criança;
 Tão mais preocupados em me julgar, me condenar do que captar a ideia;
 Eu não me importo;
 O seu julgo, o seu verbo é tão falho quanto ao que você faz;
 E a propósito, não foram vocês mesmos que gritaram solte Barrabás?
 E quanto ao menino que matou meu pai, eu como filha digo;
 Perdoa pai, ele não sabe o que faz.*

*Kimani (poetisa)



Fotos: Fernaun da Selva

Hoje estou aqui narrando um pouco dessa minha experiência com os Slams, e a descoberta de seu potencial espaço de voz e de formação política e crítica da “quebrada”, local onde a vida se transforma em arte, a arte se traduz em poesia e a poesia grita resistência. A negligência do Estado e a falta de políticas públicas nas periferias – com exceção da segurança pública – são munição para esses e essas jovens, quando empunham caneta e papel, para demonstrar que não aceitam mais viver em um país que ainda preserva fortes traços colonialistas, escravocratas, patriarcais e intolerantes.

Em tempos de retrocessos de direitos sociais e franco avanço de pautas conservadoras e comportamentos reacionários, resistir e enfrentar a tudo isso com armas forjadas na arte, na cultura, principal manifestação a ser calada quando instalado um regime autoritário, é de uma força tão envolvente, que é difícil não reagir, seja para destruí-la, ou seja para incorporá-la enquanto sentimento de resistência. O efeito prático que venho acompanhando são mais e mais Slams surgindo e ocupando praças, escolas, bibliotecas e espaços públicos.

Vem se formando uma rede solidária e de resistência nas periferias, onde o engajamento às temáticas sociais e às pautas progressistas tem indicado os caminhos percorridos não só pelos Slams, mas também por outros movimentos sociais. Certa vez vi uma frase do poeta Richard Pereira que trazia a seguinte provocação: “O que nois poetxs, slammrs, grafiteirxs, MCs ou de *slam*, podemos fazer juntxs de vídeos etc; sobre o extermínio que vem acontecendo com a gente. Preciso articular algo, preciso de ajuda. Sugestões?” Bastou isso para que começasse a pensar como promover algo que jogasse luz a esta questão gravíssima que tem sido a morte de jovens pretos, pobres e periféricos, principalmente pela mão armada do Estado. A cada 23 minutos um jovem negro morre no país, das 30 mil pessoas assassinadas por ano no Brasil, 23 mil são negras, 76,2% das vítimas de atuação da polícia são negras.

Procurei a produtora Monomito Filmes, pessoal já engajado em gravar poetas e Slams, levei uma ideia e não demorou muito para estarmos em total acordo e disposição para gravar o vídeo denúncia **#paremdenosmatar**. A proposta consistiu em juntar um grupo de 20 poetas para que recitassem poesias autorais com a temática do racismo e da violência contra a população jovem, preta, pobre e periférica. Esta talvez tenha sido a parte mais difícil do projeto, pois sempre pairava um sentimento de injustiça quando algum poeta era deixado de fora, pois a maioria absoluta traz a temática nas letras. Um dos únicos critérios utilizados para a seleção é que fossem poetas pretos e pretas. Com patrocínio da Fundação Perseu Abramo e com a lista de poetas em mãos, saímos às ruas para a gravação. Rodamos por vários lugares simbólicos de São Paulo, considerando o interesse e a indicação dos lugares escolhidos por poetas e em três dias fechamos as tomadas. Daí para frente foi segurar a ansiedade para ver o resultado final tratado e editado. Posso garantir que ficou um vídeo muito potente e inspirador, a cada letra falada, gritada, cantada, ficava explícita a mensagem que “racistas não passarão!”

Para fechar esta minha participação neste livro, gostaria de deixar aqui uma das poesias que mais me toca e emociona, é uma poesia feita por um jovem que respeito e admiro, e que decidi homenagear uma categoria que é invisibilizada, discriminada e marginalizada, como tantas outras que povoam as periferias do país, mas que levantam os alicerces das nossas cidades e, que por meio dessa poesia, alicerçam a nossa humanidade.

*É pau, é pedra, esse é o caminho;
De quem veio do sertão sem lenço nem documento, sozinho;
Perdido, na selva de pedra,
Acolhido nos barracos de pau, nas ruas de barro de alguma favela;
Infância?
Não sabe nem o significado dessa palavra;
Aos dez anos de idade o seu primeiro presente é uma pá e uma enxada;
Aos doze teve que tomar uma dose de cachaça, pra provar pro seu pai que era
cabra macho;
E aos catorze, foi levado a um puteiro pois diziam que já era hora dele perder o
cabaço;
Hoje é um tiozinho, que assim que o galo canta;
Às seis ele levanta;
Ele pega um pote de sorvete e faz a sua marmita com o que sobrou da janta;
Que Dona Maria fez, faz e continua fazendo;
Sem côo;
Não é visão de fazer dela Amélia;
Mas ela entende o esforço e o suor do marido e faz isso com muito amor;
Juliana Jesus me disse um dia;
Realidade que se vive é diferente de realidade assistida;
Da ponte pra tio, é outras ideias;
Às oito ele chega na obra, mal começa o dia e os peão já tão se perguntando:
“Falta quanto pra meio-dia?”
Entendendo!
Pois muitos nem tomaram café e já botam a mão no cimento ainda de barriga
vazia;*

*Vinte peão trampano numa obra mano, quase todos são pretos, um só é branco,
e advinha quem é o engenheiro?*

Sem erro!

Engraçado é que nem sempre quem sabe mesmo é quem ganha mais;

*Os tios miliano de obra fazendo história e quem ganha medalha de honra ao
mérito é um boy que cursou cinco ano de teoria bancado pelos pais;*

Sem novidade!

*Massa que vai, concreto que vem, encarregado que puxa saco de patrão, na mão
dos peão se torna refém;*

A cachaça escondida é o remédio que ameniza as dores do corpo;

Mas também é um biotômico pra abrir o apetite na hora do almoço;

Esquenta a boia, senta no chão, pega a coxa de frango coma mão, garfo não;

Eles gostam de comer de colher;

*Lambe os beiços, bucho cheio, trinta minutos pra tirar um cochilo e antes de
voltar, pra despertar, um copinho de café;*

*E é café mesmo que eles servem pra poder continuar, pois ainda é uma da tarde e
até às cinco tem chão ó, muito chão pra quebrar;*

*Marretada dada, suor pinga na calçada, experiência de peão não se comprova
com carteira assinada;*

Mas sim nas mãos calejadas;

O cigarro é tão essencial quanto a ferramenta de trampo;

Às vezes nego véio nem é fumante;

Mas mata dez minutos no descanso fumando;

Mete o loco mesmo pra cima dos patrões e das grandes empreiteiras;

*O que é atrasar alguns meses de obra cujo o dono contribuiu pro atraso de sua
vida inteira, mano?*

Tã de brincadeira?!

Mãos à obra, lá na obra ninguém tem nome mas tem vulgo;

*É o Ceará, o Bahia, o Maranhão, o Pernambuco, vai dizer que nordestino é
preguiçoso mano?!*

Isso é até um insulto!

Eu não julgo!

As mina passa, os peão comenta, eu vou fazer o que mano?

Como eu vou explicar o machismo pra quem o estado não fez nem questão de ensinar escrever mano?

Perai tio;

Faz favor mano;

Tem que gosta de fuder o oprimido que já tá fudido, mas não vejo um nada contra os opressor;

Tem que ver direitinho mano;

Tem que tá vendo;

Vou cobrar sim, da minha geração, começando por mim memo;

Valeu Zé, valeu João, valeu Chico, valeu Raimundo;

Criam seus netos, sustentam seus lares, cheios de orgulho;

Já dei um salve nas crianças poetas da rua;

Hoje o meu salve é pros tiozinhos da vila;

Que entre o cimento, o sorriso e o lamento, nunca deixou de lutar pela sua família.

*Beká (poeta)



Foto: Mateus Brito



Foto: Marina Ribeiro

Referências

- GOMES, Mel. poesia. Nascimento 1999. Poesia – Tu pisa ligeiro. Slam da Guilhermina 2017.
- GUILHERMINA, Slam. O coletivo nasceu em 2012, na praça anexa à estação Guilhermina/ Esperança do metrô linha vermelha, e consiste em um campeonato de poesias faladas (spoken word) e acontece toda última sexta-feira de cada mês. Facebook: @slamdaguilhermina. YouTube: Slam da Guilhermina
- FERNANDO, Kleber. Nascimento 1991. Poeta Slammer da Praia Grande (litoral paulista). Poesia – Um Poema Chamado José. facebook: kleber Fernando. Instagram: @kleberfernando_3c
- RECSKI, Kauê Tavano. Nascimento 1994. Orientador e Assistente Pedagógico na CEPAC – Barueri. Poeta no Slam OZ no município de Osasco. Instagram: kautavano. Blog: www.kautavano.blogspot.com.br. Facebook: Kauê Tavano Recski
- SANTOS, Cinthya. Nome artístico Kimani. Nascimento 1993, Poeta Slammer e Cantora – Poema Cidade de Deus – A Primeira. [https:// @cinthya.santos57](https://@cinthya.santos57). Instagram: @Kimani_sp
- MARQUES, Humberto. Nascimento 1992. Poeta Slammer e Cantor – Poesia Homenagem aos tiozinhos da Vila. @poetabeka

Slam na Escola – Uma reflexão docente sobre o quanto aprender com os estudantes revela da cultura escolar

Patrícia Cerqueira dos Santos

Eula Cristina da Silva

Introdução

Somos professoras da Educação Básica. Atuamos em uma escola da rede municipal na periferia da zona sul da Cidade de São Paulo. Lecionamos para crianças e jovens do 6º ao 9º Ano as disciplinas de Língua Portuguesa e História. No replanejamento do ano letivo de 2019, juntas, resolvemos apresentar aos estudantes o *slam*. Nosso objetivo inicial foi o de abrir espaço de fala e de escuta das experiências vividas pelos estudantes tendo a poesia como prática da liberdade de expressão. Também vislumbrávamos como intenção que o projeto revelasse participantes/representantes para o *slam* Interescolar. Entendemos a/o estudante como um ser humano de direito, completo e em formação, que se depara com uma necessidade de expressar-se que é inerente ao ser humano. Há uma ânsia pelo espaço de falar e desabafar. A escola, na contemporaneidade, pode ser lida como um lugar de acolhimento e de escuta dessas falas e desabafos.

O processo de construção do *slam* com as e os estudantes, bem como o dia da apresentação pública das produções elaboradas possibilitaram aprendizagens significativas para os diferentes sujeitos envolvidos nessa prática. E as reações posteriores, protagonizadas por estudantes e um trio formado por um professor e duas professoras, apontaram alguns desafios da e para a educação no século XXI.

O artigo nasce do esforço de reflexão dessas professoras sobre a experiência docente vivida na efetivação desse primeiro *slam* na história da escola e das e dos estudantes envolvidos. Optamos por iniciar nossa reflexão com uma breve lembrança do que cada uma de nós esperava da modalidade *slam*. Dialogando com a produção dos estudantes e dos especialistas sobre práticas culturais nas escolas e seu potencial de transformação social, fomos lendo nossas percepções e construindo reflexões acerca do que conseguimos captar da experiência.

Aproximação com o *slam*

Por Eula Cristina

Em 2017 tive o primeiro contato com o projeto *slam* interescolar, organizado pelo coletivo Slam da Guilhermina, que acontece anualmente, com fomento da Secretaria Municipal de Cultura de São Paulo. O projeto é realizado em duas grandes etapas: a primeira acontece na escola, ficando a cargo de um professor a responsabilidade de construir as eliminatórias, das quais sairão duas representações da escola. A segunda etapa é realizada integralmente pelo coletivo Slam da Guilhermina, onde as representações de cada escola competem entre si. Guiada pela minha vontade em lecionar na interseccionalidade, respeitando as realidades dos estudantes, buscando uma educação descolonializada, empática e voltada para construção dos sujeitos como cidadãos complexos em suas especificidades, resolvi buscar apoio para produzir um *slam* na escola onde eu estava atuando. Com o apoio de outra colega professora, montamos o projeto, realizamos o evento e levamos o estudante vencedor para competição interescolar que aconteceu ao final daquele ano, no Centro Cultural Olido, na cidade de São Paulo.

Assim que soube da realização do evento no ano de 2019, lecionando em outra unidade escolar, procurei uma professora cuja ideias sobre educação fossem semelhantes as minhas para que o projeto fosse realizado. Uma vez que o *slam* é um projeto que busca o protagonismo dos estudantes, é necessário que também os professores envolvidos no projeto não cerceiem a liberdade destes e estejam comprometidos com a proposta de criar e incentivar um espaço para que os estudantes falem e sejam ouvidos. É um projeto pautado na liberdade de expressão, na reflexão sobre si mesmo.

Conhecemos poesia como forma elitizada de arte que nem sempre entendemos, que parece difícil demais, distante demais de nós, que não chega na periferia e nem nos nossos estudantes. Já o *slam*, marcado pela cultura de rua, pelo *hip-hop* e *rap* tem um canal de acesso à juventude que está praticamente inacessível à poesia clássica com suas formas complexas e muitas vezes rígidas. Há nessa modalidade um significado histórico e social importantíssimo de resistência através da cultura periférica.

Por Patrícia Cerqueira

Meu primeiro contato com o *slam* foi por intermédio da professora Eula. Fiquei muito feliz quando ela me procurou para contar a ideia de fazer um *slam* na escola. O momento foi propício, pois estávamos em processo de planejamento do segundo semestre e a proposta tinha muito das características de outros projetos realizados na escola como o Fórum da Juventude que recebe e organiza Saraus.

Na fala da professora Eula Cristina sobre como poderíamos construir o processo na escola, estava presente sua preocupação em possibilitar que os estudantes tivessem acesso às aulas com espaço para o diálogo livre, a troca de ideias, com temas mais próximos de suas realidades, partindo também de suas escolhas, como mote para que conseguissem expressar suas ideias através da oralidade e da escrita, com criatividade, fazendo uso dos recursos acessados por elas e eles, dentro e fora do espaço escolar, desde que não fugisse das regras estabelecidas pela modalidade do *slam*.

Discussão: então nos aproximamos...

Apresentamos o projeto à coordenação pedagógica da escola que foi extremamente receptiva. Começamos, então, a apresentar o que é um *slam* aos estudantes, por meio de pequenas oficinas, contendo apresentações de declamação de poemas em Slams no Brasil e fora dele. O principal objetivo dessas oficinas, além de apresentar a modalidade e o formato do *slam* para os estudantes, explicitando que os poemas produzidos são de cunho autoral, pessoais e tratam dos mais variados assuntos dependendo das experiências individuais de cada poeta.

