

Claudelir Corrêa Clemente
José Carlos Gomes da Silva
Organizadores

CULTURAS NEGRAS E CIÊNCIAS SOCIAIS NO SÉCULO XXI: perspectivas afrocentradas



Coleção
Observatório Etnográfico
Volume 2

EDUFU

CULTURAS NEGRAS E CIÊNCIAS SOCIAIS NO SÉCULO XXI:
perspectivas afrocentradas



Av. João Naves de Ávila, 2121
Campus Santa Mônica - Bloco 1S
Cep 38408-100 | Uberlândia - MG
Tel: (34) 3239-4293

| | |
|--------------------------------------|--|
| REITOR Valder Steffen Jr. | CONSELHO EDITORIAL André Nemésio de Barros Pereira Cristina Ribas Fürstenau Décio Gatti Júnior Emerson Luiz Gelamo Fábio Figueiredo Camargo Frederico de Sousa Silva Hamilton Kikuti Ricardo Reis Soares Sônia Maria dos Santos |
| VICE-REITOR Orlando César Mantese | |
| DIRETOR DA EDUFU Guilherme Fromm | |

COLEÇÃO OBSERVATÓRIO ETNOGRÁFICO

criação e direção
Claudelir Corrêa Clemente

| | |
|--|--|
| COMITÊ EDITORIAL Claudelir Corrêa Clemente (Antropologia UFU) Luiz Carlos de Laurentiz (Arquitetura UFU) José Carlos Gomes da Silva (Antropologia UNIFESP) | COMITÊ CONSULTIVO Maria Nilza Silva (Sociologia UEL) Wivian Weller (Ciências da Educação UnB) Maura Pardini Bicudo Veras (Sociologia PUC/SP) Rodrigo Ribeiro Barbosa (Antropologia UNIFESP) |
|--|--|

APOIO:

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO – MEC
Secretaria da Educação superior – SESu
Diretoria de Desenvolvimento da Rede de IFES – DIFES
CNPq – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
Pró-Reitoria de Extensão, Cultura e Assuntos Estudantis – PROEX/UFU
Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-graduação – PROPP/UFU

Claudelir Corrêa Clemente
José Carlos Gomes da Silva
Organizadores

Culturas negras e Ciências Sociais no século XXI:
perspectivas afrocentradas

Coleção
Observatório Etnográfico
Volume 2

EDUFU

Copyright 2018 © Edufu

Editora da Universidade Federal de Uberlândia/MG

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução parcial ou total por qualquer meio sem permissão da editora.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

C968n Culturas negras e Ciências Sociais no século XXI : perspectivas afrocentradas / Claudelir Corrêa Clemente e José Carlos Gomes da Silva (organizadores). - Uberlândia : EDUFU, 2018. 252 p. (Coleção Observatório Etnográfico ; v. 2)

ISBN: 978-85-7078-480-3

Inclui bibliografia.

1. Cultura afro-brasileira. 2. Negros - Brasil. 3. Ciências sociais - Filosofia. 4. O Contemporâneo. I. Clemente, Claudelir Corrêa, 1966-. II. Silva, José Carlos Gomes da, 1959-. III. Série.

CDU: 316.7(81=96)

Isabella de Brito Alves - CRB-6/3045

DOI: <http://dx.doi.org/10.14393/EDUFU-978-85-7078-480-3>

EQUIPE DE REALIZAÇÃO

| | |
|------------------------|-----------------------------|
| Editora de publicações | Maria Amália Rocha |
| Assistente editorial | Leonardo Marcondes Alves |
| Revisão | Lúcia Helena Coimbra Amaral |
| Diagramação e capa | Eduardo M. Warpechowski |

Sumário

- 7 Apresentação
- 11 Desafios da Antropologia Contemporânea: elementos para se pensar o antropólogo *insider* no campo da Antropologia das populações afro-brasileiras
Patrício Carneiro Araújo
- 71 Pensando a Cultura Negra sob a perspectiva da Escola de Pedagogia e Pesquisa Ativista em Diáspora Africana de Austin
Sônia Beatriz dos Santos
- 103 “Penso, logo escrevo”: palavras inauditas, palavras que dançam – dos lugares das mulheres negras na produção intelectual
Marina Pereira de Almeida Mello
- 149 Os desafios dos remanescentes de quilombos do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba em um mundo rural transnacional
Claudelir Corrêa Clemente
- 185 Literatura negra na periferia paulistana: saraus, poemas, narrativas, intervenções
José Carlos Gomes da Silva

Apresentação

Fruto da coleção Observatório Etnográfico, o presente livro, *Culturas negras e ciências sociais no século XXI: perspectivas afrocentradas*, organizado por Claudelir Corrêa Clemente e José Carlos Gomes da Silva, reúne um conjunto de textos singulares que, embora guardem as especificidades de seus campos investigativos e de seus interlocutores, apresenta em comum análises afrocentradas sobre as experiências negras na contemporaneidade.

Com base em um conhecimento científico que se revitaliza e se amplia através da articulação fecunda entre a teoria e a observação da realidade empírica, os textos aqui reunidos explicitam a participação ativa dos autores no campo de estudos sobre o negro e seus diálogos com a antropologia, a história, a literatura, a política e a sociologia.

Produto das novas configurações culturais e dos novos conteúdos simbólicos que permitiram, neste início de século XXI, um novo olhar para a realidade social negra, este livro reserva aos leitores capítulos em que encontrarão perspectivas que se apoiam e se impulsionam numa teoria social decolonial ou afrocentrada. O conjunto da obra exprime o desafio colocado pelo protagonismo dos sujeitos e coletivos negros na contemporaneidade. Esses novos atores, individuais e/ou coletivos, questionam o racismo em

diferentes contextos, formas discursivas e ações. Os referenciais simbólicos nativos aparecem nos textos como linguagens criativas, mobilizadas em processos sociais dinâmicos, nos quais, por vezes, a cultura tradicional de matriz africana é revisitada, mas para ser recriada. Ou seja, a cultura não é apreendida como entidade estática, fossilizada, mas assumida e analisada como repertório plástico, cujo significado se revela apenas na particularidade. As referências simbólicas de matrizes afrodiaspóricas, objeto dos estudos em tela, não rimam com tradição ou estabilização de um passado inerte, mas com transformação. Os pesquisadores, embora lidando com diferentes realidades, instáveis e cambiantes, partilham do mesmo desafio, isto é, o de interpretar o protagonismo dos atores, coletivos e movimentos sociais negros por meio de ferramentas teóricas que são igualmente distintas e inovadoras.

Nas palavras de Patrício Carneiro Araújo, autor de “Desafios da antropologia contemporânea: elementos para se pensar o antropólogo *insider* no campo da antropologia das populações afro-brasileiras”, capítulo que abre esta coletânea, “Trata-se de uma guinada epistemológica que, sem desprezar totalmente as epistemologias tradicionais, e sem prescindir totalmente delas, privilegia e promove as chamadas Epistemologias do Sul, compreendidas como aquelas diretamente relacionadas às populações do Sul do mundo” (Araújo, 2018 nesta obra). Nessa perspectiva, o autor busca analisar justamente como se dão essas mudanças epistemológicas no Brasil, considerando os pesquisadores negros que se dedicam a estudar a condição do negro no país e, de uma forma privilegiada, também os que se dedicam a pesquisar as religiões afro-brasileiras e que estão ligados a essas religiões por meio de relações rituais ou de pertencimento iniciático.

Singularmente, o segundo texto desta obra, intitulado “Pensando a cultura negra sob a perspectiva da Escola de Pedagogia e Pesquisa Ativista em Diáspora Africana de Austin”, de Sônia

Beatriz dos Santos, apresenta filiações a uma teoria afrocentrada. O foco principal da reflexão é discutir as contribuições do campo de estudos da Diáspora Africana como lugar de resistência e referência *dos* e/ou *para os* afrodescendentes na sociedade brasileira e no mundo. A discussão é conduzida tendo por base a conceitualização da noção de diáspora africana concebida nos termos da *Austin School of African Diaspora Activist Research and Pedagogy* (Escola de Pedagogia e Pesquisa Ativista em Diáspora Africana de Austin).

Em “*Penso, logo escrevo*: palavras inauditas, palavras que dançam – dos lugares das mulheres negras na produção intelectual”, de Marina Pereira de Almeida Mello, a autora pergunta: “O que haveria de comum entre Carolina Maria de Jesus, Tati Quebra Barraco e Glória Anzáldua, por exemplo? Em que sentido poderíamos dizer tratarem-se todas de ‘intelectuais negras’ cuja grandeza poderíamos equiparar a de outras mulheres negras reconhecidas (algumas, também, tardiamente) como importantes teóricas para a academia, como Lélia Gonzales, Audre Lorde e bell hooks?”. Assim, nas palavras da autora, “à luz dos referenciais dos feminismos contra-hegemônicos e decoloniais”, seu capítulo nos brinda com uma visão que ratifica um lugar de enunciação negra que, em vez de nos conduzir à solidão de negras e negros, ao ressentimento e à contenda, pode redefinir a diferença como lugar de transformação, de movimento e de emancipação.

A perspectiva negra quilombola e sua contribuição no refinamento da produção antropológica são resgatadas no capítulo “Os desafios dos remanescentes de quilombos do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba na contemporaneidade”, de Claudelir Corrêa Clemente. A autora busca, tendo por base as comunidades rurais negras que lutam por titulação de suas terras, realçar o diálogo entre essas populações e a antropologia. O texto adentra uma realidade cada vez mais comum no espaço rural brasileiro, a apropriação de terras por grupos estrangeiros com objetivo de exploração

minerária. Na forma de compra de ativos de empresas brasileiras, o capital transnacional instala-se econômica e simbolicamente no cotidiano quilombola, fomentando um tipo de situação social que se caracteriza pelo confronto entre formas de conhecimento e práticas espaciais distintas que operam sobre um mesmo território.

O livro encerra com o capítulo “Literatura negra na periferia paulistana: saraus, poemas, narrativas, intervenções”, de José Carlos Gomes da Silva. O autor focaliza os processos recentes de constituição da literatura negra nos bairros periféricos. Argumenta que esse fazer literário se torna compreensível quando situado na perspectiva histórica e socioespacial. As produções literárias negras são analisadas nos diferentes contextos segregados que marcam a história urbana da cidade de São Paulo. A identidade negra é apreendida nos textos por meio do conceito de um “eu enunciativo negro” e pelas referências à periferia como espaço de exclusão social. Os escritos produzidos pelos escritores negros apresentam como marcadores simbólicos o duplo pertencimento, isto é, à localidade e à ancestralidade negra.

Claudimir Corrêa Clemente
José Carlos Gomes da Silva

Desafios da Antropologia contemporânea: elementos para se pensar o antropólogo *insider* no campo da Antropologia das populações afro-brasileiras¹

*Patrício Carneiro Araújo*²

A história da Antropologia como ciência, desde a sua gênese, é marcada por uma presença europeia predominante entre seus principais fundadores. Da mesma forma, ao longo do desenvolvimento dessa ciência, as influências europeias demonstram tanto a configuração da expansão de tal disciplina no mundo quanto a natureza do saber antropológico. Plasmada num contexto histórico de consolidação da expansão europeia e ocidental no mundo, por intermédio de diferentes formas de colonialismos e neocolo-

¹ Um esboço deste artigo foi apresentado pelo autor no colóquio Desafios da Antropologia Contemporânea, realizado pelo programa Pulsar Antropologia, da Unilab (Campus dos Palmares - Acarape-CE), no dia 27 de setembro de 2017, ocasião na qual fui apresentado à comunidade acadêmica como professor de Antropologia daquela universidade. Agradeço às minhas amigas Michelle Cirne Ilges (Unilab), Giovanna Capponi (University of Roehampton), Wilma Rigolon (Egbé Ire O) e a Thiago Moreira Melo e Silva (Unifesp), pela leitura cuidadosa e observações feitas à primeira versão deste artigo.

² Professor de Antropologia da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira - Unilab.

nialismos, só tardiamente o fazer antropológico sofreria as influências daquilo que se costuma chamar de *pesquisadores insiders*.

Ao se considerar a história da Antropologia no Brasil, também é evidente a grande influência da atuação de pesquisadores europeus e estadunidenses que, desde o século XIX até hoje, influenciaram e influenciam o pensar e o fazer antropológico. Essa influência irá conviver com o surgimento de importantes pesquisadores brasileiros que se afirmarão como pesquisadores *insiders*. Em alguns casos, a mútua colaboração entre *outsiders* e *insiders* atuará como ambiente e circunstâncias da estruturação de um pensamento etnológico *insider*, como acontece entre Ruth Landes e Edison Carneiro. Contudo, esse pensamento *insider* só aos poucos vai se consolidando; prova disso são as ainda recentes palavras de Joan Dassin (naquele momento, diretora executiva do Programa Internacional de Bolsas de Pós-Graduação da Fundação Ford), anunciando a alegria de publicar a coletânea *Estudos indígenas: comparações, interpretações e políticas*, terceiro volume da série *Justiça e Desenvolvimento/IFP-FCC* (São Paulo, 2008).

Dotada de um valor simbólico, emblemático e pioneiro, a coletânea representou um marcador muito significativo, pelo fato de ser composta por textos resultantes de pesquisas realizadas, em sua quase totalidade, por pesquisadores indígenas que se dedicaram, com o apoio daquela importante Fundação (*Ford Foundation*), a pesquisas referentes às questões inerentes às suas próprias vivências. Era a concretização de um novo momento das Ciências Sociais no Brasil, no qual os pesquisadores *insiders*, enfim, ocupavam um protagonismo nas pesquisas. Nas palavras de Dassin, ao apresentar a coletânea:

Os/as autores/as dos trabalhos publicados neste volume – o terceiro de uma importante Série que reúne e apresenta os trabalhos dos/as ex-bolsistas no Brasil – responderam

com êxito às exigências de programas de pós-graduação altamente competitivos. Eles/elas obtiveram seu título acadêmico e também o direito de serem ouvidos/as como vozes autorizadas sobre temas da maior importância como desenvolvimento econômico, terra, cultura e língua entre os povos indígenas brasileiros. *O fato de essas vozes representarem setores da sociedade brasileira – quase todos os autores deste volume são membros de grupos indígenas e estão profundamente engajados com o movimento indígena no país – que geralmente não são ouvidos pelos círculos acadêmicos é um testemunho da tenacidade desses/as estudantes como pesquisadores/as emergentes.* É também uma forma de lembrar que as questões sociais complexas da sociedade brasileira são tratadas com mais empenho por quem tem profundo conhecimento pessoal das questões pesquisadas e dos problemas que pretendem resolver (Dassin, 2008, p. 11-12. Grifos meus).

O diferencial da coletânea era possibilitar visibilidade e legitimação acadêmica e científica a grupos de pesquisadores que, por serem *insiders*, “geralmente não são ouvidos pelos círculos acadêmicos”. Na mesma ocasião, Dassin ainda afirmou:

A publicação permite, também, ressaltar o fato de que pesquisadores/as de grupos sociais marginalizados – neste caso, os grupos indígenas – podem contribuir de forma substancial para a discussão abalizada sobre a realidade social brasileira, acrescentando informações valiosas ao corpo disponível de conhecimento e trazendo novas perspectivas para o tratamento de questões fundamentais de grande importância para a sociedade como um todo (Dassin, 2008, p. 12).

As palavras de Dassin a respeito da importância de se promoverem os pesquisadores *insiders* indígenas são sintomáticas, pois evocam uma mudança no campo da produção científica no Brasil, mudança essa que também toca profundamente a emergência de outras epistemologias não necessariamente condicionadas aos postulados e estatutos epistemológicos europeus. Trata-se de uma guinada epistemológica que, sem desprezar totalmente as epistemologias tradicionais, e sem prescindir totalmente delas, privilegia e promove as chamadas Epistemologias do Sul, compreendidas como aquelas diretamente relacionadas às populações do Sul do mundo. Ao nos referirmos às Epistemologias do Sul, concordamos com Boaventura de Souza Santos e Maria Paula Meneses (2009), responsáveis por afirmar que, sendo a ideia de epistemologia ligada à concepção de conhecimentos válidos, e estando a produção de conhecimento relacionada às diferentes formas de relações sociais, as Epistemologias do Sul, por sua vez, seriam resultado das experiências de vida social dos povos e dos países que compõem a periferia do mundo, e suas epistemologias, resultado tanto das tensões internas quanto das suas tensões com países e nações que outrora os colonizaram. Pensar o papel do pesquisador *insider*, neste caso, constitui-se, de acordo com Boaventura de Souza Santos e Maria Paula Meneses (2009, p. 10), como uma tentativa de se evidenciar parte das epistemologias alternativas a fim de se problematizar o comprovado epistemicídio que as epistemologias tradicionais historicamente impuseram às populações não alinhadas com os postulados e estatutos epistemológicos ocidentais.

Nessa perspectiva, tanto as pesquisas pautadas nas Epistemologias do Sul quanto as pesquisas realizadas *por* indígenas *sobre* indígenas podem ser consideradas manifestações de uma pesquisa *insider*. Quando esses pesquisadores *insiders* se propõem a pensar a Antropologia, estamos diante de uma Antropologia autorreflexiva. O movimento de autorreflexão, por

parte da Antropologia, no entanto, a expõe ao risco real de cair num narcisismo acadêmico que só será evitado caso essa autor-reflexão, em vez de capturá-la na armadilha da vaidade, leve-a à admissão de que o antropólogo, na busca do “outro”, pode encontrar-se a “si mesmo”, como constatou Miriam Pillar Grossi (1992, p. 7), ao teorizar a necessidade de se repensar o trabalho de campo a partir da subjetividade do antropólogo. Esse “encontrar-se a si mesmo” muitas vezes começa no momento em que o pesquisador *outsider* se deixa “afetar”. O deixar-se afetar, de acordo com as palavras de Jeanne Favret-Saada (2005), longe de comprometer a cientificidade da Etnografia, muitas vezes impõe-se como “rito” indispensável para que a pesquisa se realize. Ser afetado, portanto, pode ou não implicar uma mudança da condição do pesquisador. O grau de afetação, este sim, poderá desencadear uma transposição definitiva dessa condição. É importante destacar, portanto, que se a condição de *outsider* não deve ser considerada o único elemento suficiente para garantir uma boa etnografia, a condição de *insider* também não deve ser considerada condicionante do impedimento para tal.

Ao pensarmos a produção de ciência no Brasil, o que acontece para os indígenas também tem acontecido para as populações negras no que diz respeito às teorizações e aos estudos acerca de suas condições sociopolíticas e de suas culturas. Este artigo tem como principal objetivo analisar justamente como se dão essas mudanças epistemológicas no Brasil, considerando os pesquisadores negros que se dedicam a estudar a condição do negro no Brasil e, de uma forma privilegiada, também os que se dedicam a pesquisar as religiões afro-brasileiras e que estão ligados a essas religiões por meio de relações rituais ou de pertencimento iniciático.

As pesquisas a respeito das religiões afro-brasileiras e seus pesquisadores

É do conhecimento de muitos que grande parte das pesquisas mais conhecidas referentes às religiões afro-brasileiras se deve a pesquisadores europeus. Aliás, caso recuemos aos primeiros registros acerca das manifestações religiosas africanas em terras brasileiras, deparar-nos-emos com um europeu responsável por aquele que geralmente é considerado o primeiro registro dessas manifestações. É de um alemão de Dresden, que viveu no Pernambuco holandês, entre 1634 e 1641, a serviço de Maurício de Nassau, a gravura 105 do *Zoobiblion* (“Livro dos animais”), intitulada “Negertanz” (“Dança de negros”), que, segundo muitos, representa o primeiro registro dessas manifestações religiosas nestas terras. Seu autor, Zacharias Wagener, seria, portanto, o responsável pelo início de toda uma tradição de europeus que posteriormente também manifestaria interesse em compreender esses cultos.

Sem querer elencar a miríade de pesquisadores dos mais variados campos de conhecimento que se dedicaram aos estudos das religiões afro-brasileiras, relembramos apenas alguns dos nomes que se tornaram proeminentes e sem os quais não se consegue mais hoje estabelecer qualquer análise. Há que se verificar nesses estudos a influência determinante de pelo menos duas grandes escolas antropológicas no que diz respeito aos estudos mais densos do campo religioso afro-brasileiro: a Escola Estruturalista Francesa e a Escola Culturalista Americana.

Inicialmente, é importante destacar que, entre os pioneiros nas pesquisas das religiões afro-brasileiras, alguns dos mais proeminentes nomes estão ligados à escola Estruturalista Francesa, que, em função do seu pioneirismo, terminou influenciando fortemente tanto a percepção acadêmica quanto as epistemologias adotadas pelos cientistas sociais brasileiros. Neste sentido, nomes como Roger Bastide, Pierre Verger, Gisèle Binon-Cossard, Juana Elbein dos Santos – que, mesmo sendo argentina, obteve parte da sua formação na França, tendo sido muito influenciada por esse ambien-

te acadêmico – e Stefânia Capone – que, a despeito de ser italiana, também é tributária do pensamento francês contemporâneo – são casos emblemáticos de europeus que, ao se dedicarem aos estudos dessas religiões, estabeleceram e consolidaram a base dos estudos futuros nesse campo.

Já entre os nomes ligados à Escola Culturalista Americana, o principal é, indiscutivelmente, o de Ruth Landes, que desenvolveu suas pesquisas sob forte influência de Ruth Benedict – sua orientadora – e de Margareth Mead – professora dela. (Gomes, 2001, p. 238). Depois de Landes, muitos outros se sucederam; para nossa discussão, Paul Christopher Johnson – da Chicago University – e Lisa Earl Castillo – da Yale University – são alguns dos mais destacados nomes ligados às pesquisas contemporâneas nesse campo.

É possível constatar que, por meio da trajetória dos pesquisadores elencados, já se pode vislumbrar uma mudança no perfil do pesquisador quando comparado às fases anteriores. Dois movimentos de mudança parecem fundamentais. Primeiro: aos poucos, as mulheres têm se destacado e desconstruído o monopólio masculino das pesquisas. Segundo: progressivamente, a preeminência dos europeus tem sido desconstruída com a entrada de pesquisadores norte-americanos e, timidamente, de latino-americanos nesse campo de pesquisa. Contudo, a presença de pesquisadores brasileiros – mais rara ainda – negros ainda se mostra incipiente. Isso começaria a mudar com Edison Carneiro que, como veremos, surgirá nesse cenário como um pioneiro no que será chamado de emergência dos pesquisadores *insiders*.

Um movimento curioso que observamos nas primeiras fases dos estudos acerca das religiões afro-brasileiras é o fato de que muitos dos pesquisadores estrangeiros adotaram como estratégia para ter acesso aos terreiros e à vida religiosa dessas populações a assunção de cargos ou postos sacerdotais que não exigissem o transe religioso (posto de *ogã*). Nesse sentido, mesmo sem assu-

mirem um papel de pesquisadores *insiders* – no sentido atual do termo –, muitos deles passaram a desenvolver seu fazer etnográfico nos interstícios entre o “de perto e de dentro” e o “de longe e de fora”, para já adiantar as categorias utilizadas por José Guilherme Magnani (2002), às quais retornaremos mais adiante. Tal fato pode ser constatado através de um resumo da trajetória de alguns dos mais importantes pesquisadores nesse campo.

Edison Carneiro: brasileiro, negro, religioso e etnólogo

Conforme já sinalizado, a figura de Edison Carneiro é emblemática para se compreender a presença de pesquisadores *insiders* nas pesquisas das culturas e religiões afro-brasileiras. Tanto sua biografia quanto sua produção acadêmica representam, de fato, um divisor de águas no que concerne à inserção e emergência de pesquisadores *insiders* nas pesquisas acerca do campo religioso afro-brasileiro, motivo pelo qual, neste artigo, ele será tomado como protótipo do pesquisador *insider* que se pretende analisar.

Contrariando a compreensão dos postulados epistemológicos europeus, fortemente influenciados pelos estatutos cartesianos e positivistas que marcaram a gênese das ciências europeias, Edison Carneiro, ao se dedicar à análise das culturas e das religiões negras brasileiras, ao mesmo tempo em que estabelecia seu pertencimento a essas mesmas culturas e religiões, assumiu o papel de *insider* pioneiro nesse campo de pesquisa.

Confundindo as pretensas fronteiras entre “observador” e “objeto observado”, o etnólogo inaugurou uma nova era das pesquisas referentes às religiões afro-brasileiras, que, posteriormente, tomaria forma cada vez mais robusta. Não é à toa que Gustavo Rossi (2015), no seu importante estudo referente ao etnólogo brasileiro, o chama de “O intelectual feiticeiro”.³ Essa opção de Rossi não é

³ Convém lembrar que o título dado por Gustavo Rossi ao seu livro,

apenas de uma construção estilística em torno daquilo que se dizia de Edison Carneiro. De fato, seu pertencimento ao mundo ao qual ele pesquisava – e aqui nos referimos tanto ao seu pertencimento étnico-racial quanto ao seu pertencimento religioso – faria dele o protótipo do pesquisador *insider* que depois se tornaria tão comum nesse campo de pesquisa.