Para ampliar os conhecimentos acerca de como funciona a prática de um *slam*, fomos a uma apresentação realizada na Fábrica de Cultura do Capão Redondo, do projeto “Batalha das Palavras: Convida o Maga Slam”. Ficamos atentas à adequação do evento ao nosso projeto e a faixa etária que era livre. No folder de divulgação constava a seguinte descrição:

Slam batida em poesia: é uma competição de poetas e poetizas, leem ou recitam um trabalho original. Batalhas das palavras segue na mesma linha do *slam*, poesia falada, palavra/rima improvisada, conectando com nossa ancestralidade através da oralidade ¹

Ao chegarem na Fábrica, os participantes confirmaram suas inscrições. O evento iniciou com uma pequena introdução sobre como funciona o *slam*, feita pela coordenação da Fábrica da Cultura. Pessoas da plateia foram convidadas para serem juradas da competição. Acanhados, nossos estudantes não desejaram participar do júri. Os concorrentes foram chamados em etapas para fazerem suas declamações. Os jurados votavam ao término de cada declamação e o *slammer* com o menor número de pontos era eliminado.

As poucos, fomos percebendo as reações aos poemas que explicitaram grito de socorro diante de injustiças sociais, angústias e medos. No público formado por crianças e adolescentes foi possível ver as lágrimas em alguns rostos, aplausos, gritos que expressam aprovação ou desaprovação dos poemas decorados ou improvisados, como “resultado de identificações e trocas que o *slam* provoca”².

No dia seguinte fomos procuradas pela coordenadora pedagógica da escola, que nos informou que havia recebido algumas críticas por parte de pais de estudantes chocados com conteúdos de algumas poesias apresentadas no *slam*. Tomamos conhecimento de modo mais específico de que a reclamação era de uma mãe que também trabalha como professora em nossa escola. Essa

¹ Batalha das Palavras: Convida Maga Slam. Fábrica de Cultura do Capão Redondo – Programação de Julho de 2019. Fonte: <https://www.flipsnack.com/barbaraleite/revista_f-rias.html>. Acesso em: 14 dez. 2019.

² GARCIA, Carolina Lopes. Fala PUC! MESQUISTA, Maira. O *slam* nas escolas: para além das manifestações urbanas. Disponível em: <<https://falauniversidades.com.br/slam-nas-escolas-manifestacao-urbana/>>>. Acesso em: 05 dez. 2019.

mãe relatou que a filha havia ouvido na apresentação do *slam* que Exu não era demônio. Elas são evangélicas e a colega-mãe perguntou, “E aí como é que fica?”, em relação à proposta de realizar um *slam* na escola. Assim, a reação já se iniciou durante o processo de organização de nosso *slam* escolar.

De volta à sala de aula, conversamos com estudantes, procurando ouvir o que haviam sentido, ou seja, o que cada um reteve da experiência. Não nos surpreendemos com a avaliação vinda deles e delas. De modo geral, adoraram sair da escola, ter um dia diferente, circular em outro ambiente. Para alguns, essa foi a primeira visita à Fabrica de Cultura, um equipamento cultural, público, gratuito, que oferece diversas atividades durante a semana e nos finais de semana, localizado no bairro onde vivem. Uma estudante fez referência ao uso de “palavrões” e a menção a “Exu”, uma observação confirmada por outras três ou quatro estudantes.

Nesse momento, procuramos fazer uma intervenção com relação ao uso de “palavrões”. Explicamos que é possível usar “palavrões” em poemas, reafirmando a liberdade de expressão da arte e a licença poética que a prática possibilita. Para além disso, era importante pensarmos que aquela fala trazia revoltas, trazia problemas da vida real, e que escolhemos a melhor forma de expressar nossos sentimentos, que, por vezes, não será aceito socialmente. Argumentamos que temos que aprender a lidar com isso.

Sobre Exu, resgatamos alguns diálogos que tivemos nas aulas de história sobre a importância do respeito ao direito das pessoas de escolherem sua crença, professarem sua fé, optarem por uma religião, bem como, não admitir nenhuma crença. Para estudantes do 6º ano, retomamos brevemente os estudos sobre cultura, nos quais a religião é elemento constitutivo da produção cultural da humanidade, como havíamos visto em definições de cultura das festividades religiosas, como o Círio de Nazaré do Estado do Pará e o Tambor de Crioula do Estado de Maranhão. Também falamos do patrimônio cultural imaterial da humanidade como é considerada pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO). E, para estudantes do 7º ano, relembramos brevemente nossos estudos sobre a presença da cultura dos povos Bantos e Iorubás na construção da cultura brasileira e pelo povo indígena kariri – xocó, na produção de artesanato destinado ao consumo dos não indígenas. Apontamos que essa abordagem foi

visível nos livros didáticos³, que representam obras do conhecido “Escultor do Sagrado – Mestre Didi” do Cetro da Ancestralidade em Salvador, Bahia e a trajetória do fruto da noz-de-cola, conhecido no Brasil por obi, orobo e olho de boi e utilizado em alguns cultos afro-brasileiros.

Satisfeitas as preocupações dos estudantes, seguimos com o projeto e após diversas conversas com a coordenação e a direção da escola escolhemos uma data para a realização do *slam*.

Slam na Escola

A poesia que costuma aparecer nos Slams, embora não tenha nenhum padrão pré-definido, tem a característica comum de ser extremamente pessoal. Não propusemos um tema; assim, cada estudante ficou livre para falar do que quisesse. Durante a apresentação, fomos observando que os poemas evidenciaram diferentes formas de depressão. Destacamos aqui três declamações do tema. São oriundas da experiência de morar na rua e os abusos sofridos; das dificuldades na fala que provocaram *bullying* e da perturbação estimulada pela depressão de parentes.

Uma das slammers, fazendo referência à depressão e suas consequências, declamou:

Todo texto, todo poema tem vírgula,
Parágrafo, exclamação,
Interrogação e também ponto final.
Ponto final se resume quando aquele texto ou
Poema acabou ou também quando aquela vida se foi.

Quando perguntada sobre as motivações de sua produção, ela explicou que: “Eu fiz com base em várias histórias que já vivi na minha vida, que vieram de vários pedaços destruídos da minha vida, desavenças, doenças e mortes na família”. Em sua avaliação o *slam* na escola “foi muito bom para as pessoas se

³ JÚNIOR, Alfredo Boulos. Coleção: História, sociedade e cidadania, 6o Ano (p. 29 e 32) e 7o Ano (p. 80, 82-83). 3a ed. – São Paulo: FTD, 2015. Livro didático adotado pela escola através do Programa Nacional do Livro Didático (PNLD – 2017-2019).

expressarem mais. Mostrarem o que sentem dentro delas. É bom porque as pessoas se identificam com o que as outras dizem”.

O que a estudante trouxe, ao analisar a própria experiência, dialoga com experiências de outros estudantes, slammers, onde é possível notar a potência da prática do *slam* como meio dos estudantes falarem de si mesmo e de promover o autoconhecimento e de refletir sobre como o contexto vivido os afeta. Ao revelarem seus sentimentos, os estudantes também abriam maiores possibilidades para os professores os conhecerem melhor e, assim, construir planos de ensino com conteúdos “para que seus estudantes produzam as significações⁴”.

Faz parte das apresentações de *slam* a abertura do microfone para o público. Quando o palco é a rua, todos podem falar e quando ele está na escola não é diferente. Os temas, como já falamos, podem ser diversos. Mas na nossa escola, quando o microfone ficou aberto, diversos foram os estudantes que desejaram falar do mesmo tema. Houve uma forte identificação com as falas dos colegas. Cada um trouxe, a seu modo, situações que se assemelhavam às descritas, o que entendiam por depressão, situações da vida que os deixaram deprimidos. Em tom de inquietação e desabafo, o tema da depressão veio à tona e o suicídio, por levar à morte, portanto ao “ponto final”, como uma das consequências mais preocupantes.

Pensando em tudo isso, entendemos que o *slam* na escola promove o “aprender através do construir poético, pensar na expressão subjetiva, no espaço de fala, no exercício de escuta. Aproximação com a literatura, autoria da própria história⁵”, reafirmamos que naquele momento, frente a tudo o que havíamos escutado, a modalidade *slam* é “muito mais do que ferramenta didática, é acolhimento⁶”.

Encerradas as declamações, os representantes da escola para o *slam* intercolar foram revelados, mas não conseguimos participar do evento, devido ao

⁴ CARNEIRO, Silvio. Vivendo ou aprendendo... A “ideologia de aprendizagem” contra a vida escolar. Em: Educação Contra Barbárie: Por Escolas Democráticas e Pela Liberdade de Ensinar. Ed. Boitempo, 2019.p.46.

⁵ GARCIA, Carolina Lopes. Fala PUC! MESQUISTA, Maira. O *slam* nas escolas: para além das manifestações urbanas. <https://falauniversidades.com.br/slam-nas-escolas-manifestacao-urbana/>. Acesso em 05 dez. 2019.

⁶ _____ . Idem.

número de inscritos ter excedido o número de vagas. Passada a frustração, nos envolvemos em construir nossa avaliação sobre o que havíamos vivido e sobre quais encaminhamentos faríamos. Tivemos a ideia de pesquisar e estudar para ensinar os estudantes sobre autoconhecimento e autocuidado, conforme sugere o documento Currículo da Cidade, quando incentiva a

saber conhecer e cuidar de seu corpo, sua mente, suas emoções, suas aspirações e seu bem-estar e ter autocrítica; para reconhecer limites, potências e interesses pessoais, apreciar suas próprias qualidades, a fim de estabelecer objetivos de vida, evitar situações de risco, adotar hábitos saudáveis, gerir suas emoções e comportamentos, dosar impulsos e saber lidar com a influência do grupo⁷.

E pensando em influência do grupo, não foi possível deixar de fora de nossa avaliação a reação de alguns colegas nesse processo.

Reação dos colegas

Sustentei que a resposta a uma injustiça, mesmo que fora do tom supostamente civilizado, era preferível à submissão. E finalizei: “Às vezes, é preciso dizer com firmeza ‘Isso eu não aceito’, ‘Você me desrespeitou’, ‘Não está certo’. Saia do jeito que sair. (RATIER, 2017; 2019)⁸”

As palavras de Rodrigo Ratier fizeram muito sentido para nossa análise sobre a reação dos nossos colegas. Fomos novamente advertidas pela coordenadora pedagógica da escola, que alguns professores, mais especificamente, três de nossos colegas, demonstraram preocupação com o fato de ter sido oferecido espaço para o desabafo dos estudantes. Fizeram críticas, dizendo que o *slam* “parecia com um divã”. Depois, ouvimos apontamentos como “não estamos preparados para lidar com o afloramento das emoções dos alunos”, ou

⁷ São Paulo (SP). Secretaria Municipal de Educação. Coordenadoria Pedagógica. Currículo da Cidade: Ensino Fundamental: História. São Paulo: SME/COPEd, 2017. p.34.

⁸ Rodrigo Ratier, em 2017 escreveu um artigo para a Revista *Nova Escola* intitulado “Precisamos sentir mais raiva”. Em 2019, Ratier, refletindo sobre a repercussão desse artigo, escreve um novo artigo, agora com o título de “Escola e afetos: elogio da raiva e da revolta” publicado no livro *Educação Contra Barbárie: por escolas democráticas e pela liberdade de ensinar*. Ed. Boitempo, 2019.

ainda, que “nós não temos pernas para lidar com o problema que o abertura do microfone causou”. Contudo, os estudantes pareciam extremamente satisfeitos por terem sido ouvidos.

Pensando em tudo isso, foi possível entender que os colegas não estão errados. Realmente o corpo docente não está preparado para lidar com a diversidade existente em nossas escolas. Inclusive essa reação dos colegas pode ser lida como demonstração de compromisso dos mesmos para com o bem-estar dos estudantes. Mas, precisamos escutar os estudantes de forma respeitosa e acolhedora. Inclusive, no documento *Currículo da Cidade* para o ensino fundamental das escolas municipais da cidade de São Paulo, as referências que orientam a matriz de saberes recomendam “abordagens pedagógicas que dão voz aos estudantes, que reconheçam e valorizem suas ideias, opiniões e experiências de vida, além de permitir que façam escolhas e participem ativamente das decisões tomadas na escola e na sala de aula”.⁹

Por outro lado, o momento político em que vivemos nos coloca diante de situações contraditórias que exigem de nós estratégias de luta para que possamos reexistir. A professora Eula foi procurada por um dos professores que muito preocupado com a integridade intelectual e profissional da colega a alertou dizendo que “a professora Patrícia era perigosa e o que ela fazia não era educação”.

Quando fui comunicada pela professora Eula do ocorrido, procurei o colega para uma conversa em particular, sem sucesso. Foi a partir daí que procurei a coordenação pedagógica e a direção da escola e relatei o ocorrido. Minha intenção foi a de dialogar coletivamente sobre aquela situação. A mensagem parece sugerir que a professora Eula deveria se afastar dessa “má influência”. Mas afinal, o que o incomodou na união dessas duas professoras? O que a maturidade de uma (perigo) e a juventude da outra (inocência) poderiam provocar?

Desde quando é perigoso estimular a fala e se dispor à escuta acolhedora das questões trazidas pelos estudantes, ajudar a organizar saídas pedagógicas a espaços culturais no território onde estudantes vivem para aprender com os outros, exercitar a fala e a escuta atenta e solidária de outras vozes que por

⁹ São Paulo (SP). Secretaria Municipal de Educação. Coordenadoria Pedagógica. *Currículo da Cidade: Ensino Fundamental: História*. São Paulo: SME/COPED, 2017.p. 29.

meio de rimas denunciavam as atrocidades sociais, apresentam visões diferentes sobre as experiências humanas e nos dizem de um outro mundo possível? É perigoso porque esses estudantes podem voltar e questionar práticas existentes na sociedade e na escola, sobretudo na escola, onde talvez se sentirão mais à vontade para iniciar o processo de desnaturalização das coisas.

A gestão escolar realizou uma reunião com a presença de todos os envolvidos. Ouviu as diferentes versões dos fatos ocorridos e se posicionou dizendo que ficaria neutra. Pedido de desculpas foi feito e o caso dado por encerrado.

Essa reunião foi o único momento em que a temática do *slam*, ainda que tenha aparecido e desaparecido rapidamente, veio para uma discussão coletiva.

Tínhamos vivido um processo tão rico de aprendizagem que aquelas críticas não faziam sentido. Não precisávamos nos atacar, precisávamos conversar e juntos decidirmos formas mais envolventes e significativas de atuarmos na escola.

Democracia, direitos, liberdade de expressão, representam grandes perigos para sociedades conservadoras. Atitudes, na escola, que estimulam o despertar para a realidade vivida, que promovam o questionamento de certas posturas, que apontam outras possibilidades de ensino e de aprendizagem, que denunciavam injustiças, nomeiam responsáveis, proponham alternativas de soluções para os desafios de modo coletivo, sem negar a existência dos conflitos possam respeitar a diversidade, são perigosas mesmo, porque provocam rebeldias.

Entretanto, parafraseando a banda Calle 13 “nós, latino-americanos, somos um povo sem pernas, mas que caminha”. Somos justamente sobreviventes de um vácuo de direitos, de extermínio físico, cultural e simbólico, de governos democráticos derrubados e ditaduras instauradas e fruto também de um sistema educacional que vem se sustentando, em grande parte, pela atitude de suporte dos professores, por gerações, o que mais fazemos é caminhar sem ter pernas. Nós professores da periferia educamos na antessala do Instituto Médico Legal em uma realidade onde o peso do genocídio da população periférica, em sua maioria negra e jovem, é latente. Sem espaço para uma educação de vida, estamos vivendo uma educação afogada num desespero que acaba por muitas vezes enterrando nossos esforços por uma educação humana e libertadora.

Considerações Finais

Por Eula Cristina

A experiência com *slam* mudou minha forma de entender educação, alterou a maneira de enxergar os estudantes. Fiquei extremamente feliz com a produção dos estudantes, impressionada com a capacidade de escrita, coragem de apresentar em público falando de sentimentos tão íntimos. Quando ouvimos um estudante falar do quão mal ele se sente em sua própria pele ou do quanto sua história é vazia de felicidades, a realidade dá um banho de água fria em nossas expectativas.

Essa experiência reafirmou a importância do que fazemos enquanto profissionais da educação.

Apreendi mais sobre meus estudantes individualmente do que sobre os meus pares. Embora não esperasse opiniões tão extremadas, já sabia que muitas vezes o que diverge da norma e desafia o senso comum e o *status quo* provoca reações violentas.

É sempre possível aprender mesmo sobre as coisas que já se sabia e ressignificar aprendizagens. Em seu livro *Pedagogia da Autonomia*, Paulo Freire diz que “o educador democrático não pode negar-se o dever de, na sua prática docente, reforçar a capacidade crítica do educando, sua curiosidade, sua insubmissão”. E é justamente sob esta perspectiva que exercemos nossa prática pedagógica, ou seja, buscando sempre educar para liberdade, educar insubmissos, rebeldes e inconformados. E a insubmissão e a liberdade sempre gerará respostas geralmente violentas e intensas daqueles que detêm e detiveram o poder por tanto tempo.

Por Patrícia Cerqueira

“O tempo que você têm magistério, eu tenho de vida”. Essa frase marcou nosso encontro nesse processo de reflexão para a construção desse artigo. Estar ao lado da professora Eula Cristina, colega-par, pontuou a importância do trabalho em conjunto, ressaltando a riqueza que os diferentes saberes e conhecimentos trazem para o trabalho docente. O encantamento demonstrado por Eula, ao constatar a capacidade dos estudantes, me fez lembrar as palavras de Hargreaves (2001), analisando o relacionamento dos adolescentes, na

Grã-Bretanha e EUA com a sociedade, lembra que estes sabem “lidar com as complexidades do mundo que os cerca, entendê-las e sobre elas desenvolver opiniões ponderadas”, os nossos jovens, sobre a sociedade brasileira, sabiam fazer tudo isso e ainda apresentavam publicamente suas reflexões e de forma rimada, construindo ferramentas de reexistência, que também me ajudaram a reexistir aos ataques dos colegas.

A pergunta da mãe e professora: “E agora como fica?”, se não foi respondida diretamente a ela, foi respondida para a filha e aos demais estudantes da escola à medida que fomos desenvolvendo o trabalho e os estudantes foram entrando em contato com diferentes ideias e opiniões sobre temas ainda polêmicos em nossa sociedade.

Em nossa concepção, o *slam* na escola foi mais uma oportunidade de conhecer melhor quem são os estudantes para e com os quais construímos projetos de ensino, quem nós somos, reafirmando nossos compromissos com uma educação que ajude na formação humana e cidadã.

Outra leitura possível do *slam* em nossa experiência é a de que ele também ajudou a revelar as polêmicas da vida escolar, os desafios de construir ações coletivas, a ausência de discussões sobre o que seja trabalho em grupo, entre outras questões que convergem para uma possível análise sobre a construção coletiva do trabalho docente na escola, do papel da gestão escolar (coordenação pedagógica e direção) na mediação do trabalho e dos conflitos no ambiente escolar.

Referências

- CARNEIRO, Silvio. Vivendo ou aprendendo... “A ideologia da aprendizagem” contra a vida escolar. In: CASSIO, Fernando (org.). *Educação contra a barbárie: por escolas democráticas e pela liberdade de ensinar*. São Paulo: Boitempo, 2019, p.41-46.
- CAVALLEIRO, Eliane. Educação antirracista: compromisso indispensável para um mundo melhor. In: CAVALLEIRO, Eliane (org.). *Racismo e antirracismo na educação: repensando nossa escola*. São Paulo: Selo Negro, 2001. p.141-160.
- GARCIA, Carolina Lopes. O *slam* nas escolas: Para além da manifestação urbana. Disponível em: <<https://falauniversidades.com.br/slam-nas-escolas-manifestacao-urbana/>>. Acesso em: 05 dez. 2019.
- HARGREAVES, Andy; EARL, Lorna; RYAN, Jim. *Educação Para Mudança: Recriando a escola para adolescentes*. Porto Alegre: Artmed Editora, 2001.

- RATIER, Rodrigo. Escola e afetos: um elogio da raiva e da revolta. In: CASSIO, Fernando (org.). *Educação contra a barbárie: por escolas democráticas e pela liberdade de ensinar*. São Paulo: Boitempo, 2019. p.151-157.
- SÃO PAULO (SP). Secretaria Municipal de Educação. Coordenadoria Pedagógica. Currículo da Cidade: Ensino Fundamental: História. São Paulo: SME/COPEd, 2017.p. 29.
- SOUZA, Ana Lúcia Sila. Negritude, letramento e uso social da oralidade. In: CAVALLEIRO, Eliane (org.). *Racismo e antirracismo na educação: repensando nossa escola*. São Paulo: Selo Negro, 2001. p.179-194.

UniGraja: por uma quebrada educadora autônoma

*Thiago Borges, da Periferia em Movimento
Colaborações: Agência Cresce, Casa Ecoativa,
Cooperpac, Graja na Cena, Imagem e
Salve Selva*

Qual universidade você frequentou? Em que curso você é formado? A proposta deste texto é provocar. Provocar os sentidos de quem lê a realidade de nosso país e pensar outros caminhos possíveis que se abrem às margens, a partir realidade de um território periférico-ancestral encravado em São Paulo, maior cidade do Hemisfério Sul: o Grajaú.

Aqui, onde vivem mais de 360 mil pessoas, muitas jamais frequentaram um curso superior – algumas sequer pisaram em um campus universitário. Outras tantas não concluíram o ensino médio, às vezes nem o fundamental. A academia é algo distante, talvez nem seja para nós. Pois é exatamente neste lugar que uma rede de coletivos e organizações ousou sonhar a Universidade Livre Grajaú (UniGraja), que nasce da união de iniciativas socioculturais da região extremo sul de São Paulo para articular e estruturar uma rede de pesquisa e ação de caminhos possíveis para quem quer transformar nossa realidade e viver com o que a quebrada tem a oferecer.

Nossas ações em rede começam em 2018 e, hoje, a UniGraja é composta por oito iniciativas: Agência Cresce (empreendedorismo, inovação e tecnologia), Cooperpac (cooperativa para gestão de resíduos sólidos), Ecoativa (acesso ao lazer, cultura e promoção de práticas sustentáveis), Graja na Cena (produção audiovisual independente), Imagem (arte como ferramenta de lei-

tura, ampliação e transformação), Menin@s da Billings (educação, canoagem e cultura), Periferia em Movimento (direito à comunicação e jornalismo de quebrada) e Salve Selva (arte urbana, graffiti e moda).

A UniGraja tem como objetivo articular os agentes do território para contribuir, fortalecer e fomentar o Grajaú como uma “quebrada educadora” autônoma, tendo como base a valorização dos saberes ancestrais, contemporâneos, populares, econômicos, políticos, bem como o científico; o menor impacto ambiental; e a produção e o compartilhamento do conhecimento.

Entre nosso corpo de conselheiros e conselheiras, está Maria Vilani. Professora, escritora e filósofa, ela fundou o Centro de Arte e Promoção Social – CAPS Artes Grajaú em 1990, época em que a cultura mal era vista como um direito. Vilani nos estimula a refletir sobre as bases do conhecimento. E esse conhecimento não está preso em um prédio, entre quatro paredes.

“Quem gera conhecimento é a cultura. Quem gera arte é a cultura. E à medida que passarmos a conhecer outras culturas, vamos enriquecer ainda mais”, diz Maria Vilani. “Por isso, é importante o diálogo entre nosso território e outros territórios”.

Nesse sentido, a cultura é o primeiro contato que o ser humano tem com o meio – por intermédio da família e da comunidade. Depois, vem a educação para estimular as potencialidades daquele sujeito e fazer a conexão com outras culturas.

Pedagoga e ex-diretora do CIEJA Campo Limpo, uma escola pública para jovens e adultos considerada modelo por sua pedagogia aberta, Eda Luiz é outra de nossas conselheiras e questiona a que lugar cursos e formações diversas tendem a nos levar: “Final, quando você vai pra vida depois de um certo tempo, não te pedem mais certificado, mas te pedem prática e conhecimento”.

Professor da rede pública, do ensino superior e artista multilinguagem, o conselheiro Salloma Salomão chama para a ação de tirar o conhecimento da gaveta: “Tem que pensar em ações pra discutir memórias, como é que gente pobre retém isso, porque quando não se tem memória tem que começar do zero”.

Antes de fazer sua passagem no dia 30 de outubro de 2019, José Soró também esteve reunido conosco como conselheiro. Ele, que era educador social e fez parte da Comunidade Cultural Quilombaque em Perus (zona Noroeste da cidade de São Paulo), nos chamou a atenção para a “responsabilidade ética” do

conhecimento e da possibilidade de “construir um país”: “Qual é a perspectiva política do porquê estamos fazendo isso? Nosso movimento unificador deve enfrentar o capitalismo. Senão, a gente vai virar produtor de conhecimento e as novidades vão ser apropriadas e virar produto do capital. Pra onde e pra que queremos desenvolver conhecimento?”.

Nosso conhecimento deve estar a favor da emancipação e, para isso, deve estar presente no cotidiano. Maria Vilani aponta que “precisamos assumir a rua como extensão da casa”. Por isso, a UniGraja assume a quebrada como sala de aula: seja na rua, bicicleta, ônibus, barco, *hip-hop*, roça ou represa, todos os espaços são de aprendizagem.

Chão e identidade

Maria Vilani diz: “Grajaú é meu país”. Mas que país é esse, afinal? O geógrafo Milton Santos nos ensina que “território” é o chão mais a identidade, ou seja: não é só o chão em que a gente pisa, mas o conjunto das relações sociais, econômicas, artísticas, afetivas que estabelecemos a cada passo que damos.

E quais identidades fazem morada no Grajaú? Do teatro na beira da represa ao cinema na garagem, da literatura no boteco às vielas de onde ecoam o samba, o *rap*, o funk. Os campos de futebol, cortejo, culto e ocupação são algumas peças que formam esse quebra-cabeça. Nessa porção de terra de 92,53 quilômetros quadrados, margeada pelas águas da represa Billings e pelo verde da Mata Atlântica, vivem mais de 360 mil moradores (censo 2010 do IBGE).

As linhas imaginárias que delimitam o “país” Grajaú, distrito mais populoso da cidade de São Paulo, são nosso ponto de partida. Por isso, é preciso viajar no tempo para entender o percurso que abre caminhos para a existência da UniGraja.

Nas últimas cinco décadas, Grajaú foi ocupado por migrantes de outras regiões brasileiras e seus descendentes. A população urbana saltou de 12,8 milhões em 1940 para 80,5 milhões em 1980. A expulsão do campo e o êxodo rural nos trouxeram até aqui, como lembrou Darcy Ribeiro. No subdesenvolvimento desindustrializado, encontramos nesse chão espaço pra construir a casa própria – fator primordial de sobrevivência e estabilidade, como recordou

Lucio Kowarick. Sem dinheiro, foi nas regiões mais distantes do centro das grandes cidades (como o Grajaú) que nossos antepassados se fixaram.

Em 1950, as periferias de São Paulo já abrigavam quase 40% dos moradores da cidade. De 1960 a 1970, a população da capital paulista aumentou em mais de 2 milhões de habitantes, quando mais de 430 mil domicílios foram construídos, a maior parte em loteamentos clandestinos. O preço da terra subiu 150% entre 1950 e 1980, o transporte ficou mais caro, o desemprego cresceu e não tinha dinheiro para financiar casa própria: muitos moradores vieram para favelas ou regiões onde não se poderia construir, como as áreas de proteção aos mananciais.

É assim que se “inventa” o Grajaú dos dias atuais.

Antes aqui era só um local ermo, utilizado por indígenas guarani mbya como passagem entre o litoral e o planalto paulista, com vias terrestres e fluviais que ligavam as aldeias de Ibirapuera e Itanhaém, além de pequenos aldeamentos na região de Marsilac. Uma das rotas seguia pela antiga Estrada do Bororé – atual avenida Dona Belmira Marin, via com 7 quilômetros de extensão que corta o distrito de ponta a ponta.

Em 1829, a região começou a ser efetivamente ocupada com a chegada de 229 colonos alemães onde hoje fica o bairro de Colônia Paulista (Parelheiros), e a posterior chegada de imigrantes japoneses, italianos e portugueses. A partir da década de 1960, a população negra, migrante principalmente do interior do estado de São Paulo, de Minas Gerais e do Nordeste, chegou para trabalhar nas roças, olarias de tijolos de barro e carvoarias. A construção das represas Guarapiranga (1907) e Billings (1926) pela companhia Light impulsionou o desenvolvimento industrial décadas depois, com a instalação de fábricas no polo de Santo Amaro, atraindo milhares de migrantes de outros estados para a região.