Alguém poderia, no entanto, questionar o fato de que em muitas fontes Edison Carneiro é apresentado como *mulato*. Ora, conhecendo-se os estudos das relações raciais no Brasil, e, mais especificamente, dos processos de construção das categorias classificatórias raciais e dos seus sentidos, torna-se dispensável aprofundar a assertiva de que sendo Carneiro mulato – ou mesmo *mestiço*, como preferem outros –, tratava-se de um negro. Tal afirmação, tão categórica, pode se apoiar, dentre outras bases, nos estudos acerca da construção histórica das categorias étnico-raciais utilizadas pelos órgãos censitários brasileiros (preto, pardo, branco, amarelo e indígena) e compreendidas contemporaneamente – e nos estudos críticos da mestiçagem no Brasil, sendo que algumas das melhores referências para fundamentar essa discussão ainda parecem ser o capítulo intitulado *Cor e raça*, de Antônio Sérgio Guimarães (2012, p. 11-43), e o livro *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil* (1999), de Kabengele Munanga.⁴

A condição de pertencimento étnico-racial de Edison

resultante do seu doutorado, já é uma evocação à expressão utilizada por Jorge Amado, em seu artigo de 1936, no qual ele apresenta Edison Carneiro como etnólogo por ocasião da publicação de *Religiões negras*. O título do artigo de Jorge Amado era: “O jovem feiticeiro”, conforme se pode ver em: AMADO, Jorge. *O jovem feiticeiro*. Boletim de Ariel. Rio de Janeiro, abr. 1936. Arquivo Edgard Leuenroth (AEL-Unicamp).

⁴ A fim de se compreender melhor o processo de construção dessas categorias classificatórias, recomendo que se leia também TELLES, Edward. *Racismo à brasileira: uma nova perspectiva sociológica*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará: Fundação Ford, 2003.

Carneiro, contudo, nem sempre aparece como consensual. Há que se explicar melhor esses dissensos, antes de apresentá-lo como arquétipo de pesquisador *insider* das relações raciais no Brasil. O mesmo movimento será feito ao apontá-lo como protótipo do pesquisador *insider* das religiões afro-brasileiras. Apresentaremos, a seguir, como esse duplo pertencimento (racial e religioso) aparece referido e analisado por Gustavo Rossi.

Ao tratar da parceria intelectual e amorosa estabelecida por Edison Carneiro e Ruth Landes⁵, por ocasião da estada dessa pesquisadora estadunidense na Bahia (1938 a 1939), Rossi se refere a uma situação vivida por Carneiro, a qual ele chama de “encruzilhada”, já que, segundo suas palavras, Carneiro teria estado “sob o incômodo olhar estrangeiro” de Landes. (Rossi, 2015, p. 232). Ora, esse olhar estrangeiro não era aleatório. Tratava-se de uma mulher, branca, judia, norte-americana. Ao estabelecer essa parceria, que foi além da colaboração intelectual e acadêmica, Carneiro também se viu sob o olhar analítico de uma mulher que vivera a realidade do racismo institucionalizado existente nos Estados Unidos. Assim, a questão do pertencimento racial de Carneiro aparece no momento em que ele revela a Landes seu desejo de ir àquele país a fim de desenvolver uma pesquisa acerca das condições do negro naquelas terras. Rossi cita então as palavras de Landes quanto à situação. Segundo ela:

[Edison] não ligava a raça a assuntos pessoais ou sociais, pois planejava, então, uma viagem para o Sul dos Estados Unidos, para estudar as condições locais. Quando lhe disse:

⁵ Parceria essa que também já foi analisada por muitos pesquisadores. Entre as análises mais significativas está a realizada por Nilma Lino Gomes, motivo pelo qual recomendo que se leia. GOMES, Nilma Lino. Caminhando com Ruth Landes pela Cidade das Mulheres. In: FONSECA, Maria Nazareth Soares. (Org.). *Brasil Afro-Brasileiro*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2001. p. 229-252.

– Não, você não pode fazer isso – ele protestou –: e por que não? – Insistiu. Tive de explicar: – Lá [nos Estados Unidos] eles o incomodarão com o pretexto de sua cor. O seu rosto se contorceu como se eu o tivesse chicoteado sobre os olhos. (Landes, *Apud* Rossi, 2015, p. 234).

Como se pode constatar, e como o próprio Rossi afirma mais adiante (p. 235), aos olhos de Landes parecia pouco questionável a cor de Edison Carneiro, apesar de ele mesmo, em conformidade com as categorias utilizadas à sua época, afirmar-se mais como “mestiço” ou “mulato” do que como negro, como seria compreendido nos dias atuais. Aliás, diga-se de passagem, fenômenos muito parecidos aconteceram no Brasil com figuras proeminentes como Machado de Assis, Mário de Andrade e tantos outros. Contudo, compreende-se, principalmente caso invoquemos Munanga (1999), a natureza estratégica tanto de Carneiro quanto das populações negras e de terreiro da Bahia daquela época, em reconhecer-se e reconhecê-lo mais como mestiço do que como negro. Hoje a situação seria bem diferente. Dessa forma, não pode mais haver dúvida de que, em se tratando dos estudos das relações raciais na perspectiva do negro, Carneiro foi de fato um pesquisador *insider*.

A outra situação que merece aprofundamento é a questão do pertencimento religioso de Carneiro. Nesse sentido, muitas são as opiniões. Hoje já parece quase consensual que ele de fato possuía relações rituais com o candomblé. Sua relação de amizade com as ialorixás do Ilê Axé Opô Afonjá, Mãe Aninha (Eugênia Ana dos Santos), a quem se costuma atribuir o ato de tê-lo escondido nas dependências do terreiro em um crítico momento de perseguição política,⁶ e Mãe Senhora (Maria Bibiana do Espírito Santo) é apenas

⁶ Sobre esse episódio da vida de Edison Carneiro, em depoimento a

um dos muitos elementos que ligam Edison Carneiro ao mundo dos terreiros.

Recorrendo ainda ao já citado estudo de Gustavo Rossi, esse autor, ao falar do protagonismo de Carneiro na criação da União das Seitas Afro-Brasileiras em Salvador, no contexto da realização do 2º Congresso Afro-Brasileiro, (1937), levanta a questão de ser ou não Carneiro ligado por laços rituais e religiosos ao candomblé. Na nota 145, Rossi afirma: “Em notícia de jornal da época, ao que parece, Edison Carneiro consta como o único membro da União das Seitas que não era praticante de algum candomblé. Ele aparece como ‘secretário geral’”. (Rossi, 2015, p. 230). Caberia aqui uma inquirição acerca das motivações editoriais para que nessa notícia da época Carneiro fosse assim apresentado, negligenciando-se a sua relação de pertencimento com o mundo dos candomblés.

Escritos posteriores ratificam essa notícia da época, conforme podemos observar nas seguintes palavras de Vagner Gonçalves da Silva:

Os terreiros procuram entronizar em seus postos de ogãs, além das pessoas provenientes do próprio meio religioso, os intelectuais e representantes das classes mais privilegiadas que, de algum modo, possam fornecer proteção, prestígio e apoio financeiro às atividades da casa. O convite aos antropólogos para que ocupem esses postos também se faz como uma extensão dessa política de alianças. Não

Vagner Gonçalves da Silva (em 8/2/1995), Juana Elbein dos Santos assim explica: “(...) Como Edison Carneiro foi muito perseguido pela polícia [por ser comunista], ficou escondido com Mãe Aninha no Opô Afonjá. Ele foi guardado na casa de Oxum e [era] Mãe Senhora quem tomava conta dele” (Santos, Juana Elbein dos. In: Silva, Vagner Gonçalves da. *O Antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006. p. 33).

é por acaso que uma parcela muito grande de pesquisadores de candomblé se tornou ogã. Apenas para citar alguns exemplos: Nina Rodrigues foi feito ogã de Oxalá por Mãe Pulquéria do terreiro do Gantois (Lima, 1984: 7) onde Manuel Querino também teria ocupado cargo de ogã. Nos anos 30, ainda neste terreiro, médicos e etnógrafos como Artur Ramos, Hosannah de Oliveira e Estácio de Lima foram iniciados nessa condição (Ramos, 1940: 70; Landes, 1967: 83). *Édison Carneiro foi convidado para ser ogã no Axé Opô Afonjá de Mãe Aninha* (Landes, 1967: 42), no *Engenho Velho e no terreiro de Pai Procópio, embora não tenha se confirmado em nenhum deles* (Landes, 1967: 162). Neste último terreiro, Donald Pierson foi feito ogã (Pierson, 1967: 317 1 1987: 39). No Axé Opô Afonjá, com a criação em 1937 dos Obás de Xangô (posto de honra), muitos intelectuais, artistas e pesquisadores vêm ingressando nesta comunidade por meio destes e de outros cargos, como Pierre Verger, Vivaldo da Costa Lima, Jorge Amado e Carybé, entre outros. Neste terreiro, também Roger Bastide teria tido seu santo assentado. (Silva, 2006, p. 93-94. Grifos nossos)⁷.

⁷ Ainda acerca dos casos de pesquisadores que assumiram vínculos religiosos com o candomblé por meio do posto de ogã, no seu estudo sobre *Escolaridade, gênero e cor nos terreiros baianos*, Santos; Santos (2013) afirmam: “Como escreveu Artur Ramos, nos anos trinta do século vinte, no cargo hierárquico de ogã havia a presença de indivíduos brancos oriundos das elites exercendo uma função importante nos terreiros baianos”. E assim os designava: “o ogã é quase sempre um branco, senhor, a quem os negros respeitam, enxergando nele um protetor do terreiro”. O médico cientista sabia muito bem o que afirmava, afinal ele tornara-se ogã do terreiro do Gantois, para “fins de pesquisa científica”, na mesma época em que Hosannah de Oliveira, seu amigo e professor da Faculdade de Medicina da Bahia. O terreiro do Gantois que, segundo Donald Pierson, tornara-se “a sede das pesquisas de Nina, e, mais, das de Arthur Ramos”, revela-nos certa “tradição científica”, pois Nina Rodrigues havia sido elevada ao posto de ogã no mesmo terreiro, e Estácio de Lima, também médico e professor da

Como se pode afiançar, tudo concorre para ratificar a inexistência de um vínculo religioso entre Carneiro e o candomblé. Contudo, nas palavras de Silva, quero destacar dois aspectos. Primeiro: segundo ele, mesmo tendo relações estreitas com o Opô Afonjá – e tendo ficado lá escondido, acrescentaria –, Carneiro não teria se confirmado ogã, portanto ali ele não possuiria vínculos religiosos ou rituais. Segundo: nesse mesmo terreiro, Jorge Amado teria sido confirmado ogã (e isso, diga-se de passagem, foi largamente confirmado tanto por Jorge Amado quanto por sua esposa, Zélia Gattai). Ora, mais adiante, o próprio Jorge Amado afirmará que Carneiro era ogã. Pergunta, então: como Jorge Amado, sendo ogã daquele terreiro, poderia errar ou se confundir ao afirmar que Carneiro era ogã? Será que a afirmação de Amado, em 1936, se referia apenas à condição de ogã, excluindo a confirmação de Carneiro? E mais, até que ponto a confirmação de Carneiro não teria sido realizada apenas internamente, no período em que esteve escondido lá, já que não poderia ser exposto em uma festa pública, como pede a tradição dos candomblés? Uma vez que dividiam a mesma condição (de ogãs), seria possível Jorge Amado não ter certeza da situação interna de Carneiro? Pensemos melhor acerca dessa situação, quando lermos, a seguir, as palavras de Jorge Amado referentes a Edison Carneiro.

Faculdade de Medicina e de Direito, era ogã da Oxum de Mãe Menininha, no período 1938-1939, em que a antropóloga norte-americana Ruth Landes realizou pesquisas em Salvador” (SANTOS; SANTOS, 2013, p. 215-216). Ainda no tocante à importância da função de Ogã nos candomblés, recomendo que se leia o clássico artigo do antropólogo insider, também babalorixá, Júlio Santa Braga, *A cadeira de Ogã* (BRAGA, 2009, p. 110). Nesse sentido, pelo menos no início dos estudos antropológicos acerca das religiões afro-brasileiras, é possível afirmar que o posto sacerdotal de ogã, muito mais do que o de babalorixá e iyalorixá, serviu como porta de entrada e locus propício para a consolidação das primeiras gerações de pesquisadores insiders sobre o candomblé.

No próprio estudo de Rossi, um pouco mais adiante, essa questão parece ser solucionada por meio das contundentes palavras de Jorge Amado. Ao citar as palavras de Jorge Amado apresentando Carneiro como etnógrafo, por ocasião da publicação de *Religiões negras* no periódico carioca *Boletim de Ariel* (1936), Rossi parece contradizer uma de suas afirmações anteriores. Se, antes, havia afirmado que “Foi também nesse espaço social [dos terreiros] que Edison Carneiro teve a capacidade de estabelecer uma *proximidade distanciada* com o *universo negro* baiano através da qual podia converter sua cor em trunfo político e intelectual sem, no entanto, borrar as fronteiras simbólicas entre eles, ‘os negros’, e ele próprio” (Rossi, 2015, p. 237), será o próprio Rossi, como já sinalizado, que trará as palavras de Jorge Amado – um dos principais personagens envolvidos com os processos de legitimação das “vozes autorizadas” nos meios negros-religiosos-baianos daquela época – afirmando a figura de Carneiro como o principal dispositivo responsável por confundir as fronteiras entre o pesquisador e os pesquisados. Nas palavras de Amado, é justamente o contrário que acontece. Segundo ele, o fazer etnográfico de Carneiro “borrava” completamente as fronteiras, já que ele era “de dentro” dos terreiros. Conforme Amado:

Noutra época menos angustiosa que a nossa, Edison Carneiro não seria ensaísta. Seria o poeta desta cidade da Bahia [...]. Estranho Edison Carneiro. Calado, feio e dobrado sobre si mesmo, eterno cicerone que leva os amigos aos pais de santo [...]. A imaginação o levou aos meios africanos, ao mistério das macumbas, à beleza dos candomblés. O desespero da época fez com que ele produzisse ensaios em vez de poemas [...]. Observações reunidas pelo autor, documentação notável, erros de outros corrigidos [...] eis o que é *Religiões Negras* [...]. Livro de quem conhece o assunto não

só por leitura, não só pelo que leu nos outros, mas de **quem conhece de contato direto. Ele é ogan, ele viveu naqueles meios** [...]. É além de tudo um estudo feito por **um homem da mesma raça que os estudados** [Ele] nada tem de diletante [...]. Com a raça africana da Bahia, ele sofreu, ele riu em grandes gargalhadas [...]. **É um deles** e assim esse estudo, esse depoimento, ganha em força e verdade [...]. **Fala um membro das religiões negras** que é ao mesmo tempo um dos sujeitos mais cultos do Brasil. (Amado, 1936, *Apud* ROSSI, 2015, p. 238. Grifos nossos).

As partes grifadas da fala de Amado deixam poucas dúvidas acerca da condição de *insider* de Carneiro. Não temos como muito certo, então, que essa proximidade criada por Carneiro com o mundo dos terreiros tenha sido tão *distanciada* assim, como afirma Rossi. Talvez desejasse falar daquele movimento próprio dos pesquisadores *insiders* de distanciar-se estrategicamente a fim de possibilitar o estranhamento necessário ao ambiente no qual vivem inseridos. Movimento esse realmente necessário a uma boa e qualificada etnografia do espaço e das realidades e relações nas quais se vive envolvido.

Há que se concordar, inclusive, que talvez esse “distanciamento” de Carneiro tenha sido possibilitado por sua condição de jornalista, fato que lhe atribuía um *status* consideravelmente valorizado pelas populações de terreiro. Nesse caso, teríamos que admitir que, ao tratá-lo como “um de fora”, os religiosos estavam muito mais “negociando” do que mesmo aceitando ou ratificando sua condição de *outsider*. Contudo, afirmar que Carneiro não se objetivava como parte daquele universo nem borrava as fronteiras entre eles, “os negros”, e ele próprio já me parece no mínimo afoito. Se Rossi o afirma no sentido de que esse seria um desejo de Carneiro, até aí o quadro se apresenta como compreensível. Entretanto, caso Rossi

o afirme no sentido de que Carneiro assim sempre se colocou, a conclusão carece de maior aprofundamento, caso se pretenda analisar o fazer etnográfico de Carneiro na condição de pesquisador *insider*, independentemente de ter ou não assumido publicamente essa condição.

Ademais, o próprio Rossi traz, contida em sua reflexão, a situação na qual Carneiro se vê envolvido e que o levará a assumir progressivamente a condição de pesquisador *insider*. É na sua relação e interlocução com Ruth Landes que Carneiro vai se percebendo “objeto” e “sujeito” das pesquisas em curso, tanto as suas quanto as de Landes. Afinal, muitos dos seus estudos foram realizados na mesma época em que Landes desenvolvia os dela.

Por outro lado, a condição vivida por todo pesquisador *insider* aparece de forma muito explícita na afirmação de Rossi:

Contudo, se, em determinados momentos, Ruth Landes invoca Edison Carneiro como um profundo conhecedor da religiosidade afro-brasileira, em outros, a antropóloga norte-americana parece convertê-lo na própria condição de objeto a ser estudado e analisado. Aqui, trata-se de um ponto de extremo interesse, pois Edison Carneiro ocupa uma posição oscilante na etnografia de Landes sobre os candomblés: ora como um parceiro, um “cientista” e mesmo, como ela diz na Introdução de *Cidade das Mulheres*, um “etnólogo Dr.”, que lhe ensina sobre a realidade local, ora como prova empírica do quadro mais amplo das relações raciais brasileiras, entendidas por Landes como mais “harmoniosas” e livres de conflitos mais agudos quando pensadas em contraponimento à sociedade norte-americana. Essa oscilação da posição do autor ganha contornos mais gritantes quando Landes coloca em questão o modo como marcadores raciais e de classe projetavam uma imagem muitas vezes ambígua so-

bre Edison Carneiro, no que dizia respeito a sua condição de “mulato”. (Rossi, 2015, p. 233).

De fato, essa *oscilação* referenciada por Rossi é uma situação vivida por todo e qualquer pesquisador *insider*, como era o caso de Carneiro. Caberia perguntar apenas: como ele sentia essa condição? Teria ele consciência desse duplo pertencimento (tanto ao mundo do pesquisador quanto ao do pesquisado)? Não há motivo para acreditar que não. Considerando então a possibilidade de que, mesmo se comportando de forma ambígua quanto ao seu pertencimento racial, ele não tivesse dúvidas quanto a sua condição de *insider*, como então ele lidava com essa condição de “membro do candomblé que pesquisa o candomblé”? Talvez esta seja a pista para se compreender que a trajetória desse etnólogo foi, progressivamente, se convertendo em parâmetros para outras trajetórias de pesquisadores *insiders*. E é por esse motivo que aqui o adotamos como protótipo do pesquisador *insider* no campo de estudos das religiões afro-brasileiras. A esta altura da discussão, parece que não há mais espaço para dúvidas, nem quanto aos duplos pertencimentos de Carneiro (negro que pesquisa a condição do negro, religioso que pesquisa a condição dos religiosos) nem, muito menos, acerca da sua condição de pesquisador *insider* paradigmático. Depois de Carneiro, sucederam-se vários pesquisadores negros, que, aos poucos, foram transformando o cenário da produção acadêmica e científica no Brasil pela perspectiva do negro. Nesse particular, convém ler o artigo de Nilma Lino Gomes (2009), intitulado “Intelectuais negros e produção de conhecimento: algumas reflexões sobre a realidade brasileira”, incluído no já citado estudo organizado por Boaventura de Souza Santos e Maria Paula Meneses.

A legitimação dos grupos subalternizados como produtores de ciência e suas epistemologias

O caso de Edison Carneiro chama a atenção para a emergência de grupos subalternizados como produtores de ciência e para a legitimação de novas epistemologias.

Ora, ao se pensar a emergência dos grupos desfavorecidos socialmente como produtores de ciência e o papel dos pesquisadores *insiders* da Antropologia no Brasil, convém mencionar também o relevante trabalho de Jocélio Teles dos Santos e Luiz Chateaubriand C. dos Santos, *Pai de santo doutor*, no qual esses pesquisadores discutem categorias como escolaridade, gênero e cor nos terreiros baianos (Santos; Santos, 2013). A tradição oral preservada por um dos mais importantes terreiros de candomblé da Bahia (*Ilê Axé Opô Afonjá*), segundo a qual uma das suas fundadoras, a ialorixá Mãe Aninha (Eugênia Ana dos Santos), havia dito que um dia ainda veria seus filhos (aqui se referindo aos seus filhos espirituais, também chamados de “filhos de santo”) “servindo a Xangô de anel de doutor no dedo”, encontra respaldo na referida pesquisa desses dois pesquisadores.

Para citar apenas mais um caso emblemático, no livro *O antropólogo e sua magia* – verdadeiro manual da prática do método etnográfico no campo religioso afro-brasileiro –, o antropólogo brasileiro Vagner Gonçalves da Silva (2006), ao estabelecer interlocução com pesquisadores e religiosos que desenvolveram pesquisas antropológicas de religiões afro-brasileiras, já havia sinalizado para o elevado número de sacerdotes que conciliavam suas práticas religiosas com pesquisas acerca das religiões às quais estavam ligados. Nesse sentido, faz-se mais do que legítima a necessidade de se pensar a atuação desse tipo de pesquisador que tanto tem se destacado na produção antropológica no Brasil. Até porque, com o surgimento de instituições acadêmicas que privilegiam esse tipo de fazer cien-

tífico, o pesquisador *insider* tem se tornado uma personagem cada vez mais presente nos círculos acadêmicos e científicos, operando, por isso mesmo, uma verdadeira revolução epistemológica no seio das diferentes ciências, dentre elas a Antropologia. É nessa direção que este artigo pretende seguir.

O fazer antropológico insider por meio de uma trajetória: breve relato

Afirmo-me como pesquisador *insider*. Esta autodeclaração, por sua vez, acarreta a responsabilidade de teorizar acerca dessa condição, ao mesmo tempo em que me desafia a certas performances necessárias à legitimação da ciência que produzo. Isso se dá uma vez que, no Brasil, a produção científica sempre esteve ligada aos estatutos epistemológicos europeus (e, até certa medida, estadunidenses), fato esse que condiciona a produção científica e as relações institucionais a um olhar fortemente influenciado por ideais de neutralidade, pureza científica e rigorismos metodológicos quase sempre alinhados com uma mentalidade colonizadora. Assim, qualquer prática científica que fuja aos postulados imaginados como legítimos e legitimadores se vê sob suspeita. Sobre os pesquisadores *insiders*, como eu, essa suspeita também costuma se abater.

Fiz-me antropólogo em meio a dois movimentos intimamente marcados pela experiência da vivência religiosa. Por isso mesmo, terminei me dedicando aos estudos e à pesquisa no campo da Antropologia da religião. Essas vivências da experiência religiosa, no entanto, se caracterizaram por um movimento que, para além da experiência religiosa, me faria repensar, redirecionar e ressignificar completamente minha identidade, tanto como pessoa quanto como religioso e posteriormente antropólogo.

Nascido em um povoado do sertão paraibano, vivi até meus

15 anos mergulhado numa cultura local fortemente marcada pela preeminência de uma religião única. Em função da grande força coercitiva que o catolicismo tinha naquela região, pouco se sabia acerca de outras religiões. O catolicismo oficial da Igreja conseguia negociar com o catolicismo popular (em muitos casos, influenciado por elementos de crenças indígenas), contudo jamais aceitava negociar com outras denominações cristãs ou não cristãs. Religiões de origem africana simplesmente não existiam lá. E nas poucas vezes em que algum símbolo dessas manifestações religiosas aparecia, era em forma de um quadro de Iemanjá ou de Preto Velho que, “por ignorância” (diziam os padres), algumas pessoas humildes e desinformadas levavam para que o padre “benzesse” na missa dominical, que acontecia de quinze em quinze dias na capela do povoado.

Certa vez, uma família do povoado, que há tempos havia se mudado para uma cidade grande de Pernambuco, voltou trazendo uma novidade: a umbanda. Instalando um pequeno terreiro no povoado e mantendo rituais semipúblicos, essa família não aguentou a discriminação e poucos anos depois se viu obrigada, em função da pressão social, a se retirar definitivamente do povoado, indo reinstalar seu terreiro em uma cidade de porte médio no estado vizinho.

Havia no povoado duas outras senhoras que, não obstante participarem ativamente das missas, eram tidas como feiticeiras – “catimbozeiras”, para ser mais fiel à categoria nativa utilizada pelas pessoas daquele povoado. Por serem associadas a práticas dessa natureza, essas senhoras viviam em sítios muito distantes do povoado, vindo a ele apenas nos dias de feira e em tempos de festa. Lembro-me do medo e da suspeita que todos nutriam por essas senhoras, cujos nomes lembro até hoje: Dona Maria Balá e Dona Severina Mause. Cresci sob a força do discurso acerca das perigosas práticas dessas senhoras. Das duas, a única que posteriormente consegui comprovar que tinha ligações com a umbanda foi Dona Maria Balá. Segundo consta, Dona Severina Mause ape-

nas rezava as pessoas e curava alguns problemas de saúde à base de rezas e ervas.

Aos 15 anos, mais especificamente em 1997, fui para o seminário. Em função da minha ativa participação nas vivências da comunidade e com a ajuda de alguns talentos pessoais, os padres e eu chegamos à conclusão de que eu deveria me preparar para ser padre. Diante das poucas possibilidades de ascensão social existentes ali, isso era algo muito importante. E como eu, de fato, acreditava ter vocação para isso, aceitei os convites e fui estudar na cidade grande.