Para tentar frear a ocupação na “caixa d’água” de São Paulo, responsável por abastecer as torneiras de um terço da população da região metropolitana, em 1976 o governo do estado publicou a Lei de Proteção aos Mananciais. Com objetivo de impedir a comercialização de terras nas bacias hidrográficas dos dois reservatórios, a lei teve efeito contrário: derrubou o preço das terras. Sem fiscalização, proprietários e grileiros lotearam os terrenos e venderam muito barato a milhares de trabalhadores que chegavam de outras localidades do Brasil para construir São Paulo.

No Grajaú, as pessoas chegaram antes da cidade. Há 50 anos, tinha casa – e só! Com a justificativa da não intervenção em área de proteção aos mananciais, o poder público se omitiu na garantia de direitos básicos à população. Mas da semente da indignação plantada pelo descaso estatal, o solo fértil germinou luta com as mulheres à frente.

Parte dessas histórias são contadas em ‘Matriarcas’¹, série de reportagens em vídeo publicadas nos canais *on-line* da Periferia em Movimento, produtora independente de jornalismo de quebrada que integra a UniGraja. Uma das primeiras moradoras do Jardim Mirna, Maria da Glória liderou abaixo-assinados para exigir do governo algumas melhorias para o bairro. Transporte, água, luz, asfalto... Fundou a associação de moradores, lutou pela conquista da primeira creche – a CEI Três Corações – e de duas escolas – a EE Levi Carneiro e a EE Roberto Mange. Nesta última, foi “tia da merenda”, estudante de supletivo e, depois de ingressar na faculdade, voltou como professora do colégio que ela própria ajudou a trazer para a quebrada.

Outra moradora do mesmo bairro, Isildinha Alves dos Santos trabalhava fora fazendo faxina e cuidava sozinha dos cinco filhos. Ainda assim, se engajou em melhorias para a comunidade: reuniu vizinhos para capinar um terreno abandonado, que servia de depósito de lixo. O espaço foi transformado em um campinho de futebol, onde ela criou o Força Jovens – seu próprio time de várzea, com três modalidades para crianças, adolescentes e jovens.

Nos anos 1970, Adélia Prates se juntou a outras mulheres para lutar pelos mesmos direitos de quem vivia na região central – isso, em plena ditadura militar. “A gente tinha que mudar as coisas, nem que fosse só no Grajaú”, conta ela, que em 1982 fundou a Associação de Mulheres do Grajaú. Fechou ruas contra atropelamento de crianças, ocupou escola por melhores condições de ensino, travou açougues contra o preço absurdo da carne. Mobilizou a mulherada para fazer mutirão por moradia, urbanizar favelas e falar do direito ao próprio corpo. Em 1983, sua irmã Delvita foi assassinada pelo companheiro – e, diante do caso de feminicídio, Adélia cobrou autoridades, acompanhou investigações e pautou a luta contra a violência de gênero a partir do território.

¹ Disponível em: <<http://periferiaemmovimento.com.br/tag/matriarcas/>>. Acesso em: 26 out. 2020.

Foi no contato com Adélia que Maria Vilani se encontrou em seu atual “país”. Nascida em 1950 em Fortaleza, ela estava grávida do primeiro filho quando se mudou para São Paulo com o marido Cleon, em 1972. Ele, que tinha formação de metalúrgico, conseguiu emprego. E ela, sem ter onde deixar a criança, ficou como dona de casa. Moraram em várias quebradas e, finalmente, em 1982 conseguiram comprar uma casa no Grajaú. E foi a partir da necessidade de tirar suas dúvidas na lição de casa dos filhos que ela voltou para a sala de aula. Aos 39 anos, matriculou-se na mesma escola e estudou na mesma sala do filho Kleber Gomes. A sede de conhecimento de Maria Vilani adubou ainda mais esse solo. Em 1990, a partir da mobilização de 36 artesãos e 28 poetas, ela fundou o Centro de Arte e Promoção Social do Grajaú – o CAPS Artes, em uma época em que muito faltava e a cultura era relegada a segundo plano.

Essas lutas travadas e protagonizadas por nossas matriarcas, mães, avós, vizinhas, professoras fazem até hoje brotar muitos frutos. Às margens da represa e do direito à cidade, no trajeto diário de 3h30 no ônibus ou trem lotado, sobreviver já é um ato de resistência. E isso reverbera nas ações culturais pelo território: do Pagode da 27, uma roda de samba criada há 14 anos numa rua que hoje é símbolo de convivência; ao A Bordar, um espaço de cuidados de saúde mental aberto em 2018 por e para mulheres periféricas.

A intensa cena do *rap* e do graffiti colocam o Grajaú no mapa do movimento *hip-hop*, com referências como Niggaz² ou Xemalami³. O abraço às políticas públicas culturais, como o Programa Vocacional da Secretaria Municipal de Cultura, faz surgir dezenas de grupos de dança e teatro que têm nas ruas a fonte de suas histórias, o espaço de ensaio e palco para apresentações.

Em 2015, o mapeamento “Cultura ao Extremo” identificou ao menos 168 agentes culturais atuando no extremo sul de São Paulo, em diferentes linguagens e pautando questões como direitos humanos, culturas populares, educação e negritude. Na época, mais da metade mantinha essas ações com

² Disponível em: <<http://periferiaemmovimento.com.br/dez-anos-de-encontro-niggaz-o-maior-evento-de-graffiti-de-sao-paulo/>>. Acesso em: 25 out. 2020.

³ Disponível em: <<http://periferiaemmovimento.com.br/xemalami-lanca-vaquinha-on-line-para-bancar-novo-disco-independente/>>. Acesso em: 25 out. 2020.

recursos próprios – o que indica que, apesar de um tímido avanço na garantia de direitos, o poder público continua se omitindo de suas responsabilidades.

Atualmente, a região do Grajaú apresenta população formada predominantemente por jovens. De acordo com o Mapa da Desigualdade 2019 da Rede Nossa São Paulo, também detém a segunda maior proporção de negros entre os distritos da capital paulista (56,8%). Por outro lado, a média de idade ao morrer dessa população está entre as piores do município: 58 anos, acima apenas de Marsilac e Cidade Tiradentes, com 57. Em média, um morador do Grajaú vive 22 anos a menos do que um morador de Moema. Esse índice marcado por taxas de homicídio, violência no trânsito, como também por violações de direitos constantes na saúde, educação e outras áreas. A região também figura entre as que menos geram emprego formal: para cada 100 pessoas em idade economicamente ativa, há apenas seis vagas de emprego formal no distrito. Esses índices apontam que, apesar de um tímido avanço na garantia de direitos, o poder público continua se omitindo de suas responsabilidades.

Se por um lado, não garante direitos; por outro, o poder público busca gerir as margens para não afetar o abastecimento de água no restante da metrópole. Com iniciativas como “Programa Mananciais” e “Operação Defesa das Águas”, desde meados dos anos 2000 tanto a prefeitura quanto o governo do estado investem em projetos de urbanização de bairros. Até 2014, o Grajaú tinha 17 mil moradias em 74 favelas (4,44% do total do município) – uma diminuição substancial em comparação ao ano 2000, quando 22 mil casas estavam nesses aglomerados (6,44% da cidade).

Esses projetos também preveem remoções de famílias, sem acompanhar para onde vai essa parcela da população. Com a alta dos aluguéis na própria periferia, uma saída são as ocupações de terra: apenas em 2013, o Grajaú viu nascer 26 delas. Outro efeito disso é a migração dentro do próprio território: outros voltam a viver em áreas que correm risco de despejo.

A população da Capela do Socorro (subprefeitura em que fica o Grajaú) cresceu 10.000% entre os anos 1950 e 2010, de 6,1 mil para 594 mil pessoas, segundo o Infocidade da Prefeitura de São Paulo. A projeção para o futuro é de estabilidade: em 2040, a região deve ter essa mesma população. Enquanto isso, a mancha urbana aumenta de tamanho sobre áreas de proteção ambien-

tal: o distrito de Parelheiros, que tinha 31 mil habitantes em 1980 e chegou a 131 mil em 2010, deve alcançar a marca de 236 mil moradores até 2040.

A tendência é de perpetuação de um antigo modelo de segregação: a expansão periférica, que não acabou. Pelo contrário: aponta para fronteiras mais distantes, no extremo sul. Por isso, é importante afirmar que nossa história não é linear. Ela é cíclica. Pequenos avanços decorrentes da luta nesse solo acontecem ao mesmo tempo em que outras necessidades permanecem ou aparecem.

Pedagogia da rua

Salloma Salomão nos alerta que “universidade” é um conceito eurocêntrico, para formar a elite dominante. Nesse ponto, está a ousadia de chamar um projeto que visa nossa própria liberdade enquanto povo. E se não temos próprios conceitos e modos de fazer escritos, escrevemos enquanto vamos fazendo.

Nesse sentido, no final de 2017 coletivos e organizações locais que já desenvolviam práticas educadoras na quebrada se uniram para planejar ações conjuntas, mais efetivas e representativas para o território. A partir das experiências acumuladas pelos coletivos, os conteúdos foram organizados em “asas curriculares”. Navegamos por terra e água, entre muros e margens, para fazer um reconhecimento do território e entender o que forma nossa identidade e porquê estamos aqui.

Alçamos voo em cinco asas curriculares: nas vivências de permacultura, compreendemos como podemos viver causando menor impacto socioambiental; aprendemos e colocamos em prática os cinco elementos do *hip-hop*; debatemos e experimentamos diferentes ferramentas e linguagens informativas nos encontros de comunicação; discutimos como criar e desenvolver autonomia econômica nas vivências de empreendedorismo; e a partir dos encontros de gestão cultural, organizamos e produzimos a Feira UniGraja para expor os produtos criados no processo, apresentações artísticas, vivências náuticas e ciclísticas e celebrar o encerramento de um ciclo com a participação da comunidade.

Em 2018, mais de 230 jovens e adolescentes do Grajaú participaram de 64 vivências, além de uma celebração para mais de 2 mil pessoas. Pelas mídias sociais e na articulação presencial no território, dialogamos com cerca de 50 mil pessoas.

Mas só isso não basta. Entendemos que enfrentamos uma série de problemas estruturais e também oportunidades socioculturais e ambientais. Dessa forma, a UniGraja busca articular e fortalecer uma rede para: sistematizar conhecimentos empíricos e acadêmicos produzidos na quebrada, como saberes formais, tradicionais e populares; potencializar ações para diminuição das desigualdades e valorizar as diversidades do território.

Ao longo de 2019, mergulhamos num processo de pesquisa interna e articulação intensa no território, com vivências autoformativas sobre sustentabilidade ambiental e institucional; construção de narrativas periféricas; e territórios educadores. Também promovemos encontros inspiracionais com educadores formais e não formais e participamos de intervenções no território com outras redes, com mutirões de requalificação de praças e parques, ações com associações de moradores, contra o racismo e pela saúde mental.

Na busca pelo desemparedamento do conhecimento, ocupamos e provocamos outros agentes a pisar nesse território de conflitos e, assim, construir em rede essa quebrada educadora autônoma. A margem é o centro, o centro está na margem.

Agência Cresce

Criada em 2016 com a ideia de auxiliar na comunicação visual e virtual de coletivos e iniciativas da região do Grajaú, no fim de 2017 o foco da Agência Cresce passou a ser o fomento do desenvolvimento econômico e tecnológico da região. Consideramos que o território tem grandes potenciais econômicos e fornece boas oportunidades para desenvolvimentos tecnológicos de tipos variados.

Quando se olha para o território, podemos pensar em como se pode mudar a dinâmica de trabalho que envolve sair do bairro para ir para o centro e regiões afins para conseguir produzir e desenvolver carreiras. Com pessoas com vários saberes e fazeres, é possível desenvolvê-los no território sem necessariamente migrar cotidianamente para outros lugares.

Nesse âmbito, a Agência Cresce já realizou palestras em escolas sobre temas tecnológicos, fez formações relativas a economias e empreendedorismos, e já formou aproximadamente 100 pessoas, com o propósito de contribuir para que o compartilhamento desses saberes chegue a mais pessoas.

Casa Ecoativa

Localizada na Ilha do Bororé, APA – Área de Proteção Ambiental Bororé Colônia, às margens da Represa Billings, no extremo sul de São Paulo, a Casa Ecoativa está na divisa da mancha urbana com a mancha rural, onde a travessia da balsa parece um portal de entrada para a mancha verde da cidade.

É um espaço onde artistas, educadores, pedagogos e permacultores, tanto individuais como de coletivos diversos, se reúnem e promovem ações culturais e socioambientais de diferentes formatos e linguagens. Atividades com escolas locais, desenvolvendo processos de desemparedamento da infância e aprendizagem em meio à natureza, hortas pedagógicas, mutirões de plantio, incubação de tecnologias permaculturais, como técnicas de tratamento de esgoto e captação de água da chuva, eventos de alimentação saudável, artísticos, turismo de base comunitária e preservação da memória.

O imóvel ocupado pela Ecoativa foi cedido à comunidade local no final da década de 1990 pela Empresa Metropolitana de Águas e Energia (EMAE) para estabelecer uma gestão ambiental participativa, num convênio entre a Secretaria do Verde e Meio Ambiente (SVMA) e a Associação dos Moradores da Ilha do Bororé (AMIB). O nome Ecoativa foi escolhido num concurso entre os alunos da escola da comunidade, Escola Estadual Adrião Bernardes

Nessa época, o espaço era ocupado com atividades como capoeira, shows e movimentos culturais, como a cultura *hip-hop* entre outras atividades. Esse espaço ficou desativado em meados de 2004, diante de muitas problemáticas de gestão e legalização com a prefeitura. No ano seguinte, 2005, o Instituto Pólis elaborou um projeto de mobilização de atores sociais que impulsionou a cultura *hip-hop* no Grajaú, organizando eventos como saraus e outras ações culturais no espaço Casa Ecoativa.

Em 2006 nasceu o Movimento Imargem, que passou a fazer atividades eventuais no espaço, em parceria com outros atores culturais da região. Ainda assim, o espaço da casa Ecoativa ficou inativo de 2006 até 2013, com exceção de algumas atividades pontuais desenvolvidas pelo próprio coletivo Imargem, CEDECA Interlagos e o Conselho Gestor da APA Bororé-Colônia.

Em 2014, a convite do Imargem, organizou uma programação na Virada Sustentável, envolvendo vários coletivos e atores culturais, que realizaram um

mutirão de reforma e ocupação da casa de maneira mais permanente, realizando saraus e atuações conjuntas na Escola Adrião Bernardes com oficina de artes, horta escolar e permacultura, começando a articular, desde então, outras atividades com extensão da escola no espaço da Casa Ecoativa junto com coletivos culturais e de ativismo socioambiental.

A região tem muitos agricultores, convencionais e orgânicos, que entregam para as regiões mais centrais, acreditamos que junto com os produtores familiares podemos melhorar o acesso a esses alimentos para as pessoas da região, além de ter experiências no campo da agroecologia com técnicas que influenciam a produção orgânica e agroecológica, fortalecendo os movimentos de roça que existem dentro do Distrito do Grajaú. Dentro disso, a permacultura, a cultura popular e a arte entram como ferramentas para atrair educadores e educadoras, jovens, famílias, crianças e idosos, incluindo todas e todos.

As pesquisas no campo da educação têm sido um destaque dentro do espaço, a falta de lugares de lazer para as crianças brincarem e as nossas relações com elas têm feito a gente refletir sobre a importância delas terem um espaço de lazer e aprendizagem, a casa Ecoativa vem como lugar de extensão das escolas da região, onde eles podem ir para brincar, ficar em silêncio, fazer atividades, ousando a pensarmos sobre um território educador.

Temos parceria com SESC, ETEC, Projeto Guri, CEU's, sistema de saúde como a UBS Alcina Pimentel e Jd. Eliane, além dos CAPS Adulto e AD (Álcool e Drogas), CAPS Infantil. Participamos e atuamos na rede de permacultura de periferia chamada Permaperifa. Estamos bem próximos dos gestores dos parques da região do Bororé, por isso também citamos nossa parceria com a SVMA, além de coletivos e escolas da região como E.E Adrião Bernardes, EMEF Padre Pegoraro, de E. E. Mariazinha Congílio e CEU Navegantes.

COOPERPAC – Cooperativa de Catadores do Parque Cocaia

Fundada em 2008 a partir do interesse coletivo em trabalhar com resíduos que são descartados incorretamente e destinação para a reciclagem, a Cooperpac inicia seus trabalhos com 20 pessoas – em sua maioria, mulheres acima dos 40 anos e catadoras que vieram da catação individual na região do Grajaú, além de trabalhadores informais.

Em 2010, a COOPERPAC firmou convênio com a Prefeitura de São Paulo por meio da Autoridade de Municipal de Limpeza Urbana (AMLURB), conseguindo um galpão para a triagem dos materiais o que garantiu melhores condições de funcionamento e a ampliação da triagem dos recicláveis, passando de 20 para 40 cooperados. Ao longo dos anos, a cooperativa formou profissionais altamente capacitados para a coleta, separação e destinação correta dos resíduos, bem como fez inúmeros trabalhos de educação e conscientização com moradores da região a partir da coleta porta a porta.

Desde então, a COOPERPAC atua na coleta de escolas, casas nos bairros Grajaú, Cocaia, Eliana e em condomínios fechados. Mais do que a coleta em si, atuamos com educação ambiental efetiva e de qualidade a moradores das periferias do extremo sul de São Paulo. Fazemos a triagem de 50 toneladas de recicláveis por mês com uma capacidade que pode ser ampliada para 100 toneladas mensais.

Hoje, também integramos e atuamos com o Movimento Nacional de Catadores de Materiais Recicláveis (MNCR), Rede de Comercialização Cata Sampa, Aliança Resíduo Zero, Associação Nacional dos Catadores (ANCAT), Conselho Gestor da APA Bororé, pautando políticas públicas para a preservação ambiental.

Graja Na Cena

O coletivo foi criado em 2013 com o intuito de fortalecer a produção cultural do *hip-hop* no Grajaú a partir de ações que ampliem os meios de criação e de difusão audiovisual de grupos de *rap*. Por um lado, a proposta é impulsionar a produção cultural, social e econômica local pelo audiovisual; e, por outro, instrumentalizando jovens que já atuam na construção de videoclipes de forma amadora, funcionando como um laboratório relacionado à produção de vídeos e ampliando sua possibilidade de ação.

Atualmente, o Graja Na Cena atua como produtora local, produzindo vídeos de vários segmentos, dentro e fora da quebrada. O audiovisual foi escolhido pela potência como meio de comunicação, disseminação e ampliação da visibilidade de grupos e coletivos do extremo sul de São Paulo, criando assim mais referências para os jovens residentes do distrito e outros bairros.

O Graja Na Cena se articula com coletivos, músicos, comércio e artistas em geral dentro do território, registrando ações e produzindo conteúdo da quebrada. Os vídeos produzidos alcançam cerca de 30 mil visualizações no youtube, mais de 2 mil pessoas na página do facebook e 570 seguidores no instagram. Por essas redes, damos vazão aos conteúdos, mostrando um pouco do que o território constrói a partir da cultura.

Imargem – Arte, Meio Ambiente e Convivência

O coletivo Imargem atua sistematicamente por meio de intervenções artísticas e vivências educativas pautadas pelo diálogo com outros grupos e pessoas. Iniciado no Grajaú por um grupo de artistas, ativistas das artes de rua, que se autodenominam “agentes marginais”, começou a debater as intervenções, além de tomar os muros.

Naquele momento, inspirados pelas formas e cores produzidas no encontro das casas com a mata e a água, o grupo pensou numa produção que levasse em conta a arte que já faziam; o meio ambiente, num cenário impressionante que são as margens da Represa Billings; e a convivência com intencionalidade.

Entende-se no Imargem a arte como instrumento potente de expressão e interlocução; a convivência como modo de explicitação de interesses e conflitos, de negociação de posições e de enfrentamento dos preconceitos e o meio ambiente como resultado da relação conflituosa entre a ocupação humana desordenada e as paisagens da cidade.

Os trajetos foram se ampliando e outros e outras foram chegando: grafitteiros(as) e aspirantes, gente ainda mais jovem, meninos e meninas bons no *spray*, no entalhe e na rima. Todo mundo experimentando jeitos de pensar e de dizer. Acontece que, ao mesmo tempo em que a cidade vai parecendo maior, o desejo por ela também cresce. Junto com a necessidade de ver a cidade, foi se construindo o debate sobre ela. As ações foram se expandindo, produzindo vazão e tensionando temas que interessam a maioria das pessoas. Preparar a ação, tomar o muro, passam a ser coisas planejadas, combinadas e articuladas num discurso que pretende o embate com as demandas da cidade. Tem-se produzido o que Ana Lúcia Silva Souza chamou de “letramentos da reexistência”.

Para as intervenções, buscam pontos livres, degradados, ou ainda, sem perspectiva imediata de restauro ou revitalização; pretendem, sempre, mobilizar moradores e transeuntes; utilizam materiais descartados na construção de outros; e sobretudo, consideram a paisagem, as áreas de proteção ambiental, seus canais, o fluxo nos principais corredores viários e a mobilidade urbana.

As intervenções, como as produzidas pelo Imargem, adquirem dimensão estratégica, uma vez que têm o potencial de mobilizar segmentos da população que não possuem acesso aos locais onde a arte é valorizada. Esta conduta se dá pela busca permanente do diálogo com os movimentos jovens de vanguarda e resistência. O objetivo é abalar as fronteiras físicas e simbólicas da cidade, chamando para a política e para a poesia. Na política, como manifestação das relações entre as pessoas e, na poesia, como expressão do que há de humano e comovente nessas relações.

Nesses anos, o Imargem criou murais graffiti, murais mapas e arte tridimensionais a partir de materiais descartados; produziu lixeiras-obras; organizou debatepapos; oficinas, trilhas e percursos educadores, manifestões nas ruas. E foi criando uma marca na cidade. Ocupou espaços pouco comuns para a arte de rua e da periferia, como a Pinacoteca do Estado de São Paulo; ocupou espaços políticos, como mostras culturais voltadas à defesa dos direitos das mulheres, do meio ambiente, das crianças, da cultura; debateu em fóruns de jovens e de artistas, em unidades do Serviço Social do Comércio (SESC), em universidades, em ONGs de defesa de direitos humanos; organizou uma das mais relevantes publicações sobre a memória de um importante artista jovem negro periférico, o livro *Niggaz: graffiti, memória e Juventude*.

Essa atuação produz no Imargem movimentos de adesão-resistência. Esses movimentos, que estão na base da construção das relações do grupo com a cidade, escancaram o campo das disputas e têm feito parte da cena urbana irreverente e insubmissa, convidando as pessoas a deslocamentos sensíveis, pelo incômodo ou pela surpresa. Entende-se que o Imargem provoca a cidade a admitir que uma arte nova ocupa espaços públicos com a potência da sensibilidade, convocando à reflexão sobre quem diz o quê, para quem e onde.

Menin@s da Billings

A história do Menin@s da Billings começou em 2009 através da realização de projetos educacionais e, em 2014, as atividades educacionais náuticas foram iniciadas. O espaço é aberto e colaborativo trazendo cursos e vivências de diversas áreas: música, carpintaria, marcenaria, náutica, reaproveitamento de resíduos para criação de velas artesanais e outras atividades.

O projeto também realiza passeios para grupos, o chamado turismo de base comunitária. Um turismo diferenciado, onde todo território é explorado com visitação terrestre ou náutica, através de rotas em parceria com coletivos, escolas e propriedades que desenvolvem projetos em diversas áreas (educação, agroecologia, grafite e esportes náuticos como vela e remo).

Periferia em Movimento

A Periferia em Movimento é uma produtora independente de jornalismo de Quebrada que gera e distribui informação dos extremos ao centro. Fundada em 2009 por jovens jornalistas que moram em periferias da zona sul de São Paulo, a Periferia em Movimento tem como missão fazer um jornalismo sobre, para e a partir das periferias, em nossa complexidade, para ocupar espaços que sempre nos negaram e garantir o acesso a direitos. Dessa forma, buscamos construir um projeto de poder popular a partir das margens para formar uma sociedade livre de racismo, machismo, lgbtfobia e qualquer forma de opressão.

Atuamos a partir do extremo sul de São Paulo até os centros de poder nas frentes de conteúdo e articulação. Com a produção de conteúdo jornalístico de dentro para dentro, pautando a cidade a partir da visibilidade de histórias de quem está nas frentes de luta pela garantia de direitos pela cultura, saúde, educação, mobilidade, moradia, preservação ambiental, trabalho e renda, com questões de gênero, raça e classe de forma transversal. Produzimos mais de 300 conteúdos jornalísticos em diferentes formatos (texto, foto, vídeo, meme, *stopmotion* e mapa) e alcançamos um público médio de 120 mil pessoas via internet.

Por meio da articulação, buscamos aproximar, representar e incidir politicamente dentro e fora dos territórios de atuação na busca pela garantia de direitos a partir da discussão sobre jornalismo, periferias e direitos humanos,

por meio de curadoria, consultoria e encontros de aprendizagem (como palestras, oficinas, cursos, vivências que já atingiram mais de 4.500 pessoas em 400 horas de realização). Integramos ainda a Rede Jornalistas das Periferias, o conselho do Instituto Vladimir Herzog e, com o Fórum de Comunicação e Territórios (com as iniciativas Desenrola e Não Me Enrola, Historiorama e Preto Império), desenvolvemos uma pesquisa que mapeou 97 iniciativas de comunicação nas periferias de São Paulo.

Salve Selva

O Salve Selva é um coletivo de artistas educadores do distrito do Grajaú, graduados em artes visuais, que desde 2011 atua com multilinguagens artísticas e por meio do empreendedorismo com vestuário. Já foram realizadas diversas ações na comunidade onde está inserido e nas adjacências, em parceria com outros grupos, desde projetos contemplados pelo Programa VAI como Graja Groove, assim como exposições de arte.

Em fase de expansão, o Salve Selva está ampliando possibilidades ao prestar serviços para empresas e organizações sociais com o objetivo de sensibilizar colaboradores e usuários sobre temas e questões como motivação; valorização das relações interpessoais; despertar do pensamento criativo; fazer, pensar e apreciar arte; trabalhar em comunidade; geração de renda e impacto social. Dessa forma, esperamos despertar nos participantes das atividades a curiosidade de se conhecerem. Também consideramos importante que conheçam os próprios meios sociais, por meio das linguagens artísticas, fornecendo subsídios acessíveis para intervenção e expressão em suas comunidades.

O contato com novas linguagens e conteúdos serve como base para a ampliação do repertório pessoal. Além de potencializar o jovem, que pode ampliar os conhecimentos que já possui, esse meio busca trazer reflexões e novos meios de aprender e empreender com ferramentas de expressão disponíveis no contexto periférico e que os estimulam como cocriadores por meio de suas habilidades.

Por meio de rodas de conversa, a proposta é gerar temas e reflexões que são base para o conteúdo dos encontros, e com isso estimular os jovens por meio do contato com multilinguagens artísticas, de forma a gerar inspiração, perspectivas e construção de valores. Para além do graffiti convencional, das

técnicas desenvolvidas ao longo dos anos, o Salve Selva se permite a olhar de forma mais minuciosa aos significados que vão se mostrando, através das relações humanas que se dão de modo espontâneo, uma vez que cada ação permite o estreitamento de vínculo entre obra, artista e espectador.

Um dos aspectos da atividade é diminuir o espaço entre o indivíduo e a cidade, de modo a permitir a interação e a relação com a cidade de forma mais direta, assim como propor a liberdade de poetizar, apontar lugares, trazer significados, fazer questionamentos e críticas. Outro aspecto a ser considerado é o apontamento dos “não lugares”, em que vislumbramos a discussão acerca dos espaço pouco explorados visualmente dentro dos centros urbanos.

<https://www.unigraja.com/>

<https://www.facebook.com/unigraja/>

@unigraja

Por outros rolês na Baixada Fluminense: Construção coletiva de práticas educacionais antirracistas

*Grupo Pet Conexões Baixada Fluminense e
Fernanda Felisberto*

*Que a gente arquitete uma educação para encarar e mudar mesmo
o que range os dentes em nome da moral, de Deus ou do patrão*

Allan da Rosa

Quando utilizo as referências bibliográficas da intelectual afro-americana bell hooks, o corretor do editor de texto, a ABNT e os revisores editoriais atentamente corrigem meu texto, sinalizando o meu *erro*, um nome próprio não *pode* aparecer em minúscula, assim como as referências bibliográficas também não, mas é desta forma que Gloria Jean Watkins, passou a se apresentar, homenageando sua avó, utilizando o pseudônimo bell hooks, no diminutivo, para que o foco seja o conteúdo do que produz, e não “a pompa” do sobrenome. Inspirada em atitudes que compartilham e fazem girar saberes e insubordinam as rígidas estruturas acadêmicas, neste artigo sou coadjuvante, por isso primeiro o nome dos estudantes e depois o meu, a hierarquia da titulação não tem sentido neste momento.