Fiz o ensino médio na cidade de Patos (sertão da Paraíba). Enquanto cursava o então chamado Científico, no colégio da Congregação das Irmãs Filhas do Amor Divino, no seminário, já na condição de seminarista interno, fazia a formação equivalente ao Propedêutico (estudos introdutórios à Filosofia e à Teologia). Já nesse momento comecei a desenvolver os trabalhos pastorais que me levariam à Antropologia, ao método etnográfico e à pesquisa de campo.

Apesar de bem distinto, o trabalho pastoral muito me ajudou a forjar aquele sentimento que depois, já na Antropologia, eu reconheceria como minha identificação para com a pesquisa de campo e o método etnográfico.

O trabalho pastoral consistia, basicamente, em dar assistência religiosa às comunidades. Foi por intermédio da atuação pastoral que comecei a ter contato com diferentes grupos sociais, desde aqueles mais abastados social e economicamente até os mais pobres e vulneráveis. Das comunidades rurais às periferias urbanas eu passava dias nas comunidades, ouvia as pessoas, observava seu comportamento, tinha contato com sua cosmovisão e sua forma de ser e estar no mundo. Nos momentos de convivência interna, já no seminário, aos poucos eu sistematizava tudo que observava, ouvia e aprendia nas comunidades.

No ano 2000 – ano fortemente marcado por crenças escatológicas, principalmente no Nordeste do Brasil, em que se acreditava que essa data marcaria o fim do mundo – consegui ser aprovado no vestibular e fui morar em João Pessoa, no Seminário Maior, onde faria minha formação em Filosofia e Teologia. Ali, entre 2000 e 2004, pude aprofundar ainda mais minhas vivências com as populações locais. Em João Pessoa, desenvolvi trabalhos nos bairros do entorno da UFPB e nas áreas rurais dos municípios de Sapé e Cruz do Espírito Santo, às margens do rio Paraíba. Meus finais de semana consistiam em incursões às comunidades rurais, onde costumava me hospedar nas casas das famílias. A zona rural de Cruz do Espírito Santo era uma região marcada pelo plantio em larga escala de cana de açúcar para abastecer a produção de álcool, aguardente, açúcar e outros derivados. Ali, para além das minhas funções pastorais, pude conviver e compreender, com profundidade, a realidade de famílias pobres que aos poucos tiveram suas pequenas propriedades “engolidas” pelo agronegócio. Talvez tenha começado ali a metamorfose que me levaria da condição de religioso à de cientista social.

Com o passar dos anos, muito influenciado pelos estudos da Filosofia e da Teologia, e principalmente ao ter contato com as disciplinas de Sociologia da Religião e Antropologia Cultural, cheguei à conclusão de que, para mim, já não fazia mais sentido permanecer no seminário, alimentar o projeto de ser padre, e muito menos permanecer como católico. Em dezembro de 2004, abandonei definitivamente esses projetos e fui viver em São Paulo. Devo dizer que foi durante minha estada em João Pessoa, e influenciado pelos estudos de Sociologia da Religião e de Antropologia Cultural, que conheci o candomblé. A progressiva aproximação com essa religião me despertou um grande interesse pelo estilo de vida das populações de terreiro, sendo que posteriormente eu fiz do candomblé tanto meu objeto de pesquisa quanto minha alternativa de vivência religiosa.

Ali mesmo, no seminário, comecei minhas incursões aos terreiros de candomblé e escrevi meus primeiros textos etnográficos acerca das religiões afro-brasileiras. Lembro que escrevi um texto cujo tema era a iniciação no candomblé. Elaborado inicialmente como material de apoio para a realização de um seminário de pluralismo religioso no Brasil, e como trabalho de conclusão da disciplina de Sociologia da Religião, esse texto foi motivo de acalorados debates no âmbito do curso de Teologia.

Como base para meu texto acerca da iniciação no candomblé, utilizei estudos conhecidos dessa religião realizados por pesquisadores europeus que viveram no Brasil, como Roger Bastide (*O candomblé da Bahia* – 1958, *As religiões africanas no Brasil* – 1960) e Pierre Verger (*Note sur le culte des orisha e vodoun à Bahia de Tous les Saints au Brésil et à l'ancienne Côte des Esclaves* – 1957, *Orixás* – 1981). Lembro-me de que o texto que escrevi despertou muito interesse nos estudantes de Teologia e deu margem a fecundas discussões. Começava ali a minha trajetória de pesquisas das religiões afro-brasileiras. Contudo, até então meu interesse nesses cultos era apenas acadêmico.

Esses meus primeiros passos na tentativa de compreender melhor as formas de funcionamento das religiões afro-brasileiras equivaleram à minha fase de aproximação do campo, já que passei a visitar periodicamente alguns terreiros de João Pessoa com propósitos diferentes daqueles ligados à prática pastoral⁸.

Contudo, mesmo já tendo estabelecido interlocução com as populações de terreiro de João Pessoa, os textos que produzi naquela fase, acerca de iniciação no candomblé, bem poderiam ser descritos como resultantes de uma “antropologia de gabinete” – parafraseando a expressão utilizada para se referir aos primeiros

⁸ Entre eles o *Ilê Axé Oxum*, da ialorixá Mãe Chaguinha de Oxum; o *Palácio Xangô Alafim*, do Pai Gilberto de Xangô; e o *Ilê Axé Oyá Onira* – acho que era esse mesmo o nome da casa –, do Pai Buiú de Oyá Onira.

paradigmas da antropologia europeia nascente, como é o caso do Evolucionismo Social e da Escola Sociológica Francesa do século XIX –, já que, mesmo fazendo incursões aos terreiros, apoiava-me principalmente nos estudos existentes a respeito dessas religiões. Era, todavia, uma fase necessária àquele momento da minha descoberta como cientista social, ainda fortemente influenciado pelos estudos teológicos e filosóficos. A minha condição de vida naquele momento me influenciou de forma muito consequente a delinear o perfil de pesquisador *insider* que eu viria a assumir posteriormente, já na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

Fiz muitas amizades com as populações de terreiro e, numa atitude bastante ousada, levei babalorixás, egbomes, yaôs e abiãs⁹ para darem palestras no seminário. Houve um dia em que esse pessoal promoveu um *workshop* acerca de candomblé no seminário, tendo, inclusive, utilizado a cozinha do Instituto de Teologia para fazerem “comidas de santo”, comidas essas que foram degustadas com voracidade por freiras, padres, estudantes de Teologia e funcionários do seminário. A partir daquele momento, todos já passaram a me associar, de alguma forma, ao candomblé. Algumas das amizades que fiz nesse período me acompanham até hoje e se tornaram interlocutores permanentes em campo. Parte da minha rede de interlocutores em João Pessoa é herança desse tempo.

Ao conhecer o candomblé e o modo de vida do povo de terreiro, tive a certeza do ambiente no qual eu deveria desenvolver muitos dos meus projetos posteriores.

Já em São Paulo, me graduei em História e me iniciei no candomblé. Era o ano de 2005, quando oficializei meus vínculos religiosos com essa religião. Dois anos depois, em 2007, me graduei em História. Em 2009, após conseguir uma bolsa de estudos para

⁹ Nomes que se dão a diferentes graus hierárquicos no candomblé, tendo como referência a condição de iniciado ou não e o tempo de iniciação religiosa.

desenvolver minha pesquisa de mestrado, dediquei-me definitivamente à Antropologia e às pesquisas do candomblé. Com um projeto em mãos para pesquisar a importância do segredo ritual no candomblé, era hora de formar meu campo e de escolher meus interlocutores nos terreiros paulistanos. Acompanhei terreiros e religiosos durante dois anos em São Paulo, Diadema e Taboão da Serra¹⁰. Durante essa pesquisa compreendi que o antropólogo que nascia ali já existia desde meu tempo de ensino médio, quando fiz o Propedêutico na cidade de Patos, Paraíba. Na verdade, de certa forma, como seminarista, e no contato com as comunidades, eu já fazia Antropologia. Talvez por isso tenha mudado tanto minha trajetória em 2004.

Em São Paulo, constituí um sólido campo de pesquisa e criei uma considerável rede de interlocutores. A pesquisa foi tão bem-sucedida a ponto de muitos dos meus interlocutores em campo se tornarem grandes amigos. No que diz respeito ao campo pesquisado por mim em São Paulo, a pesquisa de doutorado, ao me levar a pensar os binômios Antropologia/Educação, educação/religião e racismo/intolerância religiosa, fez com que eu, ao mesmo tempo em que permanecia em interlocução com os colaboradores do meu mestrado, ampliasse ainda mais esse campo. Ao estabelecer intenso diálogo com pessoas de terreiro que atuavam na educação formal, mais precisamente em escolas públicas, eu tive que aprofundar e amadurecer ainda mais meu fazer antropológico, já que o mundo das escolas e dos terreiros nem sempre dialogam.

As feições de um pesquisador *insider* se delineavam cada vez mais, já que no doutoramento eu era um professor de História na Educação Básica e iniciado no candomblé que se dedicava a pesqui-

¹⁰ O resultado dessa pesquisa pode ser comprovado em ARAÚJO, Patrício Carneiro. *O Segredo no candomblé: relações de poder e crise de autoridade*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais – Antropologia. PUC/SP, São Paulo, 2011.

sar as relações entre a escola e o terreiro. Ao cabo de quatro anos de pesquisa, o resultado foi muito satisfatório, e pude enfatizar que o antropólogo em construção ficava cada vez mais maduro. Da mesma forma, a Antropologia produzida também se mostrava cada vez mais sólida.

Contudo, há de se dizer também que não foi fácil estabelecer esse campo e desenvolver a interlocução. No mestrado, alguns dos problemas que tive de enfrentar em campo estavam ligados ao fato de também ser religioso (na época já iniciado no candomblé); ao tema da pesquisa (segredo no candomblé), considerado por muitos como tabu; a não ter carro e não saber dirigir; à escassez de recursos financeiros (principalmente considerando o fato da lógica da dívida que vigora nas religiões afro-brasileiras); a não possuir proficiência em inglês, já que o pouco que existia acerca do assunto encontrava-se nesse idioma; e ainda a estar me apropriando dos instrumentos e das técnicas de pesquisa próprios das Ciências Sociais. Já no doutorado, as principais dificuldades se deviam ao fato de acumular as funções de professor de educação básica e de pesquisador (em certa fase da pesquisa), o que restringia muito meu tempo de inserção em campo; à escassez de recursos financeiros; às dificuldades de deslocamento (já citadas nas reflexões para a pesquisa de mestrado) e ao fato de a pesquisa ser acerca da Educação, mas desenvolvida na Antropologia. Voltaremos a esses pontos mais adiante.

Desafios da Antropologia contemporânea: o papel do pesquisador *insider*

Ao longo da minha trajetória como antropólogo *insider*, foi possível verificar que, assim como as relações sociais estão sempre em construção, e da mesma forma que as culturas são dinâmicas, também a Antropologia e o antropólogo participam desse proces-

so de construção permanente. Chamaremos esse processo de formação do antropólogo de “feitura”, em alusão ao ritual de iniciação existente nas religiões afro-brasileiras, ao qual também se costuma dar esse nome. O recurso a essa metáfora remete-se, inclusive, à minha própria trajetória religiosa e acadêmica, já que fui me fazendo antropólogo e pesquisador na mesma época em que me iniciei no candomblé, ou me submeti à “feitura” na nação Ketu, de tradição iorubá.

Não é segredo para ninguém que, na história da Antropologia, desde seus primórdios até os dias de hoje, os estatutos da condição do pesquisador sempre estão em processo de construção e negociação. O histórico de antropólogos que, em contato com seu campo de pesquisa e na interlocução com seus colaboradores em campo, terminaram se iniciando nas culturas e religiões que pesquisavam é vasto e conhecido por muitos. Isso nos leva a pensar até que ponto o paradigma cartesiano, positivista e ocidental de ciência, incluindo seu clássico postulado, a cisão imperativa entre sujeito e objeto de conhecimento, deve ser levado às últimas consequências. O papel do pesquisador *insider* evoca, então, a necessidade de se pensar uma meta-antropologia, já que sua atuação obriga a Antropologia a repensar-se constantemente. Pensar a condição do pesquisador *insider* é, portanto, repensar a própria Antropologia. O caso das pesquisas antropológicas acerca das religiões afro-brasileiras é um campo privilegiado para se problematizar essas relações que envolvem tanto o pesquisador *insider* quanto uma meta-antropologia.

Ao se pensar, por exemplo, as pesquisas antropológicas das religiões afro-brasileiras, não foi à toa que Vagner Gonçalves da Silva, ao desenvolver seu doutoramento na USP, dedicou-se a analisar o nível de envolvimento ritual de antropólogos e cientistas sociais durante suas pesquisas de campo com terreiros.

Em sua hoje muito conhecida obra *O Antropólogo e sua magia* (2006), estudando o trabalho de campo e o texto etnográfico

nas pesquisas antropológicas acerca das religiões afro-brasileiras (verdadeiro manual da prática etnográfica no campo afro-religioso brasileiro), Silva chega à conclusão, por exemplo, de que há uma impressionante semelhança entre os ritos de iniciação no candomblé e os ritos de iniciação na vida acadêmica:

A academia e o terreiro, como *locus* da produção de dois importantes tipos de saber (o científico e o religioso, respectivamente), são marcados por uma estrutura de inserção e legitimação fortemente hierarquizada e num certo sentido “iniciática”, “sacerdotal” e “ritualizada”. A inserção de um pesquisador na carreira acadêmica pelas vias mais comuns da pós-graduação implica uma relação de dependência deste em relação ao seu orientador. Essa relação, uma espécie de “absolutismo esclarecido”, como diz ironicamente a antropóloga Maria Lúcia Montes, perdura até que o pesquisador obtenha o título de doutor. (...) Somente com o título de doutor um pesquisador é considerado “autônomo”, podendo orientar mestrandos e doutorandos, participar de bancas examinadoras, obter financiamento das agências especializadas para promover suas próprias pesquisas, candidatar-se a postos de chefia, etc. (...) Nas religiões afro-brasileiras, o sistema de titulação também organiza hierarquicamente as relações entre os seus membros. No candomblé, um iaô ao se iniciar estabelece com seu pai-de-santo uma relação de dependência que perdura por no mínimo sete anos, quando então o iniciado poderá submeter-se ao rito do decá (maioridade sacerdotal), tornando-se um ebôme (“mais velho”) e um pai-de-santo em potencial. A partir daí, o iniciado poderá iniciar seus próprios iaôs, tornando-se “autônomo” para realizar jogo de búzios e outras cerimônias religiosas” (Silva, 2006, p. 112-113).

Essa semelhança entre esses dois universos de produção de conhecimentos marca profundamente minha trajetória como pesquisador *insider* das religiões afro-brasileiras. Foi me fazendo antropólogo à mesma época em que ia me fazendo babalorixá. Durante o ano de 2017, quando, enfim, me tornei professor de Antropologia em uma importante universidade pública do Brasil (Unilab), também fui elevado à condição de sacerdote no candomblé. Era a oficialização da minha dupla condição de pesquisador/antropólogo e babalorixá. Em mim, a profecia de Mãe Aninha (de ver seus filhos servirem a Xangô de anel de doutor no dedo) voltava a se concretizar. Contudo eu não era um caso isolado. Como já citei, estudos pioneiros como o de Vagner Gonçalves da Silva, para citar temporariamente apenas um, já haviam chamado a atenção para a grande presença de pesquisadores *insiders* quando o assunto é o campo religioso afro-brasileiro. Da mesma forma, o estudo já citado de Jocélio Telles dos Santos e Luiz Chateaubriand C. dos Santos (2013) na Bahia também tornava pública a situação dos “pais de santo doutor”, condição da qual agora eu também fazia parte. É bem verdade que, desde o primeiro Congresso Afro-Brasileiro, realizado em Recife, em 1934, a presença de pesquisadores *insiders* já vinha se tornando mais ou menos comum nos debates públicos referentes às culturas afrodiaspóricas e às religiões afro-brasileiras. Não pretendo retomar aqui essa discussão, que já foi desenvolvida à exaustão. Acredito que no tocante a esses congressos seja suficiente remeter a algumas leituras básicas e indispensáveis. Quero apenas chamar a atenção desses congressos para a construção da legitimidade tanto da presença desses pesquisadores *insiders* nos debates acadêmicos quanto da ciência produzida por eles. Discutir a questão da legitimidade realmente é de extrema relevância.

A questão da legitimidade: apenas um exemplo

Para se retomar a discussão acerca da legitimidade e da autoridade da ciência produzida pelos pesquisadores *insiders* no campo das pesquisas das religiões afro-brasileiras, tomarei meu próprio caso como objeto de análise.

Logo depois que concluí meu doutorado em Antropologia na PUC/SP, e durante o processo de adaptação do texto da tese para o formato de livro, fiz questão de convidar uma antropóloga para escrever o prefácio. E, para obedecer à etiqueta acadêmica já explicada por Silva (2006, p. 112-113), convidei minha ex-orientadora (Teresinha Bernardo), pessoa mais adequada para apresentar ao mundo acadêmico o primeiro livro de minha total autoria. Por outro lado, pelo fato de estar ligado a um terreiro que me dá legitimidade como religioso – terreiro esse que, por meio do seu babalaworísá, também me legitimou como sacerdote –, não pude me furtar de convidar o meu babalaworísá e sua esposa (Yapetebi daquele terreiro) para escreverem a apresentação do livro. Ao ler esses dois textos, fica bem evidenciada a questão da legitimidade e da autoridade do autor do livro ao tratar do assunto. Aliás, a ênfase dada a essa autoridade evoca a própria necessidade de se justificar a legitimidade do autor ao discutir o assunto. Essa ênfase não seria, na verdade, resquício da polêmica questão da contestação da legitimidade da ciência produzida por pesquisadores *insiders*? Muito provavelmente sim. Será apresentada, brevemente, como essa questão aparece nos referidos textos.

No prefácio de *Entre ataques e atabaques: intolerância religiosa e racismo nas escolas* (Araújo, 2017), a antropóloga Teresinha Bernardo, professora de Antropologia da PUC/SP, afirma:

Este livro é produto da tese de doutorado defendida por Patrício Carneiro Araújo na Pontifícia Universidade Católica

de São Paulo (PUC/SP), no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, sob minha orientação. A situação do autor é bem peculiar pois é doutor em Antropologia – sua tese de doutoramento versou sobre religiões afro-brasileiras e educação – e, ao mesmo tempo, é um adepto fervoroso do candomblé. Em outras palavras, Patrício se constitui em produto e produtor da cultura. Assim, ele possui um olhar externo que é próprio do pesquisador e um olhar interno do adepto fervoroso. O fato de pertencer ao candomblé não diminui em nada a análise realizada. Pelo contrário, quanto mais se conhece um fenômeno sociocultural mais condições se tem de ser objetivo. Não existe neutralidade. Deve-se procurar a objetividade. E é isso que Patrício faz em “Entre ataques e atabaques”, dissertando sobre a relação entre educação e religiões afro-brasileiras. (Bernardo, 2017, p, 15).

Pode-se pensar então: qual seria o motivo de tanta ênfase ao explicar que o fato de pertencer ao candomblé (objeto da pesquisa realizada) não diminui em nada a análise realizada? Da mesma forma, ao destacar que “não existe neutralidade” e que “deve-se buscar a objetividade”, a prefaciadora parece, novamente, chamar a atenção para o fato de que, mesmo essa pesquisadora considerando completamente legítima a ciência produzida por mim, ela também tem consciência de que nos meios acadêmicos talvez ainda haja (e com certeza há) opiniões dissonantes quanto à aceitação da legitimidade da ciência produzida nessas circunstâncias. Ainda nas palavras da antropóloga, essa desconfiança, que tem sempre de ser combatida, vai ser contestada por meio da refinada e elegante expressão: “Em outras palavras, Patrício se constitui em produto e produtor da cultura. Assim, ele possui um olhar externo que é próprio do pesquisador e um olhar interno do adepto fervoroso”. Esta é tanto a condição quanto o dilema de todo pesquisador *insider*. A

propósito, essa dupla condição do pesquisador *insider* lhe impõe certos movimentos necessários à abordagem do seu campo de pesquisa, que podem ser bem caracterizados por intermédio de expressões já utilizadas pelo antropólogo Guilherme Cantor Magnani (2002), quando se refere aos movimentos “*De fora e de longe*” e “*De perto e de dentro*”, ao tratar da etnografia urbana realizada por pesquisadores que também vivem o cotidiano das cidades e são, portanto, metropolitanos.

Já a apresentação do livro foi escrita pela dupla composta pelo babalaworísá e a iyapetebi da *Egbé Ire O*, terreiro ao qual estou ligado como iniciado e babalorixá. Novamente, mesmo a dupla que assina a apresentação sendo composta de pesquisadores *insiders* e não tendo problema nenhum com a questão da legitimidade da ciência produzida por pesquisadores nessa condição, é possível perceber nas suas palavras o desejo de afastar qualquer possibilidade de contestação da legitimidade do texto ora apresentado:

Laroyê! Iniciamos pela saudação a Exu, que quer dizer O Comunicador, aquele que se expressa por meio da fala, reconhecendo desde o início a autoridade do autor deste belo livro para dialogar entre os dois mundos. Professor Dr. Patrício Carneiro Araújo, para nós, Babalorixá Patrício de Odé, em sua pesquisa traz à tona uma reflexão que busca nuances de verdades em uma construção histórica baseada em mentiras que, repetidas vezes anunciadas, viraram cristalizações de informações inverídicas para boa parte da população brasileira. (...) Recriando o movimento de Exu, Patrício de Odé navega em dois mundos: o da Educação Formal (Universidade e Educação Básica) e do Candomblé. Em seu texto, denuncia a intolerância religiosa como sinônimo de racismo e mostra como isso se expressa, também, na forma como a sociedade brasileira cristalizou uma de-

monização indevida a Exu. (...) Pactuar-se com o sagrado tornando-se múltiplo é uma ação primordial aos adeptos do candomblé. Como filhos das forças sagradas da natureza, passamos a ser essencialmente mais de um. Para exemplificar, destacamos o próprio autor, babalorixá Patrício de Odé. Nesta lógica de Exu, poderíamos denominá-lo Patrício *em* Odé. (...) Mais uma vez Exu e o babalorixá Patrício de Odé exercem a mesma função; é perceptível a semelhança de condutor com educador, Exu é aquele que nos educa. Podemos dizer que nós educadores/as somos representações de Exu na contemporaneidade. Em um sentido mais amplo, educar é socializar, ou seja, nos colocar em comunidade. E para nos colocarmos cada vez mais em sociedade nosso objetivo único, enquanto Egbe (comunidade), é combater os preconceitos que promovem os equívocos e distorções acerca da nossa cultura. Para isso, é via Egbe IREO - Instituto Religioso Educacional dos Orixás - que buscamos reexistir em sociedade, trazendo visibilidade social e valorização cultural, fortalecendo uma construção de autonomia coletiva, em que Patrício é um representante que muito nos orgulha, pois nos ajuda a transpor as barreiras dos preconceitos. Assim, juntos nos fazemos mais humanos e, por isso, mais sagrados. (Souza; Gonzaga, 2017, p. 11-13).

Mais uma vez é possível verificar a dupla condição (pesquisador e religioso) do autor do livro que está sendo apresentado, neste caso, por dois pesquisadores também *insiders*. Neste caso, a condição de *insider* do autor que está sendo apresentado já não aparece como motivo necessário para uma defesa da legitimidade. O movimento é outro, já caracterizado por uma compreensão indiscutivelmente positivada da sua dupla condição, aliás, elevada ao *status* de “trunfo” do autor do livro. É como se a condição de

religioso fosse mais um dos elementos que garantissem a sua autoridade no assunto. Deve-se, no entanto, afirmar que em outras situações a condição de religioso serve exatamente para o inverso. Aqui, porém, por se tratar de dois pesquisadores *insiders*, essa autoridade não chega a ser questionada e, muito menos, colocada sob suspeita. Contudo, é possível enfatizar que tanto no prefácio quanto na Apresentação a questão da condição de *insider* do autor é evocada. E se isso acontece é porque a legitimidade da produção do pesquisador *insider* ainda não foi naturalizada nessas relações. Dessa forma, tanto o pesquisador *insider* quanto sua produção precisam ser pensados e repensados. Em outras palavras, essas questões epistemológicas e metodológicas ainda não se tornaram consensuais e, por isso mesmo, podem constituir excelentes assuntos para se pensar, quando se estiver refletindo a respeito de uma meta-antropologia.

A questão da legitimidade: diferentes trajetórias e condutas de etnógrafos em campo

A questão da legitimidade e da autoridade do pesquisador e da ciência produzida por ele está relacionada com muitos aspectos que envolvem desde os métodos utilizados até as agências de legitimação e a própria conduta do pesquisador durante sua incursão em campo e interlocução com os sujeitos da sua pesquisa. Nesse sentido, ao se pensar os processos inerentes ao fazer etnográfico e a posterior publicação dos seus resultados, quero lembrar aqui que, entre as muitas e diferentes condutas adotadas pelo etnógrafo, algumas se tornaram paradigmáticas. Entre alguns dos casos emblemáticos que poderia comentar, evocam-se aqui três modelos que parecem norteadores da ação do etnógrafo em campo. Cada modelo pode nos ajudar a compreender diferentes formas de se fazer etnografia, já que cada um desses antropólogos optou por di-

ferentes caminhos para construir seus métodos de diálogo em campo e, conseqüentemente, deu sua contribuição tanto para o desenvolvimento do método etnográfico quanto para estabelecer novos parâmetros de relações com os sujeitos de pesquisa em campo. A seguir, será apresentado brevemente como cada um atuou durante suas pesquisas etnográficas. Para isso, tomaremos a liberdade de citar apenas um episódio da vida de cada um deles.