Este artigo nasceu “por encomenda”, para que pudéssemos compor o conjunto de textos que integram o livro *Cultura e política nas periferias: estratégias de reexistência*, obra que tem como objetivo evidenciar fazeres de coletivos, práticas educacionais decoloniais, além de estratégias de enfrentamento produzidos por e para a juventude negra. Neste contexto, apresento uma atividade de construção coletiva, de uma ferramenta educacional, o **Minimanual**

Antirracista¹, elaborada pelo grupo no qual sou tutora, pelo Programa de Educação Tutorial, no Instituto Multidisciplinar, da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, campus Nova Iguaçu, o *Pet Conexões Interagindo com Múltiplas Realidades e Saberes na Baixada Fluminense*, que nós carinhosamente chamamos de *Pet Baixada*.

A lei 10.639/2003² que cria a obrigatoriedade do ensino de História da África e da cultura afro-brasileira nas escolas já debutou e nesses dezesseis anos tivemos avanços significativos. O campo editorial é um bom exemplo, com um acervo que tem revelado o comprometimento de educadores com uma educação antirracista. Além disso, as iniciativas criativas de diferentes profissionais vêm corroborando para visibilizar as inúmeras experiências de descolonização de currículos e, conseqüentemente, de práticas educacionais, nas escolas e universidades brasileiras.

Neste cenário, o grupo *Pet Baixada*, que completa 10 anos em 2020, data que coincide com a publicação deste livro, tem se constituído em um coletivo de referência dentro e fora da universidade, atendendo as várias escolas no entorno, que carecem de implementar ou simplesmente manter viva a pauta da educação antirracista, o que revela uma geração de alunos que já são multiplicadores comprometidos e criativos, em uma prática docente livre de traumas, que a maioria consegue se confrontar na universidade, e descobre na realidade que foram vítimas de um racismo estrutural brasileiro, reproduzido de maneira eficiente dentro das escolas brasileiras.

Finalizo minha apresentação deste texto com a notícia do falecimento da ex-ministra Nilceia Freire³, que em sua gestão na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) assumiu o compromisso educacional de transformar o acesso ao vestibular no ano de 2003, incluindo o sistema de cotas como forma de acesso à instituição. Hoje, dezesseis anos depois, já temos um cenário de transfor-

¹ Copyright© Grupo PET CONEXÕES *Interagindo com Múltiplas Realidades e Saberes na Baixada Fluminense*

² Lei 10.639/2003. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/l10.639.htm>. Acesso em: 25 out. 2020.

³ Nilceia Freire foi ministra-chefe de Políticas para as Mulheres no governo Lula. Médica, professora e pesquisadora, ela foi também reitora da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ). Nilceia lutava contra um câncer no sistema nervoso e faleceu no dia 28 de dezembro de 2019.

mação na universidade brasileira, que não retrocede mais, uma juventude negra potente e, principalmente, preocupada em permitir as gerações seguintes construir outras memórias do período escolar com afeto e uma educação antirracista.

E segue o texto do grupo:

Minimanual antirracista – temos urgência por outra educação⁴

*Eu sou um corpo
Um ser
Um corpo só
Tem cor, tem corte
E a história do meu lugar
Eu sou a minha própria embarcação
Sou minha própria sorte*
Luedji Luna

Nosso percurso teórico e metodológico

O grupo interdisciplinar de pesquisa e extensão PET Conexões é formado por 24 alunos, entre bolsistas e colaboradores, de diferentes cursos de graduação da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – Instituto Multidisciplinar, Campus Nova Iguaçu. O grupo tem por objetivo construir um marco teórico, descolonizador e paralelo à grade curricular oficial, promovendo reflexões em torno das relações étnico-raciais, propondo uma formação antirracista, antixista e anti-homofóbica, sobretudo, na Baixada Fluminense, em diálogo com os diferentes saberes presentes na academia e/ou fora dela.

Uma das metodologias do PET consiste em discutir textos teóricos e aplicar seus conceitos na prática. Um dos livros lidos pelo grupo no ano de 2018 foi *Ensinando a transgredir – A educação como prática de liberdade*, de bell

⁴ Este título nasce de uma das oficinas elaboradas pelo grupo, que aconteceu no dia 26 de novembro de 2019, no município de Mesquita, região Metropolitana do Rio de Janeiro, no Colégio Estadual Dom Pedro I, com um grupo de estudantes de EJA.

hooks, que contribuiu bastante para a ideia de criar novas formas de trabalhar o modo como as questões de raça perpassam as relações sociais de nosso cotidiano. A obra nos levou a questionar quais são os hábitos cristalizados no imaginário social que ajudam a institucionalizar o racismo. A partir disso, percebemos a necessidade de abordar aspectos multiculturais, que não são discutidos com frequência nas instituições de ensino, e seus desdobramentos, como no âmbito linguístico.

Depois de observarmos quantas expressões de cunho racista ainda estão presentes em nosso dia a dia, surgiu a ideia de criar um **Minimanual Antirracista** a fim de levar reflexões onde a academia não chega.

Decidimos desenvolver o Minimanual pensando primeiramente em uma intervenção linguística, por percebermos a evidência de que a língua forja o imaginário social. Tendo em vista que o Brasil foi o último país do mundo a abolir a escravização, podemos considerar que o vocabulário brasileiro carrega, ainda, muitas expressões que tiveram origem durante o período escravocrata. Geraldi (2002) aponta que a língua é ferramenta de interação humana, de construção de identidades, constituição de relações sociais e produtora de informações entre os indivíduos que são sujeitos da ação.

Para a elaboração do material, foram selecionados, pelos petianos, expressões e palavras de origem racista, com as quais tivemos contato em nosso convívio diário. Os termos foram apresentados, discutidos e analisados em reuniões, levando em consideração pesquisas feitas individualmente por cada integrante do grupo. A escolha de um “mini” manual se deu por ser mais acessível ao público, que pode carregá-lo com facilidade e por ser prático, uma vez que seu conteúdo não é extenso e possui uma linguagem objetiva. Trabalhamos a naturalização de algumas expressões e vocábulos utilizados para legalizar os maus tratos às pessoas escravizadas e moldar sua identidade na visão colonial, justificando através de estereótipos a posição de subalternidade, não assumida, mas imposta à população negra brasileira ao longo do tempo. Um desses termos é “mulato”, que não só associa os mestiços ao animal híbrido, mula, como também é usado para amenizar o tom de pele da população negra. Outra palavra que tem esta mesma função é “morena”, utilizada frequentemente por pessoas que acreditam que chamar alguém de negro é um ato ofensivo. Há também “preto de alma branca”, expressão reproduzida como forma de elogio,

pois subentende-se que tudo o que é branco é sinônimo de bom e o que é negro está relacionado ao que é mau, assim como infere-se que este sempre está destinado aos espaços subalternizados, pois quando um negro ocupa um lugar considerado de prestígio, seja um cargo ou um curso, ele automaticamente é associado à branquitude. Outro discurso racista que é disfarçado de elogio é “você é um negro bonito”, pois ressaltar a raça o torna uma exceção, como se dentre toda a população negra, só determinada pessoa se destacasse pelos seus traços, comportamentos, entre outros. Expressões como “cabelo ruim”, “humor negro” e “você está com cecê” aparecem com suas definições e logo abaixo delas há um espaço vazio para que haja substituição por termos equivalentes, sem teor racista. Essa substituição deve ser feita por quem detém o manual.

A aplicação do “Minimanual Antirracista”

*Quando eu morder
a palavra,
por favor,
não me apressem,
quero mascar,
rasgar entre os dentes,
a pele, os ossos, o tutano
do verbo,
para assim versejar
o âmago das coisas*

Conceição Evaristo

Até o momento de produção deste texto, o *Minimanual Antirracista* teve três aplicações que ocorreram de maneiras diferentes:

A primeira aplicação aconteceu no V CONALIM⁵, quando a petiana Adeilda Nascimento, estudante do 7º período de Letras – Português/Literaturas, apresentou a comunicação oral intitulada “O racismo falado e maneiras de combatê-lo – Minimanual antirracista”. A apresentação consistiu em expor o trabalho de catalogar expressões racistas que estão impregnadas e naturalizadas

⁵ V Congresso Nacional de Letras do Instituto Multidisciplinar, que ocorreu na Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (campus Nova Iguaçu) em outubro de 2019.

no nosso vocabulário, fazendo parte do nosso cotidiano, e propor modos de subverter tais falas que tanto ofendem a um grupo específico da sociedade. Muitas pessoas ficaram espantadas ao perceber a origem dos termos e propuseram-se a tentar mudar o seu léxico futuramente.

A segunda aplicação foi feita na VIII Semana da Baixada⁶, pelos petianos Jessyca Liris, Marcos Rosa e Rebeca Síntique, dos cursos de Pedagogia, Letras – Português/Literaturas e História, respectivamente. Pensando na forma violenta em que estereótipos são traçados sobre as pessoas negras na sociedade, os petianos iniciaram a dinâmica através da brincadeira “Seu mestre mandou”. Esse “mestre” ditava as regras e padrões a partir de expressões racistas, classistas e misóginas – já que o público era majoritariamente feminino – e as pessoas teriam que acatar o que o mestre mandou, encaixando-se nesses padrões. Por exemplo, o mestre apontava características que são vistas como negativas pela sociedade (como o uso de cabelo crespo) e os participantes deveriam apresentar uma alternativa que correspondesse a um padrão social (como o alisamento desse cabelo). A cada ordem/fala as pessoas colavam *post-its* com as expressões pelo corpo, simbolizando esse acatamento. No final da dinâmica, todos estavam repletos de *post-its*, tendo seus corpos completamente violados pelas ordens desse mestre, podendo perceber o corpo como um território marcado por estereótipos e imposições, nesse caso. A partir disso, dialogamos sobre o racismo e seus impactos num recorte histórico, pedagógico e discursivo.

A terceira aplicação foi feita para uma turma de EJA⁷, do Colégio Estadual Dom Pedro I, localizado no município de Mesquita, na Baixada Fluminense. O minimanual foi introduzido aos alunos pelos petianos Bruno Peçanha, Fernanda da Silva, Jéssica Barbosa, Luan De Paula, Selma Pontes (todos graduandos em Letras – Português/Literaturas), Luma dos Santos (graduanda em Geografia) e Matheus Fortunato (graduando em Pedagogia). A turma, que era majoritariamente composta por estudantes negros, em uma faixa etária entre 20 e 40 anos, mostrou-se displicente no início da apresentação, mas depois interagiu bastante.

Antes da apresentação do minimanual, os estudantes foram ambientados sobre a diferença entre “preconceito” e “racismo”, contextualização histórica e

⁶ Evento organizado pelo PET Conexões Baixada, que ocorreu na Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (Campus Nova Iguaçu) em novembro de 2019.

⁷ Educação de Jovens e Adultos.

um pouco sobre colorismo, de maneira a abrir precedentes para que todos se sentissem à vontade em compartilhar experiências pessoais sobre as questões de raça. O retorno foi positivo e, enquanto os relatos eram expostos, os petianos distribuíram o material para que os estudantes tivessem acesso aos assuntos tratados até então. Foi proposto a eles que escolhessem quais expressões racistas tratariam primeiro e, como consequência, houve a abertura para debates. Essa foi a primeira vez que o *minimanual* foi apresentado fora do espaço acadêmico.

Além das aplicações feitas pelo PET Conexões, o *minimanual* chegou a outros alunos da universidade que pediram cópias do material para repassar a seus familiares e amigos, e ainda tivemos alunos de Letras e História apresentando em uma sequência didática. Os alunos fizeram uma atividade sobre o romance *Úrsula*, de Maria Firmina dos Reis, a fim de divulgar o nome da primeira mulher a escrever um romance abolicionista, pensando na forma como ocorreu um apagamento de personalidades negras da história oficial. Para além disso, foi discutido também de que maneira o racismo se apresenta no plano da linguagem, contextualizando todos esses elementos historicamente. Na atividade, foi sugerido que os alunos levassem o material para casa a fim de estender esse conhecimento para além da sala de aula, pontuando que falar sobre racismo não é missão apenas de pessoas negras, mas de toda sociedade.

Considerações finais

É de grande urgência que haja uma reparação no aparato linguístico, já que a língua é indissociável da sociedade e da cultura, como um todo, carregando consigo todas as impressões e estigmas que têm os indivíduos que a praticam e/ou estão permeadas por ela. E isso pode ser iniciado de várias formas, a pequenos passos, como um *minimanual* em que se faça a substituição de expressões ofensivas por outras que estabeleçam o mesmo sentido sem agredir a nenhum grupo ou pessoa.

Com apenas essas aplicações, já foi possível observar como o racismo atua de forma tenebrosa e é reproduzido inconscientemente. Trocar essas experiências foi importantíssimo para percebermos o quanto promover uma educação crítica e antirracista é importante. O diálogo apresenta-se, dessa forma, como essência da educação e prática de liberdade.

A partir dessas experiências, aumenta-se o desejo do grupo PET em disseminar o minimanual por vários espaços, pois, desse modo, debates importantes como o racismo e suas opressões e consequências podem ser levantados em locais onde não se costuma ter esse diálogo. Além de pensar na formação escolar e social dos alunos com o propósito de se alcançar uma educação mais plural e antirracista, estimamos que este produto elaborado com muito afeto e positividade possa render muitos frutos.

O minimanual antirracista

<p>"Da cor do pecado/ Negras são quentes"</p> <p>É uma ofensa racista mascarada de elogio e exaltação à estética, geralmente direcionada a mulheres negras, hiperssexualizando-as. Numa sociedade pautada na religião, que entende o pecado como algo negativo, ter a pele associada a ele é horrível. QUE TAL:</p>	<p>"Mulata(a)/ Morena(a)"</p> <p>Geralmente usadas para amenizar o tom da pele e os traços negroides. "clareando" o negro. Reproduzem isso porque acreditam que chamar alguém de negro é ofensivo, e por isso embranquece a pessoa. Há também uma possibilidade do termo "mulata" ser usado de maneira pejorativa, uma vez que mula é um animal híbrido, tornando o termo como definição para os mestiços. PREFIRA:</p>	<p>"Não sou tuas negras"</p> <p>Expressão que se refere ao tratamento dado às mulheres negras escravizadas, deixando explícito o desdém, desrespeito, violência, afirmando que a essas mulheres qualquer tipo de tratamento seria permitido. ENTÃO DIGA:</p>	<p>"Dei de branco"</p> <p>Se refere a imagem ociosa atribuída ao longo do tempo às pessoas negras, como se todos fossem preguiçosos, "malandros" ou fizessem "corpo mole". Os mais de 400 anos de escravidão do povo negro, de trabalho forçados sob punições severas e em condições inumanas não foram superados, suas mazetas são percebidas até hoje, principalmente quando o assunto é reparação histórica. É MELHOR USAR:</p>
 <p>MINI MANUAL ANTIRRACISTA</p> <p>Temos orgulho por outra educação</p> <p>Organização PET LIBERTY</p>	<p>Se a estrutura social brasileira é racista e nós, enquanto cidadãos, participamos e compomos essa sociedade, logo temos total responsabilidade pela manutenção ou rompimento com as práticas e discursos racistas no dia a dia. É o que você está fazendo para mudar a situação?</p> <p>"Nunca sociedade racista, não basta não ser racista. É necessário ser antirracista."</p> <p>Angela Davis</p>	<p>"Branco de alma preta"</p> <p>Usada para se referir a pessoas brancas que se portam como negras, ditos "espalhafatosos, mal educados, desonestos, etc" - É também sinônimo de apropriação cultural. ENTÃO É MELHOR DIZER:</p>	<p>"Você está com Ceol?"</p> <p>Expressão que indica cheiro e/ou odor de crioula presente nas roupas usadas de mulheres negras utilizadas como um santo remédio para homens brancos que brochavam nas suas noites de núpcias. QUE TAL:</p>
<p>"Denegrir"</p> <p>Significa "tornar negro". Mas ganhou o sentido pejorativo, de difamação, como se tornar algo negro fosse maldoso. * fazer negro; escurecer; atacar a reputação; o talento de alguém; desacreditar; depreciar; macular, manchar. QUE TAL:</p>	<p>"Cabelo ruim!"</p> <p>Essa que nega a estética natural afro e reforça um padrão de beleza europeu, representado frequentemente nas capas de revista, programas de TV, produtos de beleza, entre outros. Mas é importante ressaltar que cabelos crespos são lindos e se aceitar é libertador. PREFIRA:</p>	<p>"Fome negra; Humor negro; Mercado negro"</p> <p>Elas associam o negro/preto à comportamentos negativos, a falas ofensivas, pejorativas e desfavoráveis. A fome é exagerada, beira a miséria; o humor ofensivo e preconceituoso; o mercado ilícito, ilegal. ENTÃO DIGA:</p>	<p>"Preto de alma branca"</p> <p>É usado como um "elogio", entretanto, trata-se de uma afirmação racista, pois sugere que o negro pra ser aceito ou para ter qualidades deve portar-se como o branco. É MELHOR DIZER:</p>
 <p>MINI MANUAL ANTIRRACISTA</p> <p>Temos orgulho por outra educação</p> <p>Organização PET LIBERTY</p>	<p>Se a estrutura social brasileira é racista e nós, enquanto cidadãos, participamos e compomos essa sociedade, logo temos total responsabilidade pela manutenção ou rompimento com as práticas e discursos racistas no dia a dia. É o que você está fazendo para mudar a situação?</p> <p>"Nunca sociedade racista, não basta não ser racista. É necessário ser antirracista."</p> <p>Angela Davis</p>	<p>A gente sabe que o português brasileiro é repleto de empréstimos linguísticos por conta do contato entre várias etnias durante o processo de colonização. Não é preciso ir muito longe para perceber que o próprio dialeto dos afro-brasileiros teve várias influências, dentre elas, a linguística. Nesta, o resultado foi a naturalização de algumas expressões e palavras utilizadas para ligar os mais tristes do povo negro escravizado, mudar sua identidade na vida colonial, justificando através de etimologias e perseguição de subalternidade, são assumidas, mas impoem à população negra brasileira. Este pequeno manual se propõe a recontextualizar alguns vocabulários e sugerir uma prática antirracista que passe também pela comunicação.</p>	<p>VOCÊ ESTÁ REPRODUZINDO FALAS RACISTAS QUANDO USA ESTAS EXPRESSÕES (NÃO DIGA):</p> <p>"Você é um(a) negro(a) bonito(a)?"</p> <p>É uma expressão preconceituosa disfarçada de elogio, pois ressaltar a raça o torna uma exceção, como se dentre toda população negra, só determinada pessoa se destaca pelos seus traços, comportamentos, entre outros. É MELHOR DIZER:</p>

*Um rolê com os aliados já me faz feliz
Respeito mútuo é a chave, é o que eu sempre quis (diz)
Procure a sua, da minha eu vou atrás, até mais
Da fórmula mágica da paz*

Racionais MC's



Figura 1 – Grupo Pet Conexões Baixada Fluminense⁸

- ⁸ Esta foto é de parte da formação atual, de 2019, do Grupo Pet Conexões Baixada Fluminense
1. Juliana da Silva Gomes (Graduanda em História)
2. Camila da Silva Rodrigues de Moraes (Graduanda em Letras – Português/Literaturas)
3. Nathália Meneses Rodrigues (Graduanda em Geografia)
4. Luan De Paula da Silva (Graduando em Letras – Português/Literaturas)
5. Bruno Peçanha Romualdo de Souza (Graduando em Letras – Português/Literaturas)
6. Douglas de Matos Paulo (Graduando em Letras – Português/Literaturas)
7. Otávio Manoel de Camargo Ferreira (Graduando em Geografia)
8. Selma Cristina Raymundo Pontes (Graduanda em Letras – Português/Literaturas)
9. Fernanda Felisberto (Professora doutora em Literatura Comparada e Tutora do PET Conexões Baixada)
10. Fernanda da Silva (Graduanda em Letras – Português/Literaturas)

Referências

- EVARISTO, Conceição. *Poemas da Recordação e outros movimentos*/Conceição Evaristo. Rio de Janeiro: Malê, 2017.
- GERALDI, J.W. *et al.* (org.) *O texto na sala de aula*. São Paulo: Atica, 2002. (p. 39-46).
- GOMES, Nilma. *Relações Étnico-Raciais, Educação E Descolonização Dos Currículos*. Disponível em: <<http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/wp-content/uploads/2012/11/curr%C3%ADculo-e-rela%C3%A7%C3%B5es-raciais-nilma-lino-gomes.pdf>>. Acesso em: 25 out. 2020.
- hooks, bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática de liberdade*; tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013
- LUNA, Luedji. São Paulo: YB Music, 2017. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=V-G7LC6QzTA>>. Acesso em: 26 dez. 2019.
- Racionais MC's. *Sobrevivendo no inferno / Racionais MC's*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- ROSA, Allan da. *Pedagoginga: autonomia e mocambagem*. São Paulo: Polén, 2019.

-
11. Caroline de Paula Gonzaga (Graduanda em Letras – Português/Literaturas)
 12. Matheus da Silva Fortunato (Graduando em Pedagogia)
 13. Victória Cristina Gonçalves Villanova (Graduada em Letras – Português/Espanhol)
 14. Luma dos Santos Assis Caetano (Graduanda em Geografia)
 15. Thayná Barros Soares (Graduada em Letras – Português/Espanhol)
 16. Adeilda do Nascimento Oliveira (Graduanda em Letras – Português/Literaturas)
 17. Rebeca Síntique Nunes da Silva Porciúncula (Graduanda em História)
 18. Jéssica Barbosa de Lima e Silva (Graduanda em Letras – Português/Literaturas)
 19. Rodrigo Monteiro dos Santos (Graduando em Letras – Português/Literaturas)

Sobre os autores

Ana Lúcia Silva Souza é pós-doutora em Linguística Aplicada – Universidade de Brasília – UNB, Cientista Política formada pela Escola de Sociologia e Política do Estado de São Paulo. Ativista de Movimentos Negros, educadora e pesquisadora na área de estudos de letramentos negros, juventudes e hip-hop. Professora da Universidade Federal da Bahia, integra o Programa de Mestrado Profissional em Letras – ProfLetras. Coordena o Grupo de Pesquisa Rasuras e integra a ABPN – Associação Brasileira de pesquisadores/as Negros/as.

Ana Vitória Saraiva de Azevedo Pontes é uma travesti marxista e transfeminista. Bacharel em Direito pela Universidade Federal Rural do Semi-Árido (UFERSA). É membra e coordenadora regional da ATRANSPARÊNCIA. Foi membra do Grupo de Estudos em Direito Crítico, Marxismo e América Latina (GEDIC), onde dedicou-se a pesquisar feminismo marxista. Foi membra do Centro de Referência em Direitos Humanos do Semiárido (CRDH), onde dedicou-se aos estudos de gênero e desenvolveu extensão popular com esse tema na região de Mossoró no Rio Grande do Norte (RN). Foi Vice-Presidenta da União Estadual dos Estudantes (UEE) do RN. Foi Coordenadora de Diversidade Sexual do Diretório Central dos Estudantes Romana Barros (DCE). Foi Vice-Presidenta do Centro Acadêmico de Direito Marco Dionísio (CAMAD).

André Luis de Moraes é formado em Comunicação Social pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas), ator e produtor cultural certificado pelo Sindicato dos Artistas e Técnicos de Espetáculos e Diver-

sões do Estado de São Paulo, membro de Comunidade Tradicional de Matriz Africana Ilê Omonibu Axé Beje-Ero, membro e articulador do Coletivo da Juventude de Terreiro RMC e jogador da Comunidade Jongo Dito Ribeiro.

Bruna Bastos, cursa o Bacharelado Interdisciplinar em Humanidades na UFBA. Integrante do grupo de pesquisas Rasuras UFBA, pesquisa e estuda Letramentos de Reexistência, produzidos por lésbicas negras. É idealizadora da página @sapatonaentendida onde dialoga sobre lesbianidade e Afroperspectiva. Bastos também é integrante das @pretosas, coletiva nacional de tatuadoras pretas voltada para o aquilombamento, mapeamento e fortalecimento mútuo entre tatuadoras pretas. Criadora do @flashdaydaspretas, evento intinerante voltado para fortalecimento financeiro afro empreendedoras.

Carol Farias é Mestre pelo Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade da Universidade Federal da Bahia. Especialista em sócio psicologia e licenciada em Ciências Sociais. Foi coordenadora das Redes Brasileira de Futebol e Cultura e da Rede de Futebol de Rua pela organização Ação Educativa. Realiza pesquisas e publicações com as temáticas: futebol, cultura, gênero e torcidas organizadas. Atua em iniciativas de formação, mobilização e produção. Tem como principais áreas de interesse: futebol, cultura, gênero, educação, mediação de conflitos e direitos humanos. Atualmente realiza orientações de pesquisas de mestrado para a Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais.

Dandara da Costa Rocha é uma marxista transfeminista graduanda em Direito na Universidade Federal Rural do Semi-Árido. É membra, na UFERSA, da equipe editorial da Revista Estudantil Manus Iuris (REMI) e do projeto Teorias Críticas do Direito, trabalhando com o plano “Juristas e Escravos no Brasil Oitocentista”. Foi membra do Grupo de Estudos em Direito Crítico, Marxismo e América Latina (GEDIC) e se interessa por pesquisar acerca de teoria política e do Estado, crítica marxista do direito e capitalismo dependente latino-americano.

Diléia Aparecida Martins é licenciada em pedagogia com formação em educação especial, mestra em educação pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC Campinas) e doutora em educação especial pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) instituição em que atua como docente e pesquisadora. Estágio pós-doutoral em Letras (sociolinguística) no Núcleo de Pesquisa e Dialetológicos e Discursivos, na Universidade Estadual do Mato Grosso do Sul. Membro do coletivo de Intelectuais Negros e Negras, Asso-

ciação Brasileira de Pesquisadores Negros e Rede Repense de pesquisadores negres em estudos da linguagem.

Edinho Santos é surdo e atua como pedagogo, ativista, bartender, produtor, ator e poeta. Organizou eventos como Vibração, O bloco Vibramão, Sencity – Museu de Arte Moderna (MAM/SP) e Setembro Azul, no Itaú Cultural. Como educador, Compôs a equipe do Museu Arte Moderna de São Paulo (MAM/SP), do Museu do Futebol e do Museu Afro Brasil. Faz parte da organização *Slam* de Surdes.

Érica Peçanha é doutora em antropologia e tem uma trajetória de pesquisa ligada à produção cultural da periferia no cenário contemporâneo. Autora do livro *Vozes marginais na literatura e co-autora de Polifonias marginais*. Pesquisadora de pós-doutorado do Instituto de Estudos Avançados da USP e do nPeriferias – Grupo de Pesquisa das Periferias (IEA-USP).

Erika Beatriz Oliveira de França, 23 anos, preta, nordestina, estudante de Zootecnia da Universidade Federal Rural do Semi-Árido, natural de Natal-RN, porém com o carinho da avó cresceu e se criou na cidade de Areia Branca-RN. Atuou como bolsista pelo PET – Programa de Extensão Tutorial, além disso é técnica em Alimentação Escolar pela EAJ – Escola Agrícola de Jundiá.

Eula Cristina da Silva é professora, formada em Letras (Português/Inglês) pela Faculdade Anhanguera, Taboão da Serra, SP (2015). Atualmente cursa Pedagogia no Instituto Federal de São Paulo.

Felipe Cortez é estudante de Gestão e Produção Cultural. Multiartista, agente sócio educativo e faz parte do Coletivo Flor de Pequi em Taiobeiras (MG) que produz comunicação popular, arte, cultura e ativismo. Venceu diversos prêmios na área do teatro e do cinema.

Felipe Matos de Souza é empreendedor social, formando em Engenharia de Produção pela Universidade Federal Fluminense (UFF- PETRÓPOLIS). Criador e editor chefe do site O Jequitinhonha, agente cultural, videomaker e fotógrafo profissional.

Fernanda Felisberto é Doutora em Literatura Comparada pela UERJ, professora de Literatura Brasileira no Departamento de Letras do Instituto Multidisciplinar e no campus Nova Iguaçu da UFRRJ, Tutora do Pet-Conexões Baixada – IM UFRRJ. Organizadora da antologia de contos *Terras de Palavras* (2004), pesquisadora da *Coleção Literatura e Afrodescendência no Brasil: antologia crítica* – organizada pelo Prof. Dr. Eduardo de Assis Duarte.; Coordenadora do Ciclo de Seminários Mulheres Nas Artes: Con-

ceição Evaristo, promovido pela Escola do Olhar do MAR – Museu de Arte do Rio. Integrante do Conselho Editorial para a publicação dos manuscritos de Carolina Maria de Jesus.

Francisco Cesar Rodrigues, mais conhecido como Chico Cesar, é formado em Comunicação Social pela Universidade Brás Cubas de Mogi das Cruzes, educador social, ativista dos direitos humanos com ênfase na população infanto juvenil, administrador da página #PAREMDENOSMATAR – Pelo Fim do Genocídio da População Preta, Pobre e Periférica. Gestor de projeto socio-cultural, mobilizador e articulador dos movimentos dos *Slams*, membro do grupo de *Whatsapp* União *Slams* Br.