(i) “Sozinho” numa ilha: o caso clássico do etnógrafo europeu outsider que marcou a antropologia nascente

Assumidamente *outsider* e, portanto, completamente desconhecedor da realidade que queria estudar, podemos tomar como exemplo clássico desse modelo de etnógrafo o polonês Bronislaw Malinowski (1884-1942).

Na seção III da introdução da sua obra *Argonautas do pacífico ocidental* (1978, p. 19), Malinowski convida o leitor a imaginar-se na sua condição ao se ver “[...] sozinho, rodeado apenas de seu equipamento, numa praia tropical próxima a uma aldeia nativa, vendo a lancha ou o barco que o trouxe afastar-se no mar até desaparecer de vista. (...) entrando pela primeira vez na aldeia, sozinho ou acompanhado de seu guia branco” (Malinowski, 1978, p. 19).

Não há como recusar o convite do famoso etnógrafo e não tentar se colocar em seu lugar tomando parte em sua vivência – mesmo que por um *flash* de instante – nesse momento romântico e desafiador vivido por ele no litoral sul da Nova Guiné em 1914. Contudo essa é uma realidade que, não obstante sua importância para a estruturação do método etnográfico, ficou em um passado que talvez nunca mais seja possível reviver. Como diria Vagner Gonçalves da Silva ao evocar esse mesmo episódio (Silva, 2006), há que se repensar o romantismo das “canoas e praias desertas” (Silva, 2006, p. 23), já que hoje em dia a pergunta “E quando as ilhas são ter-

reiros?” (Silva, 2006, p.66) constitui a realidade de muitos etnógrafos. O etnógrafo, o campo, os sujeitos e os temas de pesquisa estão constantemente se transformando. Nesse movimento de mudança, o etnógrafo também não pode se manter refratário ou resistente, congelando sua imagem de acordo com o que viveu o famoso etnógrafo de Cracóvia. Ou seja, a condição estritamente *outsider* do etnógrafo mostra-se cada vez mais frágil e sujeita a problematizações.

(ii) Fugindo da polícia na Ilha de Bali: o caso do antropólogo ligado à Antropologia Interpretativa (Hermenêutica ou, ainda, Simbólica) – *outsider* “solidário”

Como modelo da conduta adotada, podemos citar o estadunidense Clifford James Geertz (1926-2006). Mesmo assumindo a condição de *outsider*, esse modelo de antropólogo apresenta-se aberto a diferentes processos de construção do pesquisador, a ponto de estabelecer e consolidar uma forma bem peculiar de relacionamento com seus interlocutores em campo, postura que pode ser chamada de empática ou *solidária*, palavra utilizada pelo próprio Geertz. Um episódio da vida desse etnógrafo nos ajuda a entender sua conduta em campo.

É nas suas *Notas sobre a briga de galos balinesa* (2008, p. 185-213) que Geertz descreve o interessante episódio vivido por ele e sua esposa entre os balineses na tentativa de conseguir estabelecer sua interlocução com aquela população. Como o relato é bem descritivo, será transcrito quase na íntegra, antes de se comentar sua relevância no contexto desta discussão:

Em princípios de abril de 1958, minha mulher e eu chegamos a uma aldeia balinesa, atacados de malária e muito abalados, e nessa aldeia pretendíamos estudar como antropó-

logos. Um lugar pequeno, com cerca de quinhentos habitantes e relativamente afastado, a aldeia constituía seu próprio mundo. Nós éramos invasores, profissionais, é verdade, mas os aldeões nos trataram como parece que só os balineses tratam as pessoas que não fazem parte da sua vida e que, no entanto, os assediam: como se nós não estivéssemos lá. Para eles, e até certo ponto para nós, éramos não-pessoas, espectros, criaturas invisíveis. Acomodamo-nos com uma família extensa (...) e que pertencia a uma das quatro maiores facções da vida da aldeia. Exceto pelo nosso senhorio e pelo chefe da aldeia, do qual ele era primo e cunhado, todos os demais nos ignoravam de uma forma que só os balineses conhecem. Enquanto caminhávamos sem destino, incertos, ansiosos, dispostos a agradar, as pessoas pareciam olhar através de nós, focalizando o olhar a alguma distância, sobre uma pedra ou uma árvore, mais reais do que nós. Praticamente ninguém nos cumprimentava, mas também ninguém nos ameaçava ou dizia algo desagradável, o que seria até mais agradável do que ser ignorado. Quando nos arriscávamos a abordar alguém (...) essa pessoa se afastava, negligente, mas definitivamente. Se ela estivesse sentada ou apoiando-se a uma parede e não se pudesse afastar, simplesmente não falava nada ou murmurava aquilo que representa para o balinês uma não palavra – “yes”. A indiferença, sem dúvida, era estudada; os aldeões vigiavam cada movimento que fazíamos e dispunham de uma quantidade enorme de informações bastante corretas sobre quem éramos e o que pretendíamos fazer. Mas eles agiam como se nós simplesmente não existíssemos e esse comportamento era para nos informar que de fato nós não existíamos, ou ainda não existíamos. (...) Minha mulher e eu ainda estávamos no estágio do sopro de vento, um estágio muito frustrante e enervante,

em que se começa até a duvidar se se é verdadeiramente real, quando, dez dias ou um pouco mais após a nossa chegada, foi organizada uma briga de galos muito disputada na praça pública, para angariar dinheiro para uma nova escola. Ora, a não ser em ocasiões muito especiais, as brigas de galos são ilegais em Bali desde que foi proclamada a República (...) em função das pretensões ao puritanismo que o nacionalismo radical tende a trazer consigo. (...) Como resultado disso, as rinhas são levadas a efeito nos cantos isolados de uma aldeia, quase em segredo, fato que tende a diminuir um pouco o ritmo da ação. (...) No meio da terceira rinha, com centenas de pessoas em volta, inclusive eu e minha mulher, ainda transparentes, um superorganismo, no sentido literal da palavra, um caminhão cheio de policiais armados de metralhadoras surgiu como bloco único em torno da rinha. Por entre os gritos estridentes de “pólicia! pólicia!” proferidos pela multidão, os policiais saltaram do caminhão, pularam para o meio da rinha e começaram a apontar suas armas ao redor, como *gangsteres* num filme, embora não chegassem a dispará-las. O superorganismo desmanchou-se rapidamente, espalhando seus componentes em todas as direções. As pessoas corriam pela estrada, pulavam muros, escondiam-se sob plataformas, enroscavam-se por trás de biombos de vime, subiam nos coqueiros. Os galos, munidos de esporões de aço afiados o bastante para arrancar um dedo ou fazer um buraco num pé, espalharam-se ao redor, selvagememente. A poeira e o pânico eram tremendos. Seguindo o princípio antropológico estabelecido, “Quando em Roma...”, minha mulher e eu decidimos, alguns minutos mais tarde que os demais, que o que tínhamos que fazer era correr também. Corremos pela rua principal da aldeia, em direção ao norte, afastando-nos de onde morávamos, pois estávamos naquele

lado da rinha. Na metade do caminho, mais ou menos, outro fugitivo entrou subitamente num galpão – seu próprio, soubemos depois – e nós, nada vendo à nossa frente, a não ser campos de arroz, um campo aberto e um vulcão muito alto, seguimo-lo. Quando nós três chegamos ao pátio interno, sua mulher, que provavelmente já estava a par desses acontecimentos, apareceu com uma mesinha, uma toalha de mesa, três cadeiras e três chávenas de chá, e todos nós, sem qualquer comunicação explícita, nos sentamos, começamos a beber o chá e procuramos recompor-nos. (Geertz, 2008, p. 185-187).

A partir desse momento, Geertz afirma que, estando eles nessa posição, um policial chegou ao lugar e começou a interrogar todos a respeito da confusão provocada na rinha e do líder da aldeia. Vendo ali o antropólogo e sua esposa – dois brancos estrangeiros, portanto –, o policial quis saber o que faziam ali. Antes que Geertz se explicasse, o nativo entrou veementemente em sua defesa e explicou, com minuciosos detalhes, que Geertz jamais acreditaria que ele tivesse, quem eram eles, o que pretendiam na ilha, que tinham autorização do governo para estarem ali e eram seus hóspedes, e que diante da importância deles o dito policial não poderia jamais perturbá-los, já que eles escreveriam um livro referente a Bali, tornando os balineses conhecidos entre os norte-americanos. As conclusões disso tudo, para Geertz, foram as seguintes:

Na manhã seguinte, a aldeia era um mundo completamente diferente para nós. Não só deixáramos de ser invisíveis, mas agora éramos o centro de todas as atenções, o objeto de um grande extravasamento de calor, interesse e, principalmente, de diversão. Na aldeia todos sabiam que havíamos fugido como todo mundo. Mas, acima de tudo, todos eles estavam muito satisfeitos e até mesmo surpresos porque nós

simplesmente não “apresentamos nossos papéis” (...) não afirmando nossa condição de Visitantes Distintos, e preferimos demonstrar nossa solidariedade para com os que eram agora nossos aldeões. (...) Em Bali, ser caçoado é ser aceito. Foi justamente o ponto da reviravolta no que concerne ao nosso relacionamento com a comunidade, e havíamos sido literalmente “aceitos”. Toda a aldeia se abriu para nós, provavelmente mais do que o faria em qualquer outra ocasião. (Geertz, 2008, p. 187).

Por ser autoexplicativo, não comentarei o depoimento de Geertz. Enfatizarei apenas que em virtude da empatia demonstrada, ou do ato de, diante de diferentes possibilidades, o antropólogo ter “se colocado no lugar do nativo”, a situação dele e de sua esposa em Bali mudou completamente, viabilizando, assim, sua pesquisa naquela ilha. Pergunto: o que esse fato pode nos ensinar acerca da condição *outsider* e *insider* do etnógrafo?

(iii) Fazendo dos terreiros suas ilhas: o antropólogo e etnógrafo latino-americano – portanto, do Sul – no movimento entre *insider* e *outsider*

Ao que parece, em função de estar sempre sendo confrontado com parâmetros europeus (ou “do Norte”) de produção científica e, ao mesmo tempo, em busca de parâmetros próprios e de epistemologias endógenas, esse tipo apresenta uma profunda consciência de que faz parte de um modelo em construção. Uma das principais características desse modelo poderia ser apontada como o fato de ele transitar entre a condição de *outsider* e a de *insider*. Esse trânsito pode ser visto tanto pelo fato de viver em meio à cultura que pretende pesquisar quanto de também produzir sua ciência ao mesmo tempo em que problematiza o fazer científico. Como

modelo desse tipo, será tomado o exemplo de Vagner Gonçalves da Silva, nascido em 1960.

Muitos são os episódios da biografia, da produção etnográfica e antropológica desse pesquisador que poderiam ser evocados para se comentar a respeito da sua condição como pesquisador e da sua postura e conduta acerca dessa condição. A propósito, toda a sua pesquisa de doutoramento foi justamente para pensar a condição do antropólogo e seu fazer etnográfico. O já citado livro *O Antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras* (2006) é o resultado dessa pesquisa e tornou-se manual obrigatório e indispensável a qualquer pesquisador – brasileiro ou não – que pretenda desenvolver pesquisas nesse campo.

Contudo, não será desse livro que serão retirados os elementos que se pretende analisar. Até porque, como o leitor deve ter percebido, já citamos bastante *O Antropólogo e sua magia* ao longo deste texto. Serão tomados aqui episódios descritos em seu livro *Orixás da metrópole* (1995), a fim de fazer o movimento que corresponde, aproximadamente, àquilo que podemos chamar de “observando quem observa Alice observar”, aproveitando a oportunidade para parafrasear uma expressão já utilizada pelo próprio Vagner Gonçalves ao se referir a Ruth Landes (Silva, 2006, p. 80).

Na primeira edição desse livro (1995), das páginas 155 a 163, o leitor poderá ler uma interessante descrição que Silva faz do seu próprio Bori (ritual de sacralização da cabeça – ori –, também chamado entre algumas populações de terreiro de “rito de dar de comer à cabeça”). Já adiantando uma prática à qual Silva se dedicaria a estudar, no seu doutoramento posterior, ele utiliza como material etnográfico anotações e registros que havia feito em seu “Caderno de Axé”, utilizado em momentos anteriores à sua dedicação aos estudos antropológicos referen-

tes ao candomblé. Nas suas próprias palavras, ele explica a sua condição de *insider* até então e os motivos que o levaram a se submeter ao ritual de Bori:

Descrevo a seguir o meu ritual de bori com a finalidade de mostrar a estrutura religiosa do candomblé num momento de síntese representada por este ritual que contém as principais instâncias da iniciação, ainda que de modo reduzido. [E numa nota de pé de página, acrescenta] Este bori foi realizado em 1985, no “Ilê Axé Omó Ogum ati Oxum”, de Pai Armando de Ogum, num período em que eu me encontrava envolvido com a religião, ainda não pelos interesses da pesquisa antropológica. Os motivos de sua realização, para mim, foram os mesmos que têm atraído parcelas significativas da classe média, intelectualizada, que vê nos rituais de candomblé beleza, ludismo e o momento de experimentar uma religião cujo apelo à magia pode significar uma experiência nova de transcendência. Para esta descrição apóio-me em anotações que fiz logo após o ritual. (Silva, 1995, p. 155).

Depois dessas advertências, Silva prossegue, nas páginas 155 a 162, com a descrição do seu Bori, recebendo o nome iniciático de “Akinyelé” (segundo o próprio Silva, citando a tradução livre do babalorixá que assim o nomeou, significaria “O pássaro glorioso trouxe honra a esta casa”) (Silva, 1995, p. 158). Ao terminar a descrição e explicar a relação entre o Bori e a iniciação nessa religião, o autor acrescenta:

Por fim, o meu ibá-orí foi colocado no pejí (quarto onde ficam os assentos dos orixás) para ali ser adorado todas as vezes que eu desejasse. Isso não significava, contudo, que o elo mítico existisse apenas naqueles objetos agora divi-

nizados. O elo entre o visível e o invisível deveria expressar-se em todas as fases da minha nova vida que naquele momento iniciara-se, pois o destino traçado no plano espiritual, no orun, agora se entrecruzava com aquele vivido na terra, no aiye. Era essa a confiança que o ritual, através da experiência profundamente emotiva, parecia querer transmitir a quem a ele se submetesse. Se um dia eu decidisse iniciar-me, povoando meu cotidiano dessas percepções, o caminho ritual, traduzido em termos pessoais, já se encontrava aberto. Mesmo porque o bori, representando uma “redução” do processo iniciático, permite um primeiro nível de experiência da estrutura religiosa do candomblé, que pode ser aprofundada pela iniciação, ou constantemente atualizada. (Silva, 1995, p. 161-162).

Antes de esclarecer como se deu a transição de Silva da condição de *insider* para a de *outsider*, ele mesmo explicará, com suas palavras, em *Orixás da metrópole*:

Com relação às minhas experiências na religião, julgo necessário algumas palavras que evidenciem o modo como estas se incorporaram aos resultados finais da investigação. Meu primeiro contato com o candomblé ocorreu em São Paulo quando, em 1979, assisti a algumas cerimônias de um terreiro no qual mesclavam-se práticas de umbanda e candomblé. A partir daí, por curiosidade, comecei a conhecer outros terreiros, como o de Mãe Aligôã de Xangô e de Pai Ojalarê, nos quais praticavam-se rituais mais próximos do candomblé. Foi nesse terreiro que comecei a envolver-me de modo cada vez mais próximo com a religião, frequentando-a sistematicamente, não mais como amigo da casa, mas como participante dos toques semanais e fu-

turo candidato a iniciação. E como geralmente acontece nesta fase, minha identidade religiosa começou aí a ser elaborada: foi-me atribuído um “orixá de minha cabeça” e comecei a aprender certas práticas rituais básicas, como saudar, cantar e rezar para as entidades. Foi nesse terreiro que principiei, assim, a absorver o ethos que caracterizava o povo do candomblé, e que se compõe não só dos conhecimentos objetivos da liturgia mas da introjeção de certos valores, crenças e sentimentos. Nesse sentido, posso dizer que fui atraído para o candomblé muito mais pelo que me pareceu belo (como a estética dos ritos), marcante (como a sensualidade presente na vida religiosa), filosófico (como a mitologia dos orixás) e “inusitado” (uma religião voltada à alegria e sem os conceitos cristãos de pecado e expiação). A partir desta inserção ao mesmo tempo no candomblé e na universidade (nessa época havia ingressado no curso de Ciências Sociais) acabei transformando-me num “estudioso” do candomblé como forma de experimentar a religião também pela via da reflexão. Desta forma, acabei fazendo vários cursos de teologia e cultura africana. Nesta época, transferi-me do terreiro de Pai Ojalarê para o de Mãe Sandra de Xangô que fora minha colega no curso de iorubá da USP e no qual se praticava um candomblé “intelectualizado” na medida em que seus frequentadores (começando pela mãe de santo) eram de formação universitária.

Na fase seguinte um dos integrantes do pequeno grupo que para esse terreiro transferiu-se, Pai Armando de Ogum, abriu seu próprio terreiro de candomblé, processo do qual participei. Foi como membro do terreiro de Pai Armando que dei um bori e foi “assentado” (sacralizado) o ibá (representação material) do meu orixá, etapas que antecedem a iniciação, que no meu caso nunca se efetivou. Isso porque,

em 1986, o fascínio inicial que marcou o meu envolvimento com a religião já havia se transformado, o que me levava a ter dificuldades em viver a religião num momento em que a crença e a fé começaram a se desvanecer. Situação que se somava a outra na qual as explicações do cientista social começavam a mostrar-se mais interessantes do que as do religioso, ou seja, a religião passou a satisfazer mais os meus interesses de um entendimento do ponto de vista sociológico do que místico. Não que eu pense que as pessoas que fazem ciência (na área de humanidades ou não) não possam ser religiosas; ao contrário, desde que as explicações desses dois universos (que são de naturezas diferentes) não se confundam, acredito ser perfeitamente compatível a prática científica com a religiosa. No meu caso preferi optar por um convívio muito mais de respeito e simpatia à religião do que fazer dela uma opção íntima de conversão. Assim, quando iniciei esta investigação foi necessário, para mim, assumir uma transformação de postura em relação ao universo observado. Principalmente no sentido de “estranhar” o que me era “familiar” e transformar essa percepção em análise antropológica. A passagem pela religião, contudo, mostrou-se de muita valia para a pesquisa e uma importante chave que abriu as portas do campo, uma vez que no candomblé o estabelecimento de relações é bastante complexo em função da idéia de segredo ritual. O fato de eu ter sido religioso e compartilhado destes supostos segredos foi um importante fator para favorecer a observação participante, a troca de informações – pelo menos naqueles terreiros que eu frequentava –, e para a análise dos depoimentos na medida em que, como ex-religioso, eu tinha acesso a várias de suas entrelinhas. (Silva, 1995, p. 295-297).

Essa longa citação de Silva é mais do que suficiente para entendermos seu movimento da condição de *insider* para a de *outsider* nas pesquisas das religiões afro-brasileiras. Seu doutoramento e suas pesquisas posteriores seriam marcadas, de forma definitiva, por esse processo de pensar sua condição, que começou ainda com sua pesquisa de mestrado. Da mesma forma, sua condição de religioso, hoje em dia, teria que ser revista, pois, salvo engano da minha parte, nos dias atuais ele mantém estreito vínculo religioso com um terreiro paulistano, liderado por um importante babalorixá iniciado em Pernambuco na nação nagô, e com filiação ao tradicional Sítio do Pai Adão, em Recife. Se confirmada essa sua ligação com aquele terreiro, estaria comprovado que a trajetória desse importante antropólogo e etnógrafo brasileiro se deu na seguinte sequência: *insider-outsider – insider*. Porém, mesmo dispondo de informações adquiridas por vias não acadêmicas e de âmbito pessoal, não é possível confirmar no momento essa situação, tendo, portanto, que ser melhor investigada.

(iv) A caça que se faz caçador: o antropólogo assumidamente *insider*

Será apresentada agora a trajetória daquele que, para o autor deste artigo, se apresenta como o modelo do pesquisador *insider* no que se refere às pesquisas acerca das religiões afro-brasileiras, sendo aqui tratado esse tipo como o antropólogo assumidamente *insider*, analisado com base na trajetória do antropólogo e babalorixá Júlio Santana Braga.

Hoje professor aposentado da Universidade Federal de Feira de Santana (BA), o antropólogo Júlio Santana Braga se dedica, quase exclusivamente, à sua função de babalorixá no terreiro que fundou e lidera, Axé Loyá, em Salvador, Bahia. O legado de Júlio Braga, como é mais conhecido, é inegavelmente superior à sua produção

acadêmica. Tal legado se estende tanto ao campo religioso como às Ciências Sociais, para as quais ele deu contribuições fundamentais. Assim como aconteceu com outras figuras proeminentes do candomblé – como é o caso da francesa Gisèle Omindarewá-Cossard, Júlio Braga é o caso típico do antropólogo que, em certa fase da vida, preferiu se dedicar às atividades religiosas, caso inverso ao relatado por Vagner Gonçalves da Silva, como já apresentado.

Tendo liderado várias pesquisas e escrito vários livros, e estudado na Université Nationale de Zaire (1977), onde concluiu seu doutoramento acerca do jogo de búzios¹¹, esse antropólogo, ao longo de sua atuação, também estabeleceu vínculos com importantes universidades, como a Université des Sciences de Strasbourg; a Boston University; a Universidade de Dakar – Senegal; a University of California, San Diego; a University of Pittsburgh; Dartmouth College; a University of California – Los Angeles; a University of Texas – Austin; a Université Nationale de Cote d'Ivoire – Costa do Marfim; a University of Ibadan; o Institute Française D'afrique Noire; o CEAO – Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA, dentre outras.

Da grande obra de Júlio Braga como antropólogo será apresentado um breve porém denso texto, no qual ele problematiza as relações entre etnocentrismo e trabalho etnográfico na Antropologia. No artigo intitulado *Estudando o outro* (2009), Braga, anuncia¹²:

¹¹ Conforme informação fornecida pelo próprio Júlio Braga, o título da sua tese de doutorado é *Le jeu de Búzios dans le Candomblé de Bahia: étude sur la divination dans les cultes Afro-bresiliens*, obtido em 1977, na universidade africana já citada.

¹² Em nota de pé de página, Braga adverte, como é de praxe nesses tipos de coletâneas de artigos: “Este artigo, na sua versão original, foi publicado com o título ‘Etnocentrismo: um problema teórico para o trabalho de campo em antropologia’, In: *Revista Universitas*. Salvador, (33): 77-84, jul./set., 1985”. Como se pode observar, o título da versão original parece até

Este texto retoma a discussão sobre o problema do etnocentrismo como entrave na percepção dos fenômenos culturais. Sem pretender esgotar o estudo dos fatores intervinientes que definem essa problemática de cunho epistemológico, busca-se analisar alguns aspectos ligados ao trabalho de campo, com ênfase nas dificuldades interpostas pelo possível etnocentrismo cultural do pesquisador. (Braga, 2009, p. 19).

Um pouco mais adiante, Braga, ao definir o trabalho de campo, fala da relação existente entre o trabalho antropológico e a formação do pesquisador, além do recurso, por parte deste, às categorias que já lhe são familiares ao pesquisar aquele a quem ele considera “o outro”. Nas palavras de Braga:

Com efeito, trabalho de campo, para qualquer cientista social, pode ser definido, grosso modo, como uma tentativa empírica de buscar as respostas teóricas formuladas pelo pesquisador que interessam à compreensão do fenômeno por ele estudado. No caso especial da antropologia, o trabalho de campo, além de permitir o exercício metodológico ao antropólogo em formação, constitui-se também em uma maneira de responder perguntas cujas respostas quase sempre ele mesmo responderia com relativa facilidade por meio do senso comum. Isto implica afirmar que ele, ao formular uma pergunta, o faz em termos das categorias que lhe são familiares, produto de sua cultura. (Braga, 2009, p. 20).

mais apropriado para o contexto da discussão apresentada neste artigo, motivo pelo qual merece destaque.

O que segue a isso é uma discussão na qual Braga confronta as pretensões iniciais do antropólogo em campo com as circunstâncias impostas pelo próprio campo, bem como as formulações teóricas do antropólogo com os resultados obtidos. Nesse processo, Braga admite que, diferentemente do que muitas vezes é afirmado, a presença do antropólogo em campo não é tão neutra como se pensa, chegando mesmo a alterar a realidade na qual ele está inserido. Dá-se então uma influência mútua, em que tanto o antropólogo influencia o campo quanto o campo o influencia. Braga explicou essa situação tão peculiar às pesquisas antropológicas e etnográficas:

O que se quer acentuar é que o antropólogo, ao aceitar como verdade os valores do outro, no plano de suas elaborações teóricas, sente o indizível prazer do caçador que aprisionou sua presa na armadilha cuidadosamente construída. Mas não consegue alcançar totalmente o que se passa no plano mais profundo das reações humanas, a menos que se entregue ou se integre para além da pesquisa e se coloque também na possibilidade de caça e não de caçador. (Braga, 2009, p. 29).