Givânia Maria da Silva, professora quilombola e pesquisadora. Membro associada a ABPN e coordenadora da Área Científica Quilombos, territorialidades e saberes emancipatórios da mesma associação. Cofundadora da CONAQ, integrante dos coletivos de mulheres e educação da CONAQ. Mestre em Políticas Públicas e Gestão da Educação (UnB) e doutoranda em Sociologia (UnB). Professora substituta da FUP/UnB e integrante dos grupos de pesquisa Cauim, NEAB-UnB. Integrante do Comitê de Mulheres Negras Rumo ao um Planeta 5050 em 2030 da ONU Mulheres e membro do Grupo de Assessor da Sociedade Civil da mesma instituição. ORCID.

Ione da Silva Jovino é formada em Letras pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), Mestre e Doutora em Educação pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Docente, pesquisadora e extensionista na Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG). Membro do Núcleo de Relações Etnicorraciais, Gênero e Sexualidade da UEPG.

Janja Araújo é formada em História (UFBA), mestrado e doutorado em Educação (USP) e pós-doutorado em Ciências Sociais (PUC/SP). É docente do Departamento de Estudos de Gênero e Feminismo (FFCH/UFBA), e mestra de capoeira, sendo cofundadora do Instituto Nzinga de Estudos da Capoeira Angola e Tradições Educativas Bantu no Brasil

Jessica Teixeira Eugenio, ou Jazz, como prefere ser chamada, é ativista da Cooperifa e da Vielada Cultural. Foi voluntária nos cursinhos Núcleo de Consciência Negra e Psico em São Paulo. Voluntária no Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas (NEABI – UFFS). Coursou Letras na Universidade Federal da Fronteira do Sul (UFFS), em Chapecó, SC, não concluído. É bacharelanda interdisciplinar em Artes pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Pesquisadora e colaboradora do grupo Rasuras (UFBA). Faz

parte do Coletivo Lanceiras Negras e atua nos Coletivos Negração e Hip-Hop Kilombo Crew.

J. Jordânia Marçal Machado é licenciada em História pela Universidade Federal de Ouro Preto, discente no bacharelado e pós graduanda em História na mesma universidade. Integrante do coletivo Batalha das Gerais e Gestora Cultural na A Quadrilha.

João Marcos Bigon é de Duque de Caxias, na Baixada Fluminense. Professor de História, Filosofia e mestre em Relações Étnico Raciais. É produtor de conteúdo digital, pesquisador e educador social com foco nos debates sobre raça, crítica ao colonialismo e masculinidades negras.

Joyce Cristina Souza é Mestra em Linguística pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) e licenciada em Letras-Inglês pela Universidade de Franca (Unifran). Atua profissionalmente como tradutora, intérprete e docente de Libras, preside a Associação dos Surdos de São Carlos e participa como membro titular do Conselho Municipal da Pessoa com Deficiência de São Carlos, e é conselheira fiscal da Federal Nacional de Educação e Integração dos Surdos.

Kakra Mene é graduanda no curso de Letras, habilitação em bacharelado em Estudos Literários pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP), integrante do Grupo de Pesquisa do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas (NEABI/UFOP) e Grupo de Estudo sobre Linguagem, Culturas e Identidades – GELCI e integrante do Coletivo de Estudante Negro Braima Mané (UFOP).

Kassandra Muniz é pernambucana, pós-doutora em Linguística Aplicada pela UNB. Doutora e mestre em Linguística pela UNICAMP. Licenciada em Letras pela UFPE. Professora Associada do Depto de Letras da UFOP. Foi Coordenadora adjunta do curso de Especialização Uniafro: promoção da igualdade racial na escola; coordenadora do NEAB I/UFOP (2010-2014); coordenadora do PIBID AFRO (2011-2017). É líder do grupo de pesquisas GELCI – linguagens, culturas e identidades. Coordena também o GT-Práticas Identitárias em Linguística Aplicada, da Associação Nacional de Pós-Graduação em Linguística e Literatura (ANPOLL). Suas pesquisas se inserem na área de Linguística Aplicada e Antropologia Linguística, com ênfase em questões negroculturais, performatividade, decolonialidade e literaturas de autoria negrofeminina. Nos últimos anos vem se dedicando a pesquisar esses campos a partir de uma concepção de Linguagem como Mandinga.

Kwame Ankh (Thiago Brito) pertence à comunidade Zumbiido. Discente em História pela Universidade Federal de Ouro Preto. Integrante do Laboratório de Africologia e Estudos Ameríndios – Geru Maa/UFRJ.

Laiene Souza é formada em Relações Públicas e Jornalismo pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). É analista de projetos na Agência de Iniciativas Cidadãs (AIC) e atua como ;produtora cultural, educadora e mobilizadora social, com enfoque em metodologias ativas e protagonismo juvenil.

Lílian Latties é formada em Letras pela Universidade do Estado do Amapá (UEAP) e tem mestrado em Linguística Aplicada pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos), professora assistente III na UEAP, realiza doutorado na Universidade Federal da Bahia (UFBA), pesquisa sobre Linguagem, Identidade e Educação e é membro do grupo DECOLIDE/UFBA.

Lucas Martins é fotógrafo, empreendedor e aprendedor desse mundo. Formou-se em fotografia na Escola MetrÓpole em BH. Participa do Encontro de Comunicadores do Vale do Jequitinhonha desde 2016 e faz parte da comissão executiva do encontro desde 2019. É coordenador do Coletivo Rilia (@rilia-coletiva) em Araçuaí que busca a valorização da cultura regional do nosso Vale do Jequitinhonha.

Maitê Freitas. Mestre em Estudos Culturais, doutoranda em Mudança Social e Participação Política, na USP. É ensaísta, jornalista e gestora cultural. Idealizadora da plataforma Samba Sampa e coordenadora executiva da Editora Oralituras. Colabora nas ações e produção da websérie Empoderadas. Participou das coletâneas literárias como autora e editora. É organizadora e idealizadora da Coleção Sambas Escritos (Pólen, 2018). Cofundadora do coletivo de pesquisadoras negras Acadêmicas das Sambas. É jornalista pesquisadora do Observatório de Territórios Sustentáveis e Saudáveis (Fiocruz) e colabora com o Fórum das Comunidades Tradicionais.

Marcelo Rocha, é de Mauá, região metropolitana de São Paulo. Fotógrafo, ativista em educação, negritude e mudanças climáticas. Participou da COP 25, foi indicado pela ONU como um dos cem negros mais influentes do mundo. Atua principalmente nas periferias de São Paulo, onde idealizou o festival Favela em Casa e o Fundo Emergencial de Apoio a Artistas e Coletivos de Favela. Premiado com o Arcanjo de Cultura com a mostra “QUEBRADA: São Paulo na visão dos cria”.

Mariana Santos de Assis é licenciada em Letras, Mestra em Linguística Aplicada e Doutoranda em Teoria e História Literária pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).

Mathu Capistrano da Costa é uma travesti potiguar crescida no sertão Nordeste e criada por avó numa casa com 4 mulheres. É graduanda no curso de Engenharia Florestal pela Universidade Federal Rural do Semi-Árido (UFERSA), já foi membra do Centro de Referência em Direitos Humanos – CRDH Semiárido, onde dedicou-se a Extensão Rural, abordando a Reforma Agrária e a questão legal da Terra junto com movimentos sociais, em comunidades rurais e assentamentos no Rio Grande do Norte. Foi bolsista de iniciação científica pelo CNPq e se interessa – e tem desenvolvido trabalhos – sobre Agroecologia, Sistemas Alternativos e Sustentáveis de Produção Florestal e qualidade e preparo do Solo.

Merylin Ricieli é doutoranda em História pela Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC), bolsista FAPESC vinculada à linha de pesquisa Políticas de Memória e Narrativas Históricas. Graduada em História, licenciatura, pela Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG) e membro do Núcleo de Relações Étnico-Raciais, de Gênero e Sexualidade da mesma instituição. É organizadora do livro *Clubes em Memórias: Sociabilidades Negras nos Campos Gerais*, e atualmente desenvolve pesquisas que têm como objeto de estudos os territórios negros pontagrossenses.

Patrícia Cerqueira dos Santos é professora de História da rede municipal de São Paulo. Fez Magistério (EE Paschoal Carlos Magno), graduação em Estudos Sociais com Licenciatura Plena em História (UNIB). Especialização em História, Sociedade e Cultura (Latu-Sensu) e Mestrado em História Social, ambos na PUC-SP. Pedagogia (UNINOVE) e Especialização em Gestão da Educação Pública (UNIFESP). Foi professora da rede pública estadual de São Paulo e da rede particular de ensino. Participou como professora supervisora do PIBID-História sobre a temática Indígena na Escola, Departamento de História da FFLCH-USP – (2012-2013). Em 2016 recebeu menção honrosa para o “Prêmio Professor Emérito da Cidade de São Paulo”. É filiada a ANPUH-SP desde 2004, participou da Diretoria e, atualmente, integra o Conselho Consultivo e o GT de Ensino de História. Participa do Coletivo de Educação Territorialidades que reúne educadores do Campo Limpo, distrito da periferia da zona sul da cidade de São Paulo.

Pietra Conceição Azevedo é uma travesti antropóloga transfeminista. Bacharel em Ciências Sociais/UERN (2017). Mestra em Antropologia Social pelo PPGAS/UFRN (2020). Integrante do Grupo Gênero, Corpo e Saúde (GCS/UFRN) e do Grupo de Estudos Culturais (GRUESC/UERN). Foi bolsista do Programa de Educação Tutorial em Ciências Sociais PETCIS/UERN (2017). Realizou intercâmbio no Instituto Universitário de Lisboa/ISCTE-

-IUL (2017), onde estudou um semestre na Licenciatura em Antropologia. Fez parte da equipe editorial da Revista Equatorial (2018-2020).

Raissa Fernandes Faria é formada em Comunicação Social pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Atua como educadora, produtora e mobilizadora na Agência de Iniciativas Cidadãs (AIC), em projetos de educação, cultura e comunicação, especialmente junto à juventudes. Atua como apoiadora da Rede de Comunicadores do Vale do Jequitinhonha desde 2013.

Richard Santos é formado em Serviço Social pela universidade Anhanguera. Poeta, Mc, ativista, militante das causas negras. Pós graduado pela Unesp e Mestrando em psicologia social pela PUC-SP. É integrante pesquisador do Nuplic – Núcleo de lógicas institucionais, Nexim – Núcleo da dialética exclusão/inclusão e direitos humanos, Pretaquisador – coletivo afrodiásporico antirracista, Pesquisadores de quebra USP, integrante da Nova Frente Negra brasileira e membro organizador do *Slam* Resistência em São Paulo.

Rosivaldo Gomes é formado em Letras Português pela Universidade Federal do Amapá (UNIFAP) e mestre em Direito Ambiental e Políticas Públicas (UNIFAP). Fez doutorado em Linguística Aplicada pelo Departamento de Linguística Aplicada do Instituto de Estudos da Linguagem/IEL/UNICAMP. Professor Adjunto II do Departamento de Letras e Artes (DEPLA/UNIFAP) e docente dos Programas de Pós-graduação em Letras da UNIFAP e Linguística da UFC.

Tadeu A. Matheus (Tadeu Kaçula) é sociólogo formado pela Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo (FESPSP), Mestrando em Mudança Social e Participação Política pela Universidade de São Paulo (USP), membro do grupo de Estudos Latino Americano para Cultura e Comunicação (CELACC-USP), coordenador nacional da Nova Frente Negra Brasileira (NFNB), e autor do livro *Casa Verde, uma pequena África paulistana*.

Thiago Borges, 33 anos, é filho de retirantes e morador do Grajaú, extremo sul de São Paulo. Graduado em Jornalismo pela Universidade Santo Amaro (Unisa) com Especialização em História, Sociedade e Cultura pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), é fundador e integrante da Periferia em Movimento (produtora independente de Jornalismo de Quebrada), editor do jornal impresso *Embarque no Direito* e gerente editorial da plataforma de distribuição *Território da Notícia*. Compõe a Rede Jornalistas das Periferias e a Rede UniGraja – Universidade Livre Grajaú.

Vanessa Cristina Dias de Souza é formada em Pedagogia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Pós-graduada lato sensu em Matriz Africa-

na pelo Instituto Educacional Aquarela UNIVIDA, mestranda em Educação pelo Programa de Pós-graduação em Educação da Faculdade de Educação da UNICAMP. Membro do coletivo gestor da Casa de Cultura Fazenda Roseira, vinculada ao grupo GEPEJA, articuladora da Rede Articula Juventudes (REA-JU) e pedagoga na Proteção Social Básica da Sociedade Educativa de Trabalho e Assistência (SETA). É religiosa de matriz africana – Umbanda, é uma das articuladoras do Coletivo da Juventude de Terreiro da RMC. Atualmente é uma das lideranças da Comunidade Jongo Dito Ribeiro.

Wesley Nascimento Santos é graduando em Tradução e Interpretação em Libras/Português (TILSP), na Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), com interesse no ensino de Libras como L2, pesquisas na áreas étnicos-raciais com foco identitário na surdez e negritude, recentemente apresentou sua pesquisa nesta temática em Moçambique.

William Nascimento é presidente do Centro de Defesa dos Direitos da Criança e do Adolescente do Vale do Jequitinhonha (CEDEDICA-VALE), Graduando em Administração Pública pelo Instituto Federal do Norte de Minas Gerais (IFNMG), educador social, artista e comunicador popular.

O Projeto Reconexão Periferias compreende que as periferias do Brasil, ao mesmo tempo em que concentram os corpos das desigualdades e exclusão, também aglutinam atrizes e atores que protagonizam diversos projetos e ações criativas e políticas que dão forma às agendas emergentes e iniciativas autônomas que por sua vez respondem aos problemas imediatos da população local influenciando as políticas públicas em vários segmentos.

É nesta perspectiva que este livro reúne ativistas, intelectuais, artistas, educadoras e educadores que narram projetos, intervenções e efeitos de participação política em diversos espaços. São mulheres e homens de vários cantos do Brasil, que têm em comum a luta por mais direitos e por uma vida mais justa para todas as pessoas, e também a escrita em diferenciadas cadências para afirmar a importância de fazer, de registrar, de disseminar uma história que agora a gente mesmo quer contar. Para algumas pessoas, e isso é importante marcar, trata-se da inauguração do exercício de colocar o preto no branco do papel, e ainda mais ter o seu nome impresso em um sumário de livro.

Esse é um dos chamados do Projeto Reconexão Periferias. Esse é o chamado do livro que agora você lê *Cultura e Política: estratégias de reexistência na periferia*.