E continua:

Definida sua posição em termos de admiração e aceitação do grupo que pretende estudar – o que geralmente ocorre –, aliada à necessidade do ponto de vista de sua ciência, de levar em consideração a situação social total com a qual trabalha, poderá limitar suas observações aos aspectos puramente intrínsecos da cultura em questão, sem considerar não só sua própria presença, que por si só já modifica, em graus diferenciados, o comportamento de seus exóticos, mas também situações novas resultantes de contatos que,

por ventura, tiveram aqueles indivíduos com estrangeiros que o precederam. É ilusório imaginar que o pesquisador não altere de alguma forma as relações sociais na comunidade que está sendo estudada. Na comunidade religiosa afro-brasileira isto é tanto mais verdade quanto mais o pesquisador vive intensamente este cotidiano. E essas interferências continuam a existir à medida que a comunidade se dá conta das pesquisas e dos estudos feitos e publicados. (Braga, 2009, p. 30).¹³

As palavras de Braga são categóricas, portanto, ao admitir a mútua influência que é exercida tanto pelo pesquisador sobre a realidade dos povos e culturas pesquisados quanto destes em relação àquele. Esse movimento é muito conhecido entre os pesquisadores *insiders* – como o é o próprio Braga –, que não veem nisso um impedimento para as suas elaborações teóricas. Ademais, o cuidado exagerado com os “perigos” e “riscos” dessas mútuas influências estaria muito mais relacionado com o desejo de se estabelecer uma imparcialidade total, *à la* Émile Durkheim, que, segundo o próprio Braga, não se justifica, bastando o esforço do pesquisador no sentido de obter suficiente isenção em suas elaborações:

A experiência tem mostrado a dificuldade da imparcialidade total, quando se analisa uma determinada cultura, sobretudo se se trata da nossa. Mas o esforço intelectual orientado para atingir esta isenção já se nos afigura como atitude verdadeiramente científica, que deve ser o melhor auxiliar do antropólogo quando se encontra com seus exóticos, mesmo

¹³ Aqui é interessante perceber como as palavras de Braga corroboram as de Geertz, quando este narra o discurso que um nativo balinês fez em sua defesa após ele fugir da polícia na sua companhia durante uma rinha de galos.

quando estão ali na esquina, e somos nós mesmos. (Braga, 2009, p. 33).

Após a sua aposentadoria – e talvez bem antes disso –, ao assumir, definitivamente, sua condição de pesquisador *insider* das religiões afro-brasileiras e o exercício do seu sacerdócio, Braga manteve a coerência em relação a essas palavras escritas no auge da sua atuação como antropólogo e etnólogo. Por esses e outros motivos, para o âmbito deste artigo, foi tomado como modelo arquetípico do pesquisador *insider*, que tem se afirmado cada vez mais nos centros de pesquisa do Sul do mundo, não obstante a infundada resistência que ainda se pode constatar à legitimidade da ciência produzida por esse tipo de cientista.

Considerações finais

Neste artigo, analisaram-se a natureza, a condição e os sentidos do pesquisador *insider* nas Ciências Sociais, de forma privilegiada na Antropologia. Partindo daqueles que se dedicaram ou se dedicam ao fazer etnográfico no universo das religiões afro-brasileiras, retomamos a história da Antropologia com a figura de Malinowski e de Clifford Geertz. Ao pensar o desenvolvimento das Ciências Sociais no Brasil, Edison Carneiro nos convida a pensar a atuação de etnógrafos que, por necessidade ou opção, levaram sua atuação como cientistas a um envolvimento com as comunidades pesquisadas que transcendeu a mera curiosidade acadêmica ou científica. O resultado mais consequente desse tipo de envolvimento pode ser verificado tanto na sua produção acadêmica quanto nos processos de descoberta e afirmação de sua própria identidade racial e religiosa. Há de se afirmar, porém, que, no caso dos pesquisadores *insiders*, essa identidade forjada durante o envolvimento com as culturas e os grupos pesquisados, mesmo quando não admi-

da pelo próprio etnógrafo, geralmente termina sendo reconhecida tanto pelos grupos estudados por eles quanto por outros personagens que também observam os mesmos grupos, fenômenos ou fenômenos correlatos ligados a esses grupos. É isso que depreendemos das palavras de Jorge Amado a respeito de Edison Carneiro em seu artigo de 1936. Ademais, mesmo quando o envolvimento do pesquisador não chega a ponto da descoberta de uma identidade ligada ao grupo, há a questão da empatia para com os grupos pesquisados, que, em última análise, o coloca numa situação de proximidade tão grande com os grupos que transforma completamente sua presença no meio deles. Isso fica bem visível no caso de Geertz e de sua esposa fugindo da polícia durante uma rinha de galos na ilha de Bali.

Ora, essa “solidariedade” para com os grupos pesquisados não pode ser confundida apenas com um dos tantos casuísmos que marcam a presença do etnógrafo em campo, ou mesmo com mera estratégia de obtenção de dados imposta pelas circunstâncias vividas pelo pesquisador em um momento pontual da sua inserção. É fato que experiências desse tipo “abrem” as portas do campo. Contudo, até que ponto as relações estabelecidas por pesquisadores e nativos se transformam – e em que níveis de profundidade se transformam – sempre que isso acontece? Um etnógrafo fugindo da polícia em Bali, outro se escondendo da perseguição política em um terreiro de Salvador. Até que ponto a condição de *outsider* e *insider* sofre influências desse tipo de acontecimento? São questões que podem ser colocadas quando se quer pensar essas performances, que podem estar profundamente ligadas à situação do pesquisador.

Conforme afirmado neste artigo, pensar e analisar o papel dos pesquisadores *insiders* ajuda a pensar a nossa própria condição. Ao fim e ao cabo, pensar a Antropologia, ou mesmo pensar uma meta-antropologia – como é intenção aqui –, também acarreta a ta-

refa de pensar sobre nós e de pensar a posição que ocupamos neste universo, nossas práticas científicas, nossa produção e as diferentes formas com que somos vistos por nossos pares, pela comunidade científica e pela sociedade mais abrangente. Espera-se que esse propósito tenha ficado bem colocado.

Ao se pensar essas relações, não é possível negligenciar a discussão acerca da questão da legitimidade, tanto do pesquisador *insider* quanto da ciência que ele produz. Nesse sentido, retomamos, neste artigo, essa problemática questão, chamando a atenção para o fato de que a legitimidade não é uma questão resolvida, até porque envolve tensões, disputas e conflitos que marcam as relações sociais, independentemente de serem estabelecidas no campo acadêmico, científico ou em quaisquer outros campos da vida social. A questão da legitimidade – ou da validade – da ciência produzida nessas circunstâncias nos remete à questão da suposta neutralidade científica, que evoca, por sua vez, a ideia de que o observador jamais poderia se deixar afetar pelo “objeto” observado. No que se refere às religiões afro-brasileiras, em outro trabalho (Araújo; Capponi, 2016) já atentamos para o fato de que a identidade das populações de terreiro está em permanente construção e negociação. Sabemos que esse processo acontece em todo grupo social, já que a identidade nunca é uma realidade completamente dada, fixa e acabada. Pergunta-se então: se é possível afirmar isso para os “observados” (nativos), por que não o seria também para o antropólogo (observador)? Até que ponto a identidade do antropólogo mantém-se exatamente a mesma antes, durante e depois da realização da sua pesquisa? E mais, até que ponto as mudanças pelas quais o etnógrafo passaria durante a sua pesquisa poderiam comprometer a cientificidade dos seus resultados? Assim, talvez a questão da legitimidade nunca se resolva e nos obrigue a estarmos sempre tendo que pensá-la e repensá-la.

Outra questão importante a ser evocada neste artigo, apesar de não termos mais espaço e tempo para analisá-la de forma mais profunda – o que não nos impede de fazê-lo em outro momento e espaço –, é a situação daqueles pesquisadores que, em meio às tensões instaladas em função da sua condição de *insider*, assumiram posturas determinantes, no sentido de abandonarem uma prática em detrimento da assunção de outra. Isso pode ser confirmado, por exemplo, por meio da biografia de antropólogos que abandonaram a Antropologia para se dedicarem exclusivamente ao ofício religioso e ao exercício do seu sacerdócio – como é caso emblemático da antropóloga Gisèle Cossard-Binon –, e daqueles que abandonaram o exercício do fazer religioso para se dedicarem exclusivamente à Antropologia – como parece ter sido o caso de Vagner Gonçalves da Silva, conforme suas palavras transcritas neste artigo.

Um terceiro modelo pode ser observado na trajetória daqueles que, independentemente do movimento que fizeram ao se tornarem *insiders* (se da academia para a religião ou da religião para a academia), optaram por conciliar as duas funções – como é o caso do próprio Pai Armando Vallado, citado por Vagner Gonçalves da Silva (Silva, 1995, p. 295-297). De fato, em momentos posteriores àqueles descritos por Silva, o Pai Armando Vallado dedicar-se-ia, como muitos babalorixá iguais a ele o fariam, aos estudos do candomblé no âmbito das Ciências Sociais. Na USP, sob orientação de um dos seus filhos de santo, também pesquisador *insider*¹⁴, o Pai Armando (Antônio Armando Vallado Neto) desenvolveria seu mestrado (do qual resultaria o livro *Iemanjá: a grande mãe africana do Brasil* – 2002) e seu doutorado (que resultou na obra *Lei do santo: poder e conflito no candomblé* – 2010), ao mesmo tempo em que exercia seu sacerdócio de babalorixá, adminis-

¹⁴ Reginaldo Prandi, que viria a se tornar um dos mais famosos pesquisadores *insiders* do candomblé e das religiões afro-brasileiras.

trando seu expressivo terreiro *Casa das Águas*, em Itapevi-SP. Ou seja, o campo de pesquisa das religiões afro-brasileiras mostra-se, indiscutivelmente, como campo privilegiado para se pensar a condição do pesquisador *insider*, e, portanto, também poderá ser um campo privilegiado para se pensar uma meta-antropologia, em curso há muito tempo e talvez já em avançado estágio de maturidade, fato que justificaria o elevado número de pesquisadores *insiders* nos seus quadros.

Devemos à antropóloga, pesquisadora das religiões afro-brasileiras e iniciada no candomblé, Giovanna Capponi – da University of Roehampton, Londres, a advertência dos riscos que uma Antropologia autorreflexiva corre de cair em um narcisismo acadêmico que nada acrescentaria nem à própria Antropologia nem aos antropólogos ou aos seus interlocutores. Contudo, parece que esse narcisismo acadêmico se torna ainda mais possível quando essa autorreflexão da Antropologia se dá no contexto da Antropologia europeia. Talvez estando diante de antropólogos do Sul, que primam por estabelecer e consolidar epistemologias mais adequadas à compreensão das suas próprias vivências, esse risco de se cair num narcisismo acadêmico – que deve ser evitado – apresenta-se mais remoto, já que, no nosso caso, pensar a Antropologia também significa pensar o próprio “nativo”. Esse é um ponto fundamental desta discussão que exige maior aprofundamento. Contudo não será aqui que aprofundaremos essa questão, deixando-a para outro momento que está bem próximo.

Referências

AMADO, Jorge. *O jovem feiticeiro*. Boletim de Ariel. Rio de Janeiro, abr. 1936. Arquivo Edgard Leuenroth (AEL-Unicamp).

ARAÚJO, Patrício Carneiro. *O segredo no candomblé: relações de poder e crise de autoridade*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais – Antropologia. PUC/SP, São Paulo, 2011.

ARAÚJO, Patrício Carneiro. *Entre ataques e atabaques: intolerância religiosa e racismo nas escolas*. São Paulo: Arché, 2017. 300 p.

ARAÚJO, Patrício Carneiro; CAPPONI, Giovanna. “Eu me declaro”: diálogo sobre transformações, auto-definições e reivindicações políticas nos cultos afro-brasileiros. In: DE FRANCO, C.; MARANHÃO, E. M. de A. (Eds.). *Anais do II Simpósio Sudeste da ABHR: Gênero e Religião: Violência, Fundamentalismo e Política*, São Paulo: PUC/SP, 2016.

BERNARDO, Teresinha. Prefácio. In: *Entre ataques e atabaques: intolerância religiosa e racismo nas escolas*. São Paulo: Arché, 2017. p. 15-16.

BRAGA, Júlio Santana. Estudando o outro. In: *A cadeira de ogã e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Pallas, 2009. p. 17-34.

_____. A cadeira de ogã. In: *A cadeira de ogã e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Pallas, 2009. p. 35-110.

CASTILLO, Lisa Earl. *Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 2010. 231 p.

DASSIN, Joan. *Programa Internacional de Bolsas de Pós-Graduação da Fundação Ford*. In: Estudos Indígenas: comparações, interpretações e políticas. Renato Athias, Regina Pahim Pinto (organizadores). São Paulo: Contexto, 2008. (Série justiça e desenvolvimento). Vários autores.

DION, Michel. *Omindarewa: uma francesa no candomblé, a busca de uma outra verdade*. Trad. Antônio B. Carioca. Rio de Janeiro: Pallas, 2002. 177 p.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. Trad. Paula Siqueira. *Cadernos de Campo*, n. 13155-161, 2005.

FONSECA, Maria Nazareth Soares. (Org.). *Brasil Afro-Brasileiro*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008. 323 p.

GOMES, Nilma Lino. Caminhando com Ruth Landes pela Cidade das Mulheres. In: FONSECA, Maria Nazareth Soares. (Org.). *Brasil Afro-Brasileiro*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2001. p. 229-252.

_____. Intelectuais negros e produção de conhecimento: algumas reflexões sobre a realidade brasileira. In: SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula. (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. (CES) Edições Almedina S/A. Coimbra, 2009. 532 p.

GONZAGA, Babalaworixá Daniel; GONZAGA, Apetebi Ellen. Apresentação.

In: *Entre ataques e atabaques: intolerância religiosa e racismo nas escolas*. São Paulo: Arché, 2017. p. 11-13.

GROSSI, Miriam Pillar. Na busca do “outro” encontra-se a “si mesmo”. In: GROSSI, Miriam Pillar. (Org.). *Trabalho de Campo e Subjetividade*. Florianópolis: Claudia Lago, 1992.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio. Cor e raça. In: *Preconceito racial: modos, temas e tempos*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2012. p. 11-43.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 17, n. 49, São Paulo, jun. 2002.

MALINOWSKI, Bronislaw Kasper. *Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia*. Trad. Anton P. Carr e Lígia Aparecida Cardieri Mendonça. São Paulo: Abril Cultural, 1978. 424 p. (Col. Os Pensadores)

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: Identidade nacional versus identidade negra*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

ROSSI, Gustavo. *O intelectual feiticeiro: Edison Carneiro e o campo de estudos das relações raciais no Brasil*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2015. 278 p.

SANTOS, Jocélio Telles dos; SANTOS, Luiz Chateaubriand C. dos. “Pai de santo doutor”: escolaridade, gênero e cor nos terreiros baianos. *Revista Afro-Ásia*, 48. Salvador, 2013. p. 213-236.

SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula. (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. (CES). Coimbra: Edições Almedina S/A, 2009. 532 p.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Orixás da metrópole*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995. 325 p.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

VALLADO, Armando. *Iemanjá: a grande mãe africana do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2005. 260p.

_____. *Lei do santo: poder e conflito no candomblé*. Rio de Janeiro: Pallas, 2010. 160 p.

TELLES, Edward. *Racismo à brasileira: uma nova perspectiva sociológica*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará: Fundação Ford, 2003.

Pensando a cultura negra sob a perspectiva da Escola de Pedagogia e Pesquisa Ativista em Diáspora Africana de Austin¹

Sônia Beatriz dos Santos²

Vislumbrando destacar a relevância da Década Internacional 2015-2024, cujo tema é “Povos afrodescendentes: reconhecimento, justiça e desenvolvimento”, o presente artigo busca discutir as contribuições dos estudos da Diáspora Africana para o reconhecimento da cultura negra em sua pluralidade como um lugar de resistência e referência *dos e/ou para* os afrodescendentes na sociedade brasileira e no mundo. Conduziremos a discussão através dos principais componentes teóricos e políticos da construção do conceito de diáspora africana formulados pela *Austin School of African Diaspora Activist Research and Pedagogy* (Escola de Pedagogia e Pesquisa Ativista em Diáspora Africana de Austin)³. No entanto cabe destacar que existem vários outros centros de pesquisa – nas Américas, na África, na Ásia e na Europa – que tratam da questão e que esta reflexão não contempla. Desse modo, ressal-

¹ Austin School of African Diaspora Activist Research and Pedagogy.

² Antropóloga e professora da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ)

³ Devido à extensão do nome, utilizaremos o termo sinônimo, Escola de Austin.

tamos que a conceitualização da Escola de Austin está voltada para abordagens antropológicas, sociológicas e históricas da ideia de diáspora africana (ou diáspora negra)⁴.

Os estudos da Diáspora Africana emergem no contexto das pesquisas e da produção de conhecimento de intelectuais afrodescendentes que buscavam compreender e investigar as condições de vida e status das populações descendentes de africanos na África e na Diáspora Negra. Esse empreendimento levou pesquisadores e pesquisadoras a dedicar esforços para a formulação de conceitos e teorias que pudessem identificar e explicar fenômenos sociais, culturais, históricos, geográficos e geopolíticos ocorridos no passado, bem como no presente em países africanos e em outras regiões do mundo que receberam populações africanas através da imigração forçada pelo processo de escravização sustentado pelo colonialismo.

Segundo o antropólogo Júlio Tavares (2004), o conceito de diáspora busca compreender e explicar “a experiência de todos os descendentes de africanos fora da África de uma maneira globalizada”. O autor argumenta que, ao se reportar à ideia de diáspora, “estamos tentando aproximar as experiências que os descendentes de africanos desenvolveram a partir das inúmeras áreas onde eles foram alocados.”⁵

No caso brasileiro, ainda que constantemente negada e invisibilizada, a presença e as contribuições dos povos africanos estão enraizadas e difundidas em todas as esferas da sociedade. Nesse sentido, destacamos a entrevista do professor, historiador e, na ocasião, presidente da Fundação Casa de Rui Barbosa, Manoel

⁴ Os dois termos – diáspora africana e diáspora negra – serão utilizados como sinônimos no texto.

⁵ Prof. Júlio Tavares. [Diáspora Africana]. Rio de Janeiro, 2004. Sem data. Consta no vídeo do Projeto A Cor da Cultura no – DVD 1 – *Mojubá*, Episódio 1 – “Origens”.

Florentino⁶, concedida ao programa da jornalista Mirian Leitão, da Globo News, na matéria intitulada “Uma exposição que trata dos registros privados da abolição”, em 16 de maio de 2014, às 18:01min (e reapresentada em 29 de agosto de 2014). Na entrevista, ele abordou a presença e a influência dos africanos no Brasil, o que deve nos fazer questionar a situação de marginalização à que histórias, tradições, culturas e memórias desse grupo estão sujeitas neste país. A pergunta da jornalista foi objetiva: *Qual o peso da escravidão na formação do Brasil e na civilização brasileira?* A resposta do professor Manolo não deixa nenhuma dúvida sobre a tarefa que a sociedade brasileira tem como responsabilidade no que se refere a criar espaços e estratégias que permitam que esse passado não seja esquecido nem silenciado. Segundo o historiador,

O Brasil faz parte na sua origem do maior movimento migratório compulsório da história humana antes do séc. XIX, que é o tráfico de escravos da África para as Américas. São 11 milhões de pessoas que chegaram vivas, né? E desse total o Brasil recebeu a metade. Cinco milhões grosso modo; e desses 5 milhões, 4 milhões entraram no séc. XVIII e no séc. XIX, portanto, na América não há uma civilização com uma raiz tão afro, e tampouco há uma civilização onde a natureza, a face africana seja tão recente. Talvez isso explique porque a discussão ao redor da nossa identidade seja hoje no Brasil um dos principais pontos de pauta dos movimentos sociais, da ação do estado, é tema geral de interesse... E transcende o próprio Brasil

⁶ Manolo Florentino é professor associado IV do Instituto de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro, vinculado à área de História da América, e atua principalmente com a temática da escravidão nas Américas, na África e no Brasil. Foi ainda presidente da Fundação Casa de Rui Barbosa de fevereiro de 2013 a fevereiro de 2015.

porque nós vivemos num mundo globalizado; e a questão da identidade é problema pra todo mundo, né? E pessoalmente eu acredito que nós antecipamos e vamos pautar esse debate da modernidade desse mundo, né, que muda a cada seis meses praticamente⁷.

A segunda pergunta da jornalista acrescenta ainda mais: *Na sua opinião essa identidade brasileira, ela é muito africana?* De acordo com o professor Manolo Florentino, *“Ela é muito africana e o afro é recente. Agora é discutir o peso desse africano, desse africanismo, é o que tá movendo o debate atualmente; as pessoas estão debatendo, portanto estão construindo a identidade brasileira”*⁸.

Em vez de se trazer à tona e exaltar esse passado revelado pelo Prof. Manolo Florentino, o que temos presenciado é a persistência de alguns movimentos por parte de instituições da sociedade brasileira, em particular de natureza educacional e de preservação do patrimônio cultural, que insistem em apresentar posturas e discursos que têm contribuído para um processo de silenciamento e, por conseguinte, de esquecimento da presença de culturas, histórias e memórias dos povos afrodescendentes no país. Um caso recente que ilustra essa problemática de invisibilidade foi o trabalho de construção de novos espaços e edifícios na região do Valongo, zona portuária da cidade do Rio de Janeiro. Essas construções têm sido erguidas numa área que historicamente representa o ponto de entrada do grande contingente de africanos e africanas escravizados da história do país, fato que deveria ser tratado com grande

⁷ Trecho extraído da entrevista. Disponível em: <https://blogs.oglobo.globo.com/miriam-leitao/post/uma-exposicao-que-trata-dos-registros-privados-da-abolicao-536162.html>, acesso em: 06/11/2017

⁸ Trecho extraído da entrevista. Disponível em: <https://blogs.oglobo.globo.com/miriam-leitao/post/uma-exposicao-que-trata-dos-registros-privados-da-abolicao-536162.html>, acesso em: 06/11/2017

relevância dadas as evidências apontadas por Manolo Florentino de que o país protagonizou “o maior movimento migratório compulsório da história humana antes do séc. XIX, que é o tráfico de escravos da África para as Américas”, tendo recebido “metade das 11 milhões de pessoas que foram trazidas para o continente Americano”. Isso significa que, se a região do Valongo era o principal ponto de chegada, um grande contingente de escravizados e escravizadas entraram por aquela região e foram ali comercializados como mercadorias; os que sobreviveram foram passados adiante, mas os que morreram foram enterrados naquela região. Assim, esse não é um evento para ser jamais esquecido; portanto, essa região era (e ainda é) um lugar marcado pelo corpo negro (africano, afrodescendente), pelos pertences que esses grupos conseguiram trazer consigo. Mas essas evidências históricas sobre a constituição sociodemográfica e cultural da sociedade brasileira não são vistas por muitos pesquisadores(as) com a devida relevância no sentido de se constituírem por si próprias em obras de referência para a criação de museus, monumentos e espaços históricos e de patrimônio cultural.

Esse tipo de situação que favorece a invisibilização e silenciamento de espaços, práticas e manifestações socioculturais que registram e testemunham a presença e a historicidade dos africanos e seus descendentes no país precisa ser objeto de reflexão crítica de toda a sociedade, e não apenas dos grupos afrodescendentes. Como argumenta Helio Santos (s/d), no Brasil, “o negro (...) está ausente dos meios de comunicação em geral, (...) e também não comparece como uma entidade importante da vida nacional” (p.2). Portanto, é preciso discutir os efeitos dos empreendimentos sociais que retiraram os negros das sociabilidades e da história nacional. Essa é uma ação cotidiana, precisamente uma das faces do racismo. Em outras palavras, o racismo tem se dado no dia a dia, no silenciamento, no ocultamento através de mecanismos discriminatórios que vão apa-

gando, menosprezando e/ou subalternizando e desumanizando as práticas, os modos de ser e de pensar, os hábitos, os gostos, os estilos de vida e os vestígios socioculturais e históricos dos povos de origem africana.

Por tudo isso, reitero que discutir e problematizar a cultura negra no Brasil e nas distintas regiões da África e da Diáspora, do ponto de vista das Ciências Sociais e Humanas (sem perder de vista a importância dessa discussão também em outras modalidades de ciências), é um processo fundamental que tem sido levado a cabo pelos estudos da Diáspora Negra, e que inclusive contempla o segundo objetivo da Década Internacional dos Afrodescendentes, a saber, “a promoção de um maior conhecimento e respeito pelo patrimônio diversificado, a cultura e a contribuição de afrodescendentes para o desenvolvimento das sociedades⁹. É nessa perspectiva que procuraremos tecer algumas reflexões.

1. O conceito de Diáspora Africana sob a perspectiva da Austin School of African Diaspora Activist Research and Pedagogy

Desde 2003 pude acompanhar a consolidação da Austin School of African Diaspora Activist Research and Pedagogy por meio dos estudos de doutorado no Programa de Pós-Graduação em Diáspora Africana do Departamento de Antropologia da Universidade do Texas em Austin. Nesse mesmo ano ocorreu o *Diaspora Symposium* na universidade, e ainda a redação coletiva do *Austin School Manifesto*, cujos principais objetivos são expostos no presente texto.

Esta discussão traduz e apresenta os principais componen-

⁹ Plano de Ação da Década Internacional de Afrodescendentes – 2015-2024, Disponível em: <http://decada-afro-onu.org/plan-action.shtml>, acesso em: 06/11/2017

tes teóricos e políticos da construção do conceito de diáspora africana idealizados pela Austin School of African Diaspora Activist Research and Pedagogy (Escola de Pedagogia e Pesquisa Ativista em Diáspora Africana de Austin). A oficialização dessa escola em 2003 representou a institucionalização de quinze anos de discussões promovidas pela comunidade de intelectuais ativistas (docentes e discentes) que se constituiu em torno do Programa de Pós-Graduação em Diáspora Africana do Departamento de Antropologia da Universidade do Texas em Austin (UT-Austin), localizada no sudoeste dos Estados Unidos, em conjunto com o Centro de Estudos Africanos e Afro-Americanos (Center for African and African American Studies – CAAAS). Desde seu estabelecimento, o programa tem mobilizado e apoiado professores(as), estudantes e pesquisadores(as) afrodescendentes e mesmo integrantes de outros grupos étnico-raciais oriundos de distintas partes do mundo – em especial América Latina, do Caribe, da África e da Ásia – interessados em desenvolver estudos sobre as temáticas oferecidas em sua grade curricular.

O Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos e da Diáspora Africana (AADS) foi organizado para fornecer aos discentes as habilidades e os quadros analíticos necessários que lhes permitam trabalhar com abordagens interdisciplinares que possibilitem examinar as vidas de pessoas de ascendência africana em toda a África e na diáspora africana, incluindo os Estados Unidos. O corpo docente e os estudantes compreendem a urgência de abordar criticamente todos os aspectos da vida negra. Nesse sentido, o programa exige que seus estudantes lidem com as seguintes questões centrais do campo:

O que é a negritude e como ela é vivida e expressa em toda a diáspora africana? (What is Blackness and how is it lived and expressed throughout the African Diaspora?)

O que é raça e como ela funciona em interseção com gênero, sexualidade e classe na constituição da modernidade, do espaço e da individualidade? (What is race and how has it functioned in intersection with gender, sexuality, and class in the constitution of modernity, space, and selfhood?)

Qual é a relação da escravidão e dos racismos antinegros com o capitalismo, o imperialismo e a democracia, e quais são os legados? (What is the relationship of slavery and anti-black racisms to capitalism, empire, and democracy, and what are the legacies?)

Quais são as formas culturais, imaginativas e institucionais que organizaram a vida comunitária negra? (What are the cultural, imaginative, and institutional forms that have organized Black communal life?)¹⁰

Docentes e discentes (mestrandos e doutorandos) atuavam no programa desenvolvendo discussões e trabalhos em torno dos subcampos do feminismo negro, da história negra, da teoria negra *queer*, da teoria da raça crítica, estudos educacionais críticos, estudos da performance, economia política e filosofia política. O objetivo do programa é fornecer aos alunos o conhecimento fundacional amplo necessário para seguir uma carreira acadêmica ou realizar pesquisas acadêmicas em Estudos sobre África e da Diáspora Africana (também conhecidos como Estudos Africanos e da Diáspora Africana, Estudos Africanos e Afro-Americanos, e/ou Estudos Africanos e da Diáspora Negra) ou campos relacionados¹¹.

¹⁰ Graduate Program in African and African Diaspora Studies, University of Texas at Austin, minha tradução, Disponível em: <https://liberalarts.utexas.edu/aads/graduate/overview.php>, acesso em: 11/09/2018

¹¹ Graduate Program in African and African Diaspora Studies, University of

Foi por meio das discussões promovidas por esse programa de pós-graduação que surgiu a perspectiva particular sobre o conceito de diáspora africana (ou negra), criando, desse modo, as bases fundantes da Austin School of African Diaspora Activist Research and Pedagogy. Em 2003, os intelectuais estabelecidos em torno do programa passaram a examinar em profundidade as especificidades dos elementos de pesquisa, análise e práxis que os mantinham vinculados como uma comunidade acadêmica, e que, simultaneamente, os distinguiam de outros grupos de pesquisadores. Do mesmo modo, com o propósito de tornar pública a agenda de discussão do grupo, foram organizadas oficinas-encontros baseadas na perspectiva da escola com especialistas e ativistas americanos e de outros países, e também a redação coletiva de um manifesto que definia a abordagem e a orientação teórica do coletivo. A ideia, ao promover ambas as iniciativas, era a de fomentar novas reflexões sobre a diáspora negra e desse modo ir além de conceitualizações que o grupo considerava de caráter conformista e limitado.

Para seus integrantes, a Escola de Pedagogia e Pesquisa Ativista em Diáspora Africana de Austin representa uma política de mudança social. Destacamos que essa escola de pensamento foi criada no interior de uma universidade estadual e pública, cuja atmosfera acadêmica foi marcada por uma ampla segregação racial, impedindo que, até meados de 1950, afro-americanos pudessem se inscrever para instituições acadêmicas brancas renomadas como a Universidade do Texas em Austin. Mesmo ao longo dos anos 1950, o sistema educacional, tanto da UT-Austin quanto do Texas em geral, apresentava muitas resistências e mecanismos de exclusão quanto à entrada de estudantes negros. Foi somente em fins dos anos 60 que a presença de estudantes negros e latinos foi viabilizada de

Texas at Austin, minha tradução, Disponível em: <https://liberalarts.utexas.edu/aads/graduate/overview.php>, acesso em: 11/09/2018

um modo mais efetivo na universidade e no estado do Texas por intermédio do Programa de Oportunidades Educacionais, mas ainda enfrentando muitos obstáculos (Heilig, Julian V. et al, 2011, p. 5, tradução nossa).

Dessa forma, esse grupo de intelectuais reconhecia aquele momento (objeto de reflexão nas discussões em 2003) como uma oportunidade singular na procura por parceiros intelectuais políticos que aspirassem se juntar ao grupo, e assim pudessem contribuir para a transformação social através do trabalho intelectual e da práxis ativista (Gordon, 2006, p. 1, tradução nossa).

O principal articulador da perspectiva da *Austin School of African Diaspora Activist Research and Pedagogy* foi o professor e antropólogo Edmund Gordon, que à época dos acontecimentos narrados aqui era diretor do Centro de Estudos Africanos e Afro-Americanos, professor associado do Departamento de Antropologia e fundador do Programa de Pós-Graduação em Diáspora Africana da UT-Austin. Mas a escola foi e tem sido forjada por proeminentes docentes e discentes da universidade. Para além do professor Gordon, alguns nomes de pesquisadores(as) que contribuíram com a organização da Escola: João Costa Vargas, Asale Angel-Ajani, Kim Butler, Jafari Allen, Jemima Pierre, Charles Hale, Kia Caldwell, Mark Anderson, Marc Perry, Amanda Walker-Johnson, Keisha-Khan Perry, Athayde Motta, dentre outros. No entanto, como já enfatizado anteriormente, *é importante* compreender que a construção da Escola de Austin e a elaboração do manifesto foram orquestrados de forma coletiva, tendo no encontro intitulado *Diaspora Symposium*, organizado pelo programa de pós-graduação da universidade em 2003, um espaço de sistematização dessas ideias. Desse modo, professores(as) e estudantes do programa no ano de 2003 e em anos anteriores e posteriores certamente contribuíram sobremaneira para tais projetos com as discussões que desenvolviam nas disciplinas, nos seminários e em encontros diversos, bem

como na elaboração de seus trabalhos de conclusão de disciplina, em suas dissertações e teses. Assim, vem certamente desses espaços de produção de conhecimentos nos campos da Antropologia, da Sociologia, da História, das Literaturas, da Educação e de outras áreas das Ciências Humanas e Artes a riqueza das propostas da Escola e do Manifesto de Austin.

A comunidade acadêmica interdisciplinar que se desenvolveu em torno da *Austin School* reconhecia as definições tradicionais ou clássicas sobre a diáspora negra, entendida como a dispersão e a racialização¹² dos corpos negros por meio de histórias distintas e, também, semelhantes de escravidão, de colonização, de migração forçada ou voluntária, de resistência e de contestação. Quanto às definições tradicionais ou clássicas da diáspora, são referências os estudos de autores como Ruth Hamilton (1995), James Clifford (1994), Rogers Brubaker (2005), Edmund Gordon e Mark Anderson (1999), Paul Gilroy (2001) e Stuart Hall (2003).

Os representantes dessa escola argumentam que tais processos foram desencadeados pela globalização do capitalismo racial (originariamente pelo comércio transatlântico de escravos) e, por conseguinte, produziram múltiplas e distintas formações de interpelação (*interpellation*)¹³ contra os negros, estruturas raciais

¹² O termo racialização aparece em torno dos anos 60 do século XX para explicar um processo de identificação – de natureza social, política e religiosa – no qual determinados grupos raciais/étnicos, tais como negros, indígenas e ciganos, são identificados a partir de outros grupos considerados dominantes, neste caso, os brancos. Essa identificação ocorre principalmente em termos de comparações baseadas em aspectos e caracteres fenotípicos e culturais étnicos.

¹³ *Interpellation* é um termo utilizado por autores da filosofia marxista ao discutirem a questão da ideologia, a qual é referida pelo marxismo clássico como um aparato do estado. No entanto, o conceito de interpelação (*interpellation*) foi primeiramente cunhado pelo filósofo Louis Althusser (1970 [1971]) em seus ensaios sobre “Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes towards an Investigation)”, quando ele procurava

que criaram e continuam a criar as noções de “África” e “negritude” (*Blackness*), e a dispersão dos povos de descendência africana pelo mundo (Gordon, 2006, p. 2, tradução nossa).

Sob uma outra perspectiva, ainda que considerando as noções mais tradicionais do termo, os intelectuais da Escola de Pedagogia e Pesquisa Ativista em Diáspora Africana de Austin conceberam outra noção de diáspora negra, cuja definição vai além das ideias de mobilidade e unidade impostas sobre sujeitos dominados por meio de sua interpelação como negros. Para esses pensadores, a diáspora negra tem como foco a agência¹⁴ (*agency*) dos negros e os processos de autodefinição no interior desta; em outras palavras, eles se referem (e reconhecem) à existência e conformação de um projeto transnacional cultural, intelectual e, sobretudo, político no qual os negros buscam nomear, representar e participar dos esforços históricos de seus povos com o propósito de construir identidades coletivas através de práticas político-culturais devotadas a exprimir e consolidar [sua] humanidade plena e a buscar a libertação (Gordon, 2006, p. 3, tradução nossa). Nesse sentido, é muito importante delinear o ambiente em que essa nova versão de Diáspora Africana é elaborada. Esses(as) pesquisadores(as) se viam num momento de grande pressão política, em que precisavam elaborar

analisar como a “ideologia interpela os indivíduos como sujeitos” (*Ideology Interpellates Individuals as Subjects*). Ver referência completa na seção de bibliografia deste artigo em Althusser (1971).

¹⁴ Aqui, a concepção da Austin School of African Diaspora Activist Research and Pedagogy parece se referir à agência como um conceito que designa a ação de um agente e a ação coletiva vinculada a agendas políticas. Nesse sentido, Anthony Guiddens (2000) afirma que “(...) a ideia de “acção”, ou de agência, não se refere a uma série de actos discretos combinados entre si, mas a um fluxo contínuo da conduta”; e ainda, segundo Guiddens, “talvez devêssemos definir acção (...) como envolvendo uma ‘corrente de intervenções causais, concretas ou projectadas, de entes corpóreos no decorrer do processo de acontecimentos que ocorrem no mundo.” (Giddens, 2000, p. 14, apud Magalhães, 2003, p.4).

uma resposta diferenciada que exprimisse os acontecimentos em torno deles naquele momento. No manifesto produzido pelo grupo há uma ênfase no fato de que eles se viam e se reconheciam como estando sob um estado de emergência. Eles diziam:

Estamos em estado de emergência – escrevendo, vivendo, e participando em várias lutas transnacionais a partir de nossas posições como intelectuais nos Estados Unidos – pós Direitos Civis, pós Movimento *Black Power*, pós Movimento de Libertação das Mulheres, pós Movimento de Libertação *Queer* (*se refere aos grupos pertencentes ao Movimento LGBT em geral*). Este é um momento de ataques reacionários sobre as conquistas das gerações anteriores e da realidade presente de guerras fundamentalistas sobre poder e recursos em que os negros e outras pessoas não-brancas são desproporcionalmente vitimadas. Neste momento, como intelectuais ativistas críticos somos compelidos por nossa política e posicionamentos a trabalhar juntos para articular pesquisa e ativismo. (Gordon, 2006, p. 2, tradução nossa).¹⁵

A escola reconhece ainda que a racialização e suas correspondentes formações raciais se manifestam de formas distintas em vários locais. E dentro desses contextos, pessoas que são interpe-ladas como negras autodefinem suas subjetividades moldando-as

¹⁵ “We are embattled – writing, living, and participating in various transnational struggles from our positions as intellectuals in the US–post Civil Rights, post Black Power, post Women’s Liberation, post queer Liberation. This is a moment of reactionary attacks on the gains of previous generations and the attendant reality of fundamentalist wars over power and resources in which Blacks and other people of color are disproportionately victimized. In this moment, as activist critical intellectuals we are compelled by our politics and positionalities to work together to articulate scholarship and activism.”

cultural e politicamente através de múltiplos caminhos (Gordon, 2006, p. 3, tradução nossa).

Outro aspecto importante da perspectiva dessa escola é que ela não situa (ou fixa) as raízes da negritude em noções imaginadas da África, nem defende a existência de uma unidade essencial das pessoas de descendência africana através de *sites* (lugares demarcados, locais, posições), de diferenças como nacionalidade, gênero, sexo, classe ou quaisquer outras. Ao contrário, a escola sustenta a visão de que as noções diaspóricas de negritude, como identidade e cultura, são dialogicamente produzidas entre as populações africanas e de descendência africana em todo o mundo, de modo que essa corrente de pensamento reconhece a diáspora (negra) como um conceito que se caracteriza pelo que denominam de raízes negras (*Black roots*) e de rotas negras (*Black routes*).

As raízes negras compreendem as políticas e as experiências de muitos indivíduos negros com suas associações significativas por meio de sua “imaginada” ou “real” descendência e cultura africanas. E as rotas negras se constituem nos processos históricos e político-econômicos por meio dos quais as identidades negras foram construídas no interior e através de localidades (*local places*) e espaços nacionais (*national spaces*) – a exemplo de cidades como Brixton [Londres], New Orleans [Estados Unidos], Port-au-Prince [Haiti] e Rio de Janeiro [Brasil] – onde encontramos pessoas que compartilham e experienciam relações similares em termos de hierarquias raciais de poder; e essas pessoas teriam, ainda, capacidade de reconhecer a si próprias e a seus pares como sujeitos vinculados por uma condição potencialmente coletiva (Gordon, 2006, p. 3, tradução nossa).

Assim, a comunidade de pensadores da Escola de Pedagogia e Pesquisa Ativista em Diáspora Africana de Austin tem utilizado a diáspora negra como um conceito para romper com as análises tradicionais que em geral definem a África e seus povos como

sítios [e representações] de selvageria e subdesenvolvimento. Adicionalmente, esses pensadores argumentam que não estão privilegiando a África em suas análises como o principal local de formação da identidade negra, bem como não fundamentam a ideia de negritude em noções imaginadas da África, embora reconheçam a importância e o poder do imaginário criado em torno dela. Ao contrário, a escola procura repensar criticamente a África dentro dos processos históricos e globais contemporâneos de formação racial e das políticas de negritude. Com esse movimento, ela reconhece aspectos importantes pelos quais a África e a Diáspora Negra foram e continuam a ser mutuamente constituídas (Gordon, 2006, p. 3, tradução nossa).

Os elementos organizadores fundamentais da perspectiva da Escola de Austin são a análise do racismo e a luta contra ele. Tendo por base esse esquema diaspórico, a escola põe em diálogo processos de formação racial aparentemente díspares, permitindo àqueles indivíduos que adotarem suas lentes reconhecer e articular como a raça atua local e globalmente. Seguindo os princípios da teoria da formação racial, essa corrente de pensamento tentou desenvolver uma teoria racial da diáspora que conjugasse a articulação de processos de estruturação racial com as práticas de representação racial (Gordon, 2006, p. 3, tradução nossa).

As análises sobre a formação racial entre as populações negras têm evidenciado que a raça é um elemento crucial para a construção das identidades na Diáspora Negra. Esses estudos comprovam ainda que as identidades raciais se constituem em eixos pelos quais o poder e os recursos [materiais e simbólicos] são controlados e distribuídos. (Gordon, 2006, p. 3, tradução nossa).

Desse modo, para a Escola de Pedagogia e Pesquisa Ativista em Diáspora Africana de Austin, a política de identidade negra se constitui em elemento essencial no que se refere aos processos e às comunidades da Diáspora Africana. Assim sendo, seus repre-

sentantes alegam que, sem a compreensão do sentido da política cultural que institui a construção estratégica dessas identidades, não será possível esboçar um quadro estrutural que permita o entendimento das práticas das expressões negras. Além disso, a escola insiste em afirmar que, em uma formação global racial na qual a racialização e o racismo continuam a estruturar processos sociais com efeitos materiais devastadores, e onde a coletividade política [formada por afrodescendentes] se fortalece, a identidade negra continua a ser a base (embora reconhecidamente contraditória) para a luta coletiva antirracista (Gordon, 2006, p. 3, tradução nossa).

Por outro lado, os representantes da escola argumentam que a raça não tem sido adequadamente compreendida, sobretudo no que se refere ao seu papel interarticulador de outras formas de dominação. Em outras palavras, dentro de um mecanismo de dominação mais amplo, a raça funciona como um eixo articulador de outros eixos de opressão, tais como gênero, classe e sexualidade. Essa relação ocorre então de modo que as formas de opressão se intersectam mutuamente, e sempre tendo como dispositivo principal de articulação a raça. Um dos meios encontrados para entender esse processo foi a utilização das teorias desenvolvidas pelas várias tradições intelectuais do feminismo negro¹⁶. Essa tradição argumenta que o caminho para se alcançar uma posição crítica mais eficaz e abrangente no que se refere ao entendimento sobre como

¹⁶ Dentre as representantes dessas correntes feministas, destacam-se: Angela Davis (1981, 1990, 1998, 2000); Assata Shakur (1987); Barbara Christian (2000); Barbara Smith (1983, 1998); bell hooks (1981, 1984, 1993, 1994, 1995, 2000a, 2000b, 2000c, 2003, e 2004); Gloria Hull, Patricia Scott e Barbara Smith (1982); Joy James (1996, 1997, e 1999); Joy James e T. Denean Sharpley-Whiting (2000); Julia Sudbury (1998); Irma McLaurin (2001) e Faye Harrison (1991, 2002, 2005, 2008); Faye Harrison e Ira Harrison (1999); Kimberlé Crenshaw (1995, 2000); Patricia Collins (2000).

a raça atua por si mesma, e em associação com outros eixos de dominação, reside na investigação dos saberes, dos movimentos e dos projetos expressivos daqueles que estão situados na base da pirâmide social e entre tais eixos de poder. Considerando, então, os efeitos desse processo sob as identidades e desigualdades, a Escola de Austin sugere a formulação de estratégias simultâneas de luta por justiça contra todas as formas de hierarquia social (Gordon, 2006, p. 3, tradução nossa).¹⁷. Evidencia-se, nessa perspectiva, um projeto intelectual político afrodiáspórico.

2. Cultura negra e diáspora africana para os afrodescendentes: resistência e referência

Segundo Nilma Gomes (2003), “a cultura, seja na educação ou nas ciências sociais, é mais do que um conceito acadêmico. Ela diz respeito às vivências concretas dos sujeitos, à variabilidade de formas de conceber o mundo, às particularidades e semelhanças construídas pelos seres humanos ao longo do processo histórico e social” (p.75). A autora traz reflexões cruciais para compreendermos as experiências dos afrodescendentes no que diz respeito à relação e aos usos da cultura. Ressalta que através da cultura as pessoas vão formulando “regras, convencionam valores e significações que possibilitam a comunicação dos indivíduos e dos grupos.

¹⁷ Conforme demonstrado aqui, a teoria feminista negra, e, sobretudo, sua ênfase na interseccionalidade fornece ferramentas teóricas fundamentais para a versão da Austin School sobre os Estudos Negros (Black Studies). A Austin School está ainda particularmente interessada na forma como o patriarcado como ideologia e prática é fundamental para a compreensão de questões importantes de gênero e sexualidade em comunidades negras. Em geral, o foco sobre as questões heterossexistas e a superioridade ou dominação masculina dentro dos Estudos Negros só pode ser revertido se os Estudos sobre as Mulheres Africanas (Africana Women’s Studies) se tornarem uma parte central dos Estudos Negros. (Gordon, 2006, p. 5, tradução nossa).

Por meio da cultura eles podem se adaptar ao meio mas também o adaptam a si mesmos e, mais do que isso, podem transformá-lo” (p. 75). E salienta ainda que “a cultura é como um mapa que orienta o comportamento dos indivíduos em sua vida social. (...) é uma representação abstrata do território, submetida a uma lógica que permite decifrá-lo” (Gomes, 2003, p. 75 apud Rodrigues, 1986: 11). À vista disso, Gomes demonstra que, ao pensarmos sobre os significados de “viver em sociedade e produzir cultura”, esse exercício nos leva a compreender

a complexidade dessa situação: significa que vivemos sob a dominação de uma lógica simbólica e que as pessoas se comportam segundo as exigências dela, muitas vezes sem que disso tenham consciência. Podemos então inferir que a vida coletiva, como a vida psíquica dos indivíduos, faz-se de representações, ou seja, das figurações mentais de seus componentes. Os sistemas de representação são construídos historicamente; eles originam-se do relacionamento dos indivíduos e dos grupos sociais e, ao mesmo tempo, regulam esse relacionamento. (...) (p.75).

É nessa perspectiva tecida por Gomes (2003) que podemos reforçar a centralidade da cultura negra, aqui pensada em sua pluralidade, como lugar de resistência e referência dos afrodescendentes no mundo. Como destacamos na introdução deste texto, quando nos voltamos para a realidade brasileira percebemos o quanto as culturas, histórias e tradições das populações africanas e afro-brasileiras têm sido, por um lado, negligenciadas, e, por outro, utilizadas por instituições e grupos para produzir discussões, concepções, imagens e lugares sociais estigmatizados e baseados em reducionismos preconceituosos e estereotipados sobre suas condições de exclusão social, sempre distanciando os grupos negros de

papéis sociais e políticos protagonistas na história mundial, e em particular da própria sociedade brasileira. Nessa lógica, lembremos que a Escola de Austin tem empregado a diáspora negra como uma ferramenta conceitual para irromper com as formulações tradicionais que tendem a retratar a África e suas populações como representações de barbarismo e subdesenvolvimento. Segundo Ubiratan Castro (2001),

o enfoque na cultura negra é sempre limitado ao Carnaval, ao morro, à favela e não em sua justa medida enquanto uma das culturas fundadoras do Brasil. Claro, o negro está na favela, no morro, no Carnaval, mas também está nas artes, nas letras, na política, na justiça, na academia, nos sindicatos, nas lutas populares, enfim, em toda a vida brasileira. E, em todos esses aspectos, com uma presença marcante, que não é destacada. Há uma série de figuras que participaram da vida política e cultural brasileira e cuja presença não é registrada nem analisada pelos meios de comunicação (p. 1).

Consideramos que os estudos da Diáspora Africana iniciados pelos modelos teóricos e metodológicos da Escola de Austin já expostos anteriormente nos permitem revelar essas várias dimensões, tanto do ponto de vista do processo de marginalização racial quanto da presença positiva dos afrodescendentes na sociedade brasileira e nas mais distintas regiões do globo, que se expressa, dentre outros elementos, por meio da cultura e identidade negras. Buscando significar positivamente o continente africano, a Escola de Austin tem proposto repensar criticamente essa região no interior dos processos históricos e mundiais contemporâneos no que diz respeito à formação racial e às políticas de negritude. Esse entendimento também enfatiza a centralidade que a ideia de “raça” assume no que tange à construção das identidades na Diáspora

Africana, e acrescenta ainda que esta não tem sido apropriadamente entendida, em particular com relação ao seu papel interarticulador de outras formas de subjugação.

Como destacado, a Escola compreende que as identidades e culturas se constituem em noções diaspóricas de negritude, que são produzidas através de um processo dialógico entre as populações africanas e afrodescendentes no mundo, conformando dois elementos cruciais que denominam de raízes negras – as políticas e as experiências dos negros elaboradas por intermédio da construção de seus vínculos com sua real ou “imaginada” descendência e cultura africanas, e de rotas negras –, processos históricos e político-econômicos por meio dos quais as identidades negras são formadas no interior e através de localidades e espaços nacionais.

Sendo assim, é fundamental reforçar o argumento sobre a centralidade do reconhecimento da produção material e imaterial desses grupos na sociedade brasileira e no mundo como patrimônio cultural da humanidade, pois é em especial através dessas heranças culturais em suas diferentes expressões que a presença negra tem resistido como coletivo e procurado subverter as hierarquias raciais de poder e o genocídio étnico-cultural produzidos e difundidos pelo projeto político com base em suas matrizes culturais e epistemologias eurocentradas.

Portanto, há “significados atribuídos aos bens culturais, assim como às práticas a eles associadas” (Brayner, 2007, p.15) produzidos pelos povos africanos e afrodiaspóricos, a exemplo dos legados culturais dos grupos afro-brasileiros. Segundo a autora,

O patrimônio cultural de um povo é formado pelo conjunto dos saberes, fazeres, expressões, práticas e seus produtos, que remetem à história, à memória e à identidade desse povo. A preservação do patrimônio cultural significa, principalmente, cuidar dos bens aos quais esses valores são as-

sociados, ou seja, cuidar de bens representativos da história e da cultura de um lugar, da história e da cultura de um grupo social, que pode, (ou, mais raramente não), ocupar um determinado território. Trata-se de cuidar da conservação de edifícios, monumentos, objetos e obras de arte (esculturas, quadros), e de cuidar também dos usos, costumes e manifestações culturais que fazem parte da vida das pessoas e que se transformam ao longo do tempo. O objetivo principal da preservação do patrimônio cultural é fortalecer a noção de pertencimento de indivíduos a uma sociedade, a um grupo, ou a um lugar, contribuindo para a ampliação do exercício da cidadania e para a melhoria da qualidade de vida (Brayner, 2007, p.13).

Destarte, esta discussão nos permite vislumbrar que, como qualquer outra cultura, a cultura negra apresenta os modos de existir – “(...) de lidar com a natureza, as manifestações imateriais (...), bem como com os produtos materiais” (Carrara et al, 2010: p.9) resultantes das práticas e construções empreendidas pelos afrodescendentes para significar e ressignificar suas existências.

A afirmação de Brayner (2007) revela que a luta pelo reconhecimento desses grupos passa necessariamente pela valorização e preservação da cultura negra como patrimônio cultural, garantindo que esta seja ensinada e transmitida às novas gerações através de processos educativos e de registros. Outro aspecto a ser destacado é o fato de que a preservação e transmissão se viabilizam por meio de disputas simbólicas em que são definidos que elementos da cultura e de quais grupos sociais serão considerados, transformados em saberes e conhecimentos com status universais, de memória coletiva a serem salvaguardados e valorizados como legados representativos da humanidade. Assim, para Carrara et al, 2010: p. 9, “o patrimônio cultural transmitido às futuras gerações por meio

de processos educativos compõe-se por modos de ser e fazer e por valores de diferentes grupos sociais, cujos projetos políticos são distintos e divergentes entre si” (p. 9).

É tendo por base esse ponto chave do pensar os modos de ser e fazer e os valores de um grupo social como expressões na cultura como projeto político que se pretende retomar a discussão da relevância dos estudos da Diáspora Negra, entendendo que esse conjunto de teorias têm justamente assumido o papel de evidenciar e anunciar o projeto dos afrodescendentes em que a cultura negra assume lugar fundamental. Edmund Gordon e Mark Anderson (1999) afirmam que a ideia de diáspora se constitui numa ferramenta conceitual ou termo de referência que denota um grupo específico de indivíduos. Segundo os autores, os indivíduos diaspóricos são capazes de identificar a si próprios através de uma identidade diaspórica, a partir de certo tipo de formação da identidade (*identity formation*) – um sentimento de pertencimento à comunidade que transcende fronteiras (Gordon e Anderson, 1999, p. 235, minha tradução). O ponto principal que os autores buscam demonstrar é o de que a diáspora se constitui num projeto político.

Uma pretensão nesta reflexão foi a de tornar conhecida a visão particular do conceito de diáspora africana idealizada pela Escola de Pedagogia e Pesquisa Ativista em Diáspora Africana de Austin como um ponto de partida para demonstrar o potencial desses estudos no sentido de dar visibilidade aos empreendimentos dos afrodescendentes, em especial aqueles associados com a questão sociocultural.

Vimos que a abordagem da Escola definiu a ideia de diáspora africana a partir da agência (*agency*) dos negros e dos processos de autodefinição que se desenvolvem no interior da Diáspora Negra, ou seja, no reconhecimento da existência e da conformação de projetos transnacionais, culturais, intelectuais e políticos expressivos desses grupos, os quais têm buscado (re)construir suas histórias,

culturas e identidades como povo respeitando a pluralidade de suas origens. Obras como a de W.E.B Dubois (1898, 1960, 1965/1945 1ª ed.), Zora Neale Hurston (1990, 1995, 2008^a, 2008b), Aimé Césaire (1971), Abdias Nascimento (1966, 1968, 1978, 2003), Lélia Gonzalez (1988), Edmund Gordon e M. Anderson (1999), Paul Gilroy (2001), Stuart Hall (2003), Edmund Gordon (2006), Franz Fanon (2008), João Vargas (2010), Goli Guerreiro (2010), dentre outros proeminentes autores e autoras, evidenciam esse rico e extenso movimento das culturas e tradições afrodescendentes no mundo atlântico.

Para a Escola de Austin, apenas explicar a ideia de diáspora negra por meio da dispersão e da unidade de um grupo ou população em torno de sua descendência africana não era suficiente para compreender e elucidar a complexidade dos fenômenos e processos socioculturais que envolviam a formação e configuração dessa diáspora. Ainda que o Brasil e as regiões das Américas apresentem características sociais, políticas e geográficas diferentes, é plausível tomar como exemplo dessa complexidade as análises de Stuart Hall sobre o caráter múltiplo da identidade dos descendentes de migrantes barbadianos cuja conformação ocorreu por meio da integração de vários elementos: os da cultura caribenha, os impostos pela sociedade dominante para a qual migraram, os associados às culturas identificadas como “africanas”, e ainda aqueles originados por meio da integração com outros grupos denominados de minorias étnicas, dentre outros (Hall, 2003: p. 27).

Com base nessas discussões sobre o conceito de diáspora africana é possível fazermos um exercício a partir desses modelos analíticos apresentados para pensar a conjuntura afro-brasileira. As possibilidades são instigadoras e esse é um esforço, como afirmi anteriormente, relevante e necessário. Jurema Werneck (2003) introduziu algumas análises importantes nessa direção, demonstrando que

A constituição brasileira da diáspora africana tem início no século XVI, com o tráfico transatlântico de africanos de diferentes origens étnicas e geográficas sob o regime de escravidão para a então colônia portuguesa. Ainda que a dimensão desta migração forçada permaneça imprecisa, é possível afirmar que mais de 4 milhões de pessoas, em sua maioria homens, foram trazidos para o Brasil, parte de um contingente calculado entre 15 e 20 milhões de africanos traficados para todo o chamado Novo Mundo. Constituindo o nosso país, desse modo, o principal destino dos africanos (38%) do total trazido para as Américas. Esta movimentação transatlântica de africanos para o Brasil encerrou-se sob o peso da lei no ano de 1850. Mas que manteve um certo vigor na clandestinidade, ao longo dos anos subseqüentes, quando se intensifica o tráfico interno (Werneck 2003, p.3).

As características de constituição desse primeiro formato da diáspora afro-brasileira indicado por Werneck podem ser pensadas no modelo de Brubaker (2005) como “*trading diaspora*” (aquela produzida pelo processo de comercialização mundial); uma migração e dispersão forçadas acarretadas pelo processo de colonização, de mundialização econômica. O censo demográfico de 2000 demonstrou que o Brasil entrou no século XXI mantendo o status de país com a segunda maior população de afrodescendentes do globo, atrás apenas da Nigéria; cerca de 80 milhões de brasileiros se autodeclararam negros naquele período (Werneck, 2003, p. 3-4). Todavia não podemos desconsiderar que o Brasil tem sido palco de outros tipos de diáspora negra, tais como as imigrações contemporâneas de africanos vindos da Comunidade de Países de Língua Portuguesa, de nigerianos, de imigrantes haitianos que fugindo da crise econômica e da devastação do terremoto chegaram ao país desde 2010 atraídos pelo amplo crescimento da área de constru-

ção e pelos investimentos em mão de obra que estariam atrelados à Copa do Mundo de 2014 e às Olimpíadas de 2016, dentre outros exemplos. Assim, as contribuições dos afrodescendentes, e, por meio delas, as trocas culturais, continuam marcando os modos de pensar, de fazer e os valores da sociedade brasileira até os dias atuais, conformando e ampliando um projeto político de dimensões afrodiáspóricas, realidades ainda por serem estudadas.

Desde o período da abolição até os dias atuais, as condições socioeconômicas e políticas da população afro-brasileira não se alteraram em grande medida, pois continuam a ser complexas e adversas. Estas envolvem (e sempre envolveram) segregação e violência racial; inserção desigual no mercado de trabalho; baixo e precário acesso à moradia, à educação e aos serviços de saúde, saneamento e infraestrutura de transportes; além de isolamento político, condições que têm acarretado danos desastrosos e irreversíveis há gerações. Contudo, é importante ressaltar que este não é um problema exclusivo da população negra no país. Werneck (2003) enfatiza em sua análise que “as condições desfavoráveis de vida dos grupos afrodescendentes nas Américas e Caribe têm guardado um nível de semelhança em todos os países”, mesmo que naquele momento de sua análise ela pudesse vislumbrar alguns indícios de avanços, em particular nos Estados Unidos, devido à “implantação de políticas de ação afirmativa” que teriam produzido “notáveis melhorias no status econômico-financeiro de um importante contingente de descendentes de africanos”. Entretanto a autora destaca que, mesmo nessa realidade, uma parcela importante dos negros norte-americanos permanecia “à margem e a segregação racial não foi de modo algum banida em nenhuma parte do mundo (p. 3-4).”

Quanto ao modelo de diáspora africana delineado pela Escola de Austin, é possível o utilizarmos como ferramenta teórico-metodológica para compreendermos o enredamento da interação

e o papel dos africanos e afrodescendentes brasileiros para além de sua situação de exclusão social, ou seja, não há na história e na tradição desses grupos, registradas por suas culturas, um comportamento passivo em termos de suas experiências com a escravidão. Além disso, cada vez mais tem se evidenciado que os processos de formação racial e a interação com as tradições e culturas africanas têm sido utilizados pelos descendentes na Diáspora como referências para a elaboração de estratégias políticas e fortalecimento de identidades. É o que podemos constatar com base no argumento de Jurema Werneck, onde ela enfatiza que

[...] a idéia de diáspora africana como conceito pode ser encontrada nos discursos do movimento social anti-racista no Brasil e nas formas de expressão cultural como as escolas de samba, por exemplo, da segunda metade do século XX; como vivência ela está presente desde o início da participação de africanos em nosso território. Tanto nas formas de organização social e política quanto nos modos de elaboração simbólica dos africanos e descendentes brasileiros, o que pode ser verificado nos relatos históricos do Brasil escravocrata e no período pós-abolição. A África, em ambas as situações, será dita e sonhada como território mítico para onde se quer retornar e não como o local mesmo de origem da derrota e da deportação. (Werneck 2003, p. 4-5).

Esse movimento dinâmico e rico de atuação e autodefinição dos descendentes de africanos, não exclusivamente no Brasil, mas pela Diáspora Negra, também pode ser identificado através do que a antropóloga Goli Guerreiro (2010) denominou de Terceira Diáspora, que constitui

O deslocamento de signos – textos, sons, imagens – provocado pelo circuito de comunicação da diáspora negra. Potencializado pela globalização eletrônica e pela web, coloca em conexão digital os repertórios culturais de cidades atlânticas – ícones, modos, músicas, filmes, cabelos, gestos, livros (p.10).

Logo, podemos verificar, em Werneck (2003) e Guerreiro (2010), que os negros no Brasil têm reagido e se organizado em torno de projetos nacionais, culturais, intelectuais e políticos, garantindo, desse modo, a sobrevivência de suas tradições, histórias, heranças culturais e identidades.

Considerações finais

Tecer considerações finais para a temática apresentada não é tarefa fácil, pois diversas outras conjecturas sobre os estudos da diáspora africana e da cultura negra poderiam ter sido destacadas nesta reflexão. Optou-se pelo foco numa discussão sobre os aportes do campo de estudos da Diáspora Africana para o reconhecimento da cultura negra como lugar de resistência e referência *dos e/ou para* os afrodescendentes, no Brasil e em termos globais. Como enfatizado, a Escola de Pedagogia e Pesquisa Ativista em Diáspora Africana de Austin constituiu-se como um ponto de partida para o fomento desta discussão, de modo que buscar outros modelos de conceitualização da noção de diáspora é um exercício fundamental e necessário.

Adicionalmente, esperamos que as contribuições desta discussão convenham para que percebamos que os estudos da diáspora negra, bem como seus modelos conceituais formulados por diversas correntes de pensamento, podem nos assessorar na formulação e no fomento de pesquisas e na produção de conhecimento que nos permitam compreender as realidades e os fenômenos

sociais e culturais que permeiam a vida dos afrodescendentes nas sociedades contemporâneas. Adicionalmente, é desejável que esse exercício reflexivo nos permita elaborar políticas educacionais e culturais que vão ao encontro do primeiro e do terceiro objetivos do Plano de Ação da Década Internacional de Afrodescendentes (2015-2024), a saber:

Promover o respeito, proteção e cumprimento de todos os direitos humanos e liberdades fundamentais das pessoas afrodescendentes, como reconhecido na Declaração Universal dos Direitos Humanos;

Adotar e reforçar os quadros jurídicos nacionais, regionais e internacionais de acordo com a Declaração e Programa de Ação de Durban e da Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial, bem como assegurar a sua plena e efetiva implementação¹⁸.

Espera-se ainda que essas discussões possibilitem o reconhecimento e a valorização da cultura negra como patrimônio cultural da humanidade, em especial sedimentando a ideia e a percepção dentre as comunidades científicas e no senso comum acerca de sua centralidade como um “lugar de memória” (Pierre Nora, 1984) importante a ser preservado na sociedade brasileira e no mundo. E, nesse sentido, que a partir do legado cultural dos afrodescendentes seja possível estabelecer um olhar crítico que permita pôr à vista as circunstâncias e os efeitos do racismo e das desigualdades raciais vivenciadas por esses grupos no Brasil, bem como em outras regiões da África e da Diáspora Negra. Vale rememorar que os funda-

¹⁸ Plano de Ação da Década Internacional de Afrodescendentes (2015-2024). Disponível em: <http://decada-afro-onu.org/plan-action.shtml>. Acesso em: 06/11/2017.

mentos orientadores da perspectiva da Escola de Austin se constituem na análise do racismo e na luta contra ele. Em suma, este é um projeto político que deve estar presente nas agendas de pesquisa e ensino das escolas de educação básica, dos cursos de graduação e pós-graduação, em especial naqueles das áreas de Ciências Sociais e Humanas.

Referências

- ALTHUSSER, Louis. Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes towards an Investigation). In: *Lenin and Philosophy and Other Essays*. New York: Monthly Review Press, 1971. Disponível em: <http://www.marxists.org/reference/archive/althusser/1970/ideology.htm>. Acesso em: 30 dez. 2011.
- BELL, Beverly. *Walking on fire: Haitian women's stories of survival and resistance*. Ithaca and London: Cornell University Press, 2001.
- BRAYNER, Natália Guerra. *Patrimônio cultural imaterial: para saber mais*. Brasília, DF: IPHAN, 2007.
- BRUBAKER, Rogers. B. The 'diaspora' diaspora. *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 28, No. 1, p. 1-19, January 2005. Disponível em: http://www.sscnet.ucla.edu/soc/faculty/brubaker/Publications/29_Diaspora_diaspora_ERS.pdf. Acesso em: 13/12/2017.
- CARRARA, A. R; CARVALHO, M. do C. B. de; LIMA, T. Cultura e educação na sociedade contemporânea. *Cadernos Cenpec | Nova série*, [S.l.], v. 5, n. 7, p. 6-11, Jan. 2010. ISSN 2237-9983. Disponível em: <<http://cadernos.cenpec.org.br/cadernos/index.php/cadernos/article/view/59/74>>. Acesso em: 16 ago. 2016. Doi:<http://dx.doi.org/10.18676/cadernoscenpec.v5i7.59>.
- CRENSHAW, K. Mapping the margins: Intersectionality, Identity, Politics, and Violence against Women of Color. In: _____. *Critical Race Theory: Key Writings that Formed the Movement*. Ed. Kimberle Crenshaw, Neil Gotanda, Gary Peller, Kendall Thomas. New York: The New Press, 1995. p. 357-383.
- _____. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. In: _____. *The Black Feminist Reader*. Ed. Joy James and T. Denean Sharpley Whiting. Oxford, UK; Malden, Mass: Blackwell, 2002c, cap.9, p. 208-238.

CÉSAIRE, A. *Discurso sobre o colonialismo*. Trad. Carlos S. Pereira. Lisboa: Poveira, 1971. 85 p. (Cadernos para o Diálogo, 2)

CLIFFORD, J. Diasporas. *Cultural Anthropology*, v. 9, n. 3, Further Inflections: Toward Ethnographies of the Future, p. 302-338, ago, 1994.

COLLINS, P. H. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and The Politics of Empowerment*. New York: Routledge, 2000.

DAVIS, A. Y. *Women, Race and Class*. New York: Random House, 1981.

_____. *Women, Culture, Politics*. New York: Vintage Books, 1990.

_____. *Blues Legacies and Black Feminism: Gertrude "Ma" Rainey, Bessie Smith, and Billie Holiday*. New York: Pantheon Books, 1998.

_____. Women and capitalism: dialectics of oppression and liberation. In: _____. *The Black Feminist Reader*. Ed. Joy James, T. Denean Sharpley-Whiting. Malden, MA: Blackwell, 1998, p.146-182.

DU BOIS, W. E. Burghardt. The Study of the Negro Problems. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, v. XI, January 1898, p. 1-23.

_____. *Africa in Battle Against Colonialism, Racialism, Imperialism*. Afro-American Heritage Association, 1960.

_____. *The World and Africa, an Inquiry into the Part Which Africa Has Played in World History*. Vol. 221. New World Paperbacks. International Publishers, 1965 [1ª ed. 1945].

FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008, 194 p.

GILROY, P. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001, 432 p.

GORDON, E. T.; ANDERSON, M. The African Diaspora: Toward an Ethnography of Diasporic Identification. *The Journal of American Folklore*, v. 112, n. 445, Theorizing the Hybrid, Summer, 1999, p. 282-296.

GORDON, E. T. The Austin School Manifesto: an approach to the black or African Diaspora. *Cultural Dynamics*, 2007, 19(1): 93-97. Disponível em: <https://repositories.lib.utexas.edu/bitstream/handle/2152/6045/Austin%20School%20Manifesto-An%20Approach%20to%20the%20Black%20or%20African%20Diaspora.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 14/10/2012.

GUERREIRO, G. *Terceira diáspora, culturas negras no mundo atlântico*. Salvador: Corrupio, 2010.

HALL, S. Pensando a Diáspora: reflexões sobre a terra no exterior. In: _____. *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Org. Liv Sovik. Trad. Adeline La Guardia Resende et all. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003, p. 25-50.

HARRISON, I. E.; HARRISON, F. V. *African-American Pioneers in Anthropology*. Urbana, Illinois: University of Illinois Press, 1999. 296 p.

HARRISON, F. V. *Decolonizing Anthropology: moving further toward an Anthropology for Liberation*. Arlington, Virginia: American Anthropological Association, 1991. 188 p.

_____. Global Apartheid, Foreign Policy, and Human Rights. *Souls*, v. 4, n. 3, 2002, p. 48-68.

_____. *Resisting Racism and Xenophobia: global perspectives on race, gender, and human rights*. Lanham, MD: Altamira Press, 2005. 296 p.

HARRISON, Faye V. Reworking Anthropology from the "Outside Within". In: _____. *Outsider Within: reworking Anthropology in the global age*. Illinois: University of Illinois, 2008, p. 7-62.

hooks, bell. *Ain't I a Woman: black women feminism*. Boston, MA: South End Press, 1981. 205 p.

_____. *Feminist Theory: from margin to center*. Boston, MA: South End Press, 1984. 174 p.

_____. *Sisters of the Yam: black women and self-recovery*. Boston: South End Press, 1993. 194 p.

_____. *Teaching to Transgress: education as the practice of freedom*. New York & London: Routledge, 1994. 224 p.

_____. Intelectuais Negras. *Estudos Feministas*, v. 3, n. 2/95, ano 3, 2º sem. 95, p. 464-478.

_____. *Where we are stand: Class Matter*. New York and London: Routledge, 2000a. 160 p.

_____. *Feminism is for everybody*. Cambridge: South End Press, 2002b. 120 p.

_____. Black Women: Shaping Feminist Theory. In: _____. *The Black Feminist Reader*. Ed. James, Joy, T. Denean Sharpley-Whiting. Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers Inc, 2002c. cap. 6, p. 131-145.

____. Feminism: A Movement to End Sexist Oppression. In: _____. *Feminist Theory Reader: Local and Global Perspectives*. Edi. Carole R. McCann, Seung Kyung Kim. New York and London: Routledge, 2002. cap. 5, p. 50-56.

____. Choosing the margin as a space of radical openness. In: _____. *The Feminist Standpoint Theory Reader: intellectual and political controversies*. Ed. Sandra Harding. New York: Routledge, 2004. p.153-159.

GONZALEZ, L. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*. Rio de Janeiro, n. 92/93, jan./jun. 1988b, p. 69-82.

HURSTON, Z. N. *Their eyes were watching God*. New York: Perennial Library, 1990. 256 p.

____. *Folklore, memoirs & Other writings*. 2. ed. New York: The Library of America, 1995. 1001 p.

____. *The complete stories*. 2. ed. New York: HarperCollins Publishers, 2008a. 368 p.

____. *Mules and Man*. 2. ed. New York: HarperCollins Publishers, 2008a. 368 p.

HULL, G. T; Scott, P. B; SMITH, B. (Ed.). *All the women are white, all the blacks are men, but some of us are brave*: Black Women's Studies. New York: The Feminist Press, 1982. 432 p.

JAMES, J. *Resisting state violence: Radicalism, gender & race in U.S. Culture*. Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 1996. 265 p.

____. *Transcending the talented tenth: black leaders and American intellectuals*. New York, 1997. 222 p.

JAMES, J. *Shadowboxing: representations of black feminist politics*. New York, 1999. 224 p.

JAMES, J; SHARPLEY-WHITING, T. D. (Ed.). *The Black Feminist Reader*. Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers Inc, 2002c. 320 p.

LEMELLE, S.; KELLEY, R. D. G. *Imagining home: class, culture and nationalism in the African Diaspora*. UK, London and USA, New York, NY: New Left Books, 1994.

McCLAURIN, I. (Ed.). *Black Feminist Anthropology: theory, politics, praxis, and poetics*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2001. 296 p.

NASCIMENTO, A. (Org.). *Teatro Experimental do Negro: testemunhos*. Rio de Janeiro: GRD, 1966. 170 p.

____. *O negro revoltado*. Rio de Janeiro: GRD, 1968. 294 p.

NASCIMENTO, A. (Org.). *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978. 184 p.

_____. *Quilombo: vida, problemas e aspirações do negro*. Edição fac similar do jornal dirigido por Abdias do Nascimento; apresentação de Abdias do Nascimento e Elisa Larkin Nascimento. São Paulo: Editora 34, 2003.

NORA, P. Entre memória e história: a problemática dos lugares. In: _____. *Lês lieux de mémoire, I La République*. Paris, Gallimard, 1984, p. XVIII-XLII. Traduzido por Yara Aun Khoury.

HELIO, S. *Discriminação racial no Brasil, s/d*. Disponível em: http://www2.tjce.jus.br:8080/esmec/wp-content/uploads/2008/10/discriminacao_racial_no_brasil.pdf. Acesso em: 28/02/2016.

SHAKUR, A. *Assata: an autobiography*. Westport, Connecticut: Lawrence Hill & Company, 1987.

SMITH, B. *Home Girls: a black feminist anthology*. New York: Kitchen Table Press, 1983.

_____. *The truth that never hurts: writings on race, gender, and freedom*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1998.

SUDBURY, J. *'Other Kinds of Dreams': Black Women's organisations and the politics of transformation*. Gender, Racism, Ethnicity series. London and New York: Routledge, 1998.

TAVARES, J. [Diáspora Africana]. Rio de Janeiro, 2004. Sem data. Consta no vídeo do Projeto: A Cor da Cultura no – DVD 1 – *Mojubá*, Episódio 1 – “Origens”. Disponível em: www.acordacultura.org.br. Acesso em: 20/10/2015.

VARGAS, J. H. C. A Diáspora Negra como Genocídio: Brasil, Estados Unidos ou uma geografia supranacional da morte e suas alternativas. *Revista da ABPN*, 1(2/1): 31-65, 2010.

WERNECK, Jurema Pinto. *Da Diáspora globalizada: notas sobre os afrodescendentes no Brasil e o início do século XXI*. Trabalho final apresentado ao Curso: A Teoria Crítica da Cultura Hoje: alguns caminhos possíveis, ministrado pelas professoras Heloisa Buarque de Hollanda e Beatriz Resende. Rio de Janeiro, ECO/UFRJ, 2003. Não publicado.

“Penso, logo escrevo”: palavras inauditas, palavras que dançam – dos lugares das mulheres negras na produção intelectual¹

Marina Pereira de Almeida Mello²

“O que você ouve na minha voz é fúria, não sofrimento.
Raiva, não autoridade moral”. (Audre Lorde)

A condição de mulheres que não se encaixam, que não se enquadram de maneira categórica e irrefutável nos parâmetros celebrados de “intelectual”, faz com que algumas escritoras, não identificadas com os padrões da “branquitude”, tragam em suas respectivas “escritas” traços e vozes que se assemelham em suas intenções. Assim, raiva, indignação, denúncia e resistência articulam um *modus* específico de gerir a revolta inscrita nos textos dessas mulheres, prenhes, por isso, de resistência e esperança, tecidas ali no cotidiano (racializado e generificado) que submerge em seus escritos.

¹ Este artigo retoma e atualiza aspectos de discussão contemplada em Mello (2015).

² Docente da Unifesp – Universidade Federal de São Paulo/EFLCH – Departamento de Educação/Desigualdades de Raça, Gênero e Políticas Públicas. E-mail: marinamello2000@yahoo.com.br

O que haveria de comum entre Carolina Maria de Jesus, Tati Quebra Barraco e Glória Anzaldúa por exemplo? Em que sentido poderíamos dizer tratarem-se todas de “intelectuais negras” cuja grandeza poderíamos equiparar a de outras mulheres negras reconhecidas (algumas também tardiamente) como importantes teóricas para a academia como Lélia Gonzales, Audre Lorde e bell hooks³?

Carolina celebrou-se por anunciar sua saga de catadora de lixo, mãe e escritora por meio de seus livros, diga-se de passagem, tardiamente reconhecidos como literatura no Brasil; Tati é conhecida por seus funks com letras consideradas aviltantes à figura feminina pelo senso comum; e Glória Anzaldúa, uma acadêmica feminista que se autodefine como chicana e mulher de cor (embora tenha nascido nos Estados Unidos) e tem uma escrita que reverbera deslocamento, inconformismo e denúncia acerca da inviabilidade da existência de mulheres que, como ela, se sentindo na zona de fronteira, têm que corresponder a expectativas de integridade e pureza.

Postulo a possibilidade de que talvez o que as aproxime seja o fato de que, de algum modo, suas produções ecoam o conceito de globalização contra-hegemônica (ou subalterna) de Santos (2006, p.182), que nos sugere que a “globalização envolve a localização, isto é, a localização é a globalização dos vencidos”, no sentido de que tais mulheres gritam, agem e sentem a partir de um determinado “lugar” – territorial, temporal e corporal, que conduz à identificação de sentidos que não lhe são exclusivos, mas que concatenam subjetividades e racionalidades subalternizadas outras que lhe fazem coro.

Em uma perspectiva que visa articular os aportes da an-

³ Nascida Gloria Jean Watkins (Hopkinsville, 1952), essa autora estadunidense tornou-se conhecida pelo pseudônimo bell hooks (escrito em minúsculas), inspirado no nome de sua bisavó materna: Bell Blair Hooks. Por esse motivo, seu nome aqui e doravante será também grafado em minúsculas.

“Penso, logo escrevo”: palavras inauditas, palavras que dançam ...

tropologia, da história e da literatura, à luz dos referenciais dos feminismos contra-hegemônicos e decoloniais, intento lançar luz sobre essas alvissareiras experiências de inconformismo e desafio ao *status quo*.

Ainda que clamem de lugares e posições aparentemente invisibilizadas e dispersas, tais mulheres se assemelham em sua incansável busca pela afirmação da diferença.

Negras, “mas” intelectuais

Vivendo numa sociedade fundamentalmente anti-intelectual é difícil para os intelectuais comprometidos e preocupados com mudanças sociais radicais afirmar sempre que o trabalho que fazemos tem impacto significativo. Nos círculos políticos progressistas, o trabalho dos intelectuais raramente é reconhecido como uma forma de ativismo. Na verdade, expressões mais visíveis de ativismo concreto (como fazer piquetes nas ruas ou viajar para um país do Terceiro Mundo e outros atos de contestação e resistência) são consideradas mais importantes para a luta revolucionária que o trabalho mental. [...] É essa desvalorização do trabalho intelectual que muitas vezes torna difícil para indivíduos que vêm de grupos marginalizados considerarem importante o trabalho intelectual uma atividade útil. [...] a decisão de trilhar conscientemente um caminho intelectual foi sempre uma opção excepcional e difícil. Para muitos de nós tem parecido mais um chamado que uma escolha vocacional. Somos impelidos, até mesmo empurrados para o trabalho intelectual por forças mais poderosas que a vontade individual (bell hooks: 1995, p.464).

O lugar em que nos situamos determinará nossa interpretação sobre o duplo fenômeno do racismo e do se-

xismo. Para nós o racismo se constitui como a sintomática que caracteriza a neurose cultural brasileira. Nesse sentido, veremos que sua articulação com o sexismo produz efeitos violentos sobre a mulher negra em particular. Consequentemente, o lugar de onde falaremos põe um outro [...]. E a mudança foi se dando a partir de certas noções que, forçando sua emergência em nosso discurso, nos levaram a retornar a questão da mulher negra numa outra perspectiva. Trata-se das noções de mulata, doméstica e mãe preta (Lélia Gonzales, 1984, p.224).

Como nos alertam Lélia Gonzales (1984) e bell hooks (1995), é tácito o confinamento das mulheres negras ao imaginário da domesticidade. Domesticidade que se opera seja no âmbito privado – daquela de quem se espera que cuide desveladamente da prole, da casa (alheia ou sua), da família (sua ou alheia), como mucama, ama de leite ou, mais recentemente, como empregada doméstica, auxiliar de enfermagem, pajem –, seja no âmbito público – daquela sobre a qual se projeta a sensualidade e a sexualidade exacerbada, interdita e clandestina.

Tal situação tem projetado sobre nós, mulheres negras, sobretudo as que escolhemos o “pensamento” como ofício e como *modus* de ação e atuação no mundo, uma condição de transparência e sombra.

Por essa trilha, e reverberando outra pensadora não branca, a indiana Gayatri Chakravorty Spivak (2010), penso que o intelectual não pode e não poderia falar por ninguém, mas pode e deve amplificar as vozes, sobretudo daqueles que, por algum motivo, não se enquadram ou não se engajam nos padrões e modelos de movimentos sociais assumidos e ratificados pela academia e pela política em seus sentidos estritos. Isso porque a violência epistêmica também se perpetra e se perpetua por esta via: a do reconhe-

“Penso, logo escrevo”: palavras inauditas, palavras que dançam ...

cimento ou não de que estes sejam sujeitos falantes, pensantes, ou, melhor dizendo: “cantantes” e “dançantes”.

Nesse caso, postulo problematizar a questão tendo por base duas possíveis acepções do conceito de representação desenvolvido por Spivak (2010):

representação no sentido de “falar por” (vertretung), relacionada com as instituições políticas e a suposição de conhecimento e substituição do representado;
“re-presentação” (darstellung) vinculada às dimensões estéticas e de encenação, portanto como atuação, como performance.

Assim como Spivak (2010), rejeito a suposta oposição ou dicotomia entre a teoria que descolaria o pensamento e a prática, a ação, dado que a teoria é também uma prática, e sugiro uma abordagem da atuação política em que se ampliem os sentidos da representação para além do paradigma da representação das demandas objetivas e subjetivas por meio de instituições ou indivíduos que supõem conhecer e substituir os representados.

Por isso, a ideia de performance no sentido cunhado por Victor Turner, ou seja, como momentos em que o contido ou suprimido revela-se, é aqui relevante para o encaminhamento que pretendo dar às experiências (práticas e teóricas) das mulheres negras de que tratarei. Trata-se, pois, de experiências que promovem a irrupção da espontaneidade a partir de momentos de interrupção das formas reguladas e normatizadas de organização social.

Glória Anzaldúa

Joguem fora a abstração e o aprendizado acadêmico, as regras, o mapa e o compasso. Sintam seu caminho sem ante-

paros. Para alcançar mais pessoas, deve-se evocar as realidades pessoais e sociais – não através da retórica, mas com sangue, pus e suor (Anzaldúa, 2000).

Início, assim, reportando-me à feminista e teórica cultural Gloria Evangelina Anzaldúa (1942-2004), estadunidense de nascimento, mas “chicana” por escolha, que, em 1980, em texto antológico denominado *Carta às mulheres do terceiro mundo*, ao ser convidada, segundo ela, como única mulher não branca para integrar uma coletânea de artigos, produziu um texto-relato denso, forte e nem um pouco ortodoxo, revelando as agruras e dilemas que acometem uma mulher “de cor” acadêmica. Não uma acadêmica qualquer, mas uma mulher que, por meio de tal texto (embora não exclusivamente por ele), se debate a partir de sua condição marginalizada, caracterizada pela **não branquitude** – e que de fora e do alto das certezas postas pelas vozes hegemônicas de dentro e de fora da academia a talharam como inadequada, imprópria e deslocada.

Ao ser convidada pelos colegas da academia para tal empreitada, percebe e anuncia as contradições e incoerências que regem a vida acadêmica, e em um texto prenhe da subjetividade subalternizada, não se constrange ao trazer à tona o processo sofrido e sempre biográfico, sempre pessoal, sempre difícil de “escrever” para o outro.

No caso em questão: para a Outra – que ela nomeia e identifica, irmanando-se pelo epíteto **mulher de cor**, para estabelecer o vínculo de cumplicidade:

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

“Penso, logo escrevo”: palavras inauditas, palavras que dançam ...

nossa cultura e também o homem branco, que escrever não é para mulheres como nós? (Anzaldúa, 2000, p.230).

Todo texto de Anzaldúa é escrito em primeira pessoa. Ela não escreve de modo impessoal. A despeito do que apregoa a cultura acadêmica, ao não esconder quem é, imprime significados ao que faz e ao modo como faz.

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? (Anzaldúa, 1980, p.230)

Justificando minha escolha por Anzaldúa neste texto que se dispõe a tratar também de Carolina Maria de Jesus e Tati Quebra Barraco, parto do princípio de que não é possível nem recomendável que se faça uma ciência limpa, íntegra ou pura. Penso que a academia deve buscar desancorar-se desse paradigma, justamente porque um dos conceitos a ser questionado é o da integridade, cuja busca obsessiva dá margem a todo tido de ideologia de exclusão.

O que é um machista? Grosso modo, é aquele (ou aquela) que acha que o macho heteronormatizado domina imponderavelmente. O que é um racista? É alguém que acredita que os seres humanos pertencem a raças diferentes e desiguais, algo que precisamos problematizar primeiro na nossa mente e depois em nossos comportamentos. Quando eu vejo uma pessoa diferente eu tendo a pensar

que sei de onde veio e quem é. Isso é preconceito. E os preconceitos embasam ações excludentes: *as discriminações*.

Filha de camponeses do sul do Texas que tiveram suas famílias separadas por uma fronteira imposta, Anzaldúa, entre o fim dos anos 1950 e início dos anos 1970, teve contato com a literatura feminista. Mas é nos anos 1970 que inicia sua produção literária, quando escreve peças de teatro, poemas, contos e autobiografias. De acordo com Edna de Marco, tradutora brasileira do referido texto, “No começo dos anos 1980, Anzaldúa passa a defender a posição de que as mulheres de cor deveriam buscar meios para expressar suas idéias, transformando-se em criadoras de suas teorias e não mais em meros objetos de estudo” (apud Anzaldúa, 2000).

Em *Falando em línguas*, escrito nos moldes de uma carta e traduzido no Brasil somente nos anos 2000, a categoria *mulheres de cor* tem uma acepção que deve ser contextualizada.

Enquanto, no Brasil, o termo **mulheres de cor** refere-se às mulheres de pele preta, afrodescendentes, portanto, na realidade estadunidense, evocada por Anzaldúa, o termo **mulheres de cor** abrange todas as mulheres cujas origens não anglo-saxônicas nem europeias as categorizam de múltiplas formas. Desse modo, asiáticas, indianas, hispânicas, africanas, afro-americanas, latino-americanas, asiático-americanas estão inscritas na categoria de “mulheres de cor”, à revelia da cor que efetivamente apresentam e de sua autodesignação, referente a seus lugares de origem.

Por esse motivo, os feminismos chamados “negros” ou contra-hegemônicos trazem como principais referências não apenas autoras afrodescendentes, como também asiáticas, latino-caribenhãs, ameríndias e africanas.

Anzaldúa começa sua carta buscando a identificação, gerada pela “imaginação”, com aquelas que seriam suas presumíveis leitoras, cujo cenário da ação de *escrever* ela também pode muito bem

“Penso, logo escrevo”: palavras inauditas, palavras que dançam ...

imaginar, bem como suas múltiplas condições de pertencimento ou exclusão a dadas realidades:

Queridas mulheres de cor, companheiras no escrever, sento-me aqui, nua ao sol, máquina de escrever sobre as pernas, procurando imaginá-las. Mulher negra, junto a uma escriturinha no quinto andar de algum prédio em Nova Iorque. Sentada em uma varanda, no sul do Texas, uma chicana abana os mosquitos e o ar quente, tentando reacender as chamas latentes da escrita. Mulher índia, caminhando para a escola ou trabalho, lamentando a falta de tempo para tecer a escrita em sua vida. Asiático-americana, lésbica, mãe solteira, arrastada em todas as direções por crianças, amante ou ex-marido, e a escrita (Anzaldúa, 2000, p.229).

A escrita é apresentada como algo necessário para tais mulheres, ainda que estejam *arrastadas em todas as direções* pelas responsabilidades inerentes às condições daquelas de quem se espera que cuidem das crianças, do marido, do ex-marido, como aponta Anzaldúa. A despeito de tudo isso, a escrita está ali.

Assim, a autora cria intimidade com essa mulher proscrita que ela imagina em sua vida cotidiana de privações e obrigações. Ela não apenas identifica a mulher de cor, mas suas condições precárias de vida. Fazendo uso da emoção e da identificação com essas mulheres, ladeadas por crianças e pelo abandono, traz para o texto acadêmico *escrevivências*⁴ que corroborem as suas próprias:

Minhas queridas hermanas, os perigos que enfrentamos como mulheres de cor não são os mesmos das mulhe-

⁴ Termo cunhado pela escritora brasileira Conceição Evaristo.

res brancas, embora tenhamos muito em comum. Não temos muito a perder – nunca tivemos nenhum privilégio. (Anzaldúa, 2000, p.229).

Não se trata de um mundo ideal; trata-se de trazer à tona um mundo apagado, escondido, colocado geralmente debaixo do tapete por quem escreve a partir da perspectiva da academia.

É improvável que tenhamos amigos nos postos da alta literatura. A mulher de cor iniciante é invisível no mundo dominante dos homens brancos e no mundo feminista das mulheres brancas, apesar de que, neste último, isto esteja gradualmente mudando. A lésbica de cor não é somente invisível, ela não existe. Nosso discurso também não é ouvido. Nós falamos em línguas, como os proscritos e os loucos. Porque os olhos brancos não querem nos conhecer, eles não se preocupam em aprender nossa língua, a língua que nos reflete, a nossa cultura, o nosso espírito. As escolas que freqüentamos, ou não freqüentamos, não nos ensinaram a escrever, nem nos deram a certeza de que estávamos corretas em usar nossa linguagem marcada pela classe e pela etnia. (Anzaldúa, 2000, p.229)

Anzaldúa busca, dessa forma, estabelecer um vínculo, um elo de ligação com essa mulher que ela percebe como semelhante a si: mulher negra em Nova Iorque, mulher chicana como ela, mulher indígena, asiático-americana, lésbica, separada, amante, mãe solteira que, em meio a essas condições inóspitas e estigmatizantes, precisa (de) e quer escrever, pois, por esse modo, alguma compreensão de si e do mundo pode se concretizar.

Concretizar talvez não seja o verbo mais adequado para explicitar as experiências de mulheres para quem o próprio ato de

“Penso, logo escrevo”: palavras inauditas, palavras que dançam ...

existir configura-se como transgressor. Para além de tornar seu mundo concreto, o que elas anseiam é tornarem-se sujeitos e, desse modo, mais do que concretude, temos subjetividades.

Ao buscar identificar sua interlocutora não apenas pela cor ou pela raça, mas por suas condições precárias de vida, Anzaldúa faz uso da emoção e do afeto que a liga a tais mulheres, ladeadas por crianças e pelo abandono. E adverte que, a despeito de todo o empenho do processo de escolarização para que nos adequemos, nossa fala, nossa escrita e nossa expressão (nossa linguagem) estarão quase sempre em descompasso, “marcadas pela classe e pela etnia”.

Assim, tal como Carolina Maria de Jesus (de que tratarei adiante) encena uma performance – os textos surgem de fragmentos e papéis soltos, escritos produzidos nos lugares e tempos mais improváveis – durante a faxina, no vaso do banheiro, com o barulho das pessoas que habitam a casa, com as cores, os sons e os sabores que norteiam e habitam seu cotidiano, imprevisível e imponderável, assim como sua escrita:

O homem branco diz: Talvez se rasparem o moreno de suas faces. Talvez se branquearem seus ossos. Parem de falar em línguas, parem de escrever com a mão esquerda. Não cultivem suas peles coloridas, nem suas línguas de fogo se quiserem prosperar em um mundo destro. [...] O homem, como os outros animais, tem medo e é repelido pelo que ele não entende, e uma simples diferença é capaz de conotar algo maligno (Anzaldúa, 2000, p.230).

O homem branco diz, o homem branco nomeia, o homem branco define: o que pode, o que não pode, o que é, o que não é. A colonialidade, intrinsecamente generificada e racializada, determina sob a cruzada “civilizatória” quem é humano e quem, por outro

lado, não sendo homem nem branco nem cristão, não é gente, tampouco humano (Lugones, 2008).

Desse modo, nenhuma mulher é humana. Mas, sendo a mulher “branca” a progenitora por excelência da raça eleita, caberá às outras mulheres o lugar animalizado e selvagem de tudo que venha a fazer ou desejar: seu trabalho, seu corpo e seu sexo representam, por essa racionalidade, o outro lado, o lado escuro e incerto, primitivo e perigoso das proscritas.

Por que eles nos combatem? Por que pensam que somos monstros perigosos? Por que somos monstros perigosos? Porque desequilibramos e muitas vezes rompemos as confortáveis imagens estereotipadas que os brancos têm de nós: A negra doméstica, a pesada ama de leite com uma dúzia de crianças sugando seus seios, a chinesa de olhos puxados e mão hábil – “Ela sabe de cara achatada, passivamente deitada de costas, sendo comida pelo homem, a la La Chingada, como tratar um homem na cama” –, a chicana ou a índia (Anzaldúa, 2000, p.231).

O mundo sentido, visto e escrito por esse viés, não é, portanto, ideal, e como tal, não é organizado, disciplinado nem limpo; trata-se de trazer à tona um mundo apagado, escondido, colocado geralmente debaixo do tapete. Anzaldúa o traz para dentro da academia, Carolina traz o seu *Quarto de despejo* para a sala de visitas dos presumidos civilizados.

Segundo Anzaldúa, assim como os loucos e os proscritos, nós – mulheres de cor – falamos em “*línguas*”: de um modo truncado e tosco, desagradável, pouco polido.

Porém não são raras as vezes em que a *mimese*, entendida aqui não como cópia, mas no sentido atribuído por Bhabha (1998), ou seja, de repetição com diferença – *differánce* –, não sendo arre-

“Penso, logo escrevo”: palavras inauditas, palavras que dançam ...

medo do original, representa a repetição do Outro a partir de um outro *locus de enunciação*, e, portanto, com toda a ousadia e criatividade que desejam nos usurpar.

Da literatura produzida por mulheres como Anzaldúa e Carolina emergem sentimentos de raiva, frustração, ressentimento. Sua mensagem não é limpa nem agradável. Elas denunciam as espoliações que sofreram.

Também a linguagem que Carolina usa para se manifestar e expressar seus sentimentos e sua condição é impura, incorreta, imprudente.

Quando revelada, a vulnerabilidade pode ser traduzida como fraqueza. É o que sugere o senso comum. A estratégia de Carolina, Anzaldúa, por exemplo, ao revelarem suas fragilidades, é, ao contrário, promover a identificação com as outras, também fracionadas e frágeis, que, por essa via, podem se encontrar e se fortalecer.

Carolina Maria de Jesus

Por meio da narrativa tecida por Carolina Maria de Jesus – mulher, negra, migrante, mãe, solteira, catadora de lixo e escritora por opção (dentre outros qualificadores possíveis) –, propõe-se uma reflexão sobre outras semânticas de liberdade que a perspectiva interseccional assinala, para além dos parâmetros conceituais dos feminismos hegemônicos.

A condição transgressora de sua vida e de seus escritos, a despeito da adesão a uma ou outra norma social, desafia o monologismo do racismo, do patriarcado e do colonialismo.

Dadas as condições de vida, existência, produção e reprodução de seus textos, defendo que suas representações – como mulher, cidadã subalternizada, mãe, escritora – funcionam como retórica e como persuasão. Carolina se debate de dentro contra um

mundo que tenta encarcerá-la de fora: pela raça, pelo gênero, pela classe. Desse modo, ela busca compreendê-lo e traduzi-lo com os recursos engendrados por sua existência menosprezada.

O “deslocamento” como conceito e como “metáfora” constituirá o pano de fundo de minha discussão. Nesse sentido, enfatizando a perspectiva diaspórica que os deslocamentos evocam, intentarei romper com as referências epistemológicas que operam por meio de discursos estruturados em dicotomias e no fetiche das origens e essências.

A centralidade do corpo para os estudos sobre cultura é evocada por uma variedade de vertentes das Ciências Humanas e Sociais (Fanon, Mauss, Bordieu, Bhabha, Lorde⁵ são apenas algumas referências), mas o que aqui me diz respeito é o corpo feminino e racializado, e, sendo assim, minhas indagações consideram a subjetividade como intrínseca à corporeidade.

Assim, ao perscrutar a sensibilidade de Carolina, relativa às suas percepções sobre as mais variadas experiências (de preconceito, racismo, estigmatização e intolerância), tal perspectiva torna-se fundamental.

Ora, Carolina reúne em si as condições que investem seu relato/testemunho de um pioneirismo naquilo que hoje convencionou-se designar como *feminismos contra-hegemônicos*, tendo em vista que aquilo que de sua vida ficou registrado (gravado, entalhado, escrito, inscrito) revela um discurso pioneiramente emancipatório e perturbador da ordem e do *status quo*.

A postura contestadora e rebelde de Carolina contrariou e superou as expectativas que a situação de mulher negra, pobre, solteira e favelada lhe impunha e lhe imputava. E aqui uso o termo *emancipação* como denotativo de um exercício sempre crescente

⁵ Refiro-me especificamente a Franz Fanon, Marcel Mauss, Pierre Bourdieu, Homi Bhabha e Audre Lorde.

“Penso, logo escrevo”: palavras inauditas, palavras que dançam ...

de expansão de fronteiras que se insurgem em relação às relações de poder instauradas.

Carolina Maria de Jesus, mineira de Sacramento, vive, hoje, postumamente, seu apogeu. No ano em que comemoraria 100 anos (2014) foi homenageada com documentário sobre sua vida, com inúmeras palestras e seminários. Enfim, a mulher negra, pobre, migrante que – por ato deliberado – decidiu não ser empregada doméstica, preferindo ser catadora de lixo, moradora do Canindé, em época em que ali se instalou uma das primeiras favelas da cidade de São Paulo, eternizou-se pela “escrita”.

A vida e a obra literária de Carolina – semialfabetizada, mas nem por isso menos expressiva em sua literatura – tornam-se relevantes porque, ao mesmo tempo em que anunciam os aspectos desumanizantes da existência que compartilhava com outros na favela do Canindé em São Paulo nos idos dos anos 60, é também prenhe de raiva, indignação e ousadia.

Em *Quarto de despejo*, o diário de Carolina se inicia em 15 de julho de 1955, com o relato de que, no aniversário da filha Vera Eunice (caçula dos três filhos que Carolina teve, cada um de um homem branco diferente, de acordo com seus relatos), sentia-se frustrada por não poder dar-lhe um par de sapatos, contentando-se em dar-lhe um par remendado que encontrou no lixo. Daí em diante sua escrita intimista e errática revela os incômodos de uma mulher que analisa e faz escolhas diante das imposições que a cultura machista, patriarcal e racista lhe impõe:

[...] Sei dominar meus impulsos. Tenho apenas dois anos de grupo escolar, mas procurei formar meu caráter. A única coisa que não existe na favela é solidariedade.

[...] Os meus filhos não são sustentados com pão de igreja. Eu enfrento qualquer espécie de trabalho para mantê-los.

E, elas⁶, tem que mendigar e ainda apanhar. Parece tambor. A noite enquanto elas pede socorro eu tranquilamente no meu barraco ouço valsas vienenses. Enquanto os esposos quebra as tabuas do barracão eu e meus filhos dormimos sossegados. Não invejo as mulheres casadas da favela que levam vida de escravas indianas (Jesus, 2000, p.13-14).

Estão inscritos em sua narrativa o grito, a solidão e o inconformismo de uma mulher negra que não se deixou submeter. Carolina grita, esperneia, mas não lamenta. A perspectiva interseccional está ali, em seus escritos, não exatamente em uma denúncia que faça menção à sua condição de mulher negra, embora ali seja revelada a subjetividade produzida pelas discriminações e pelos preconceitos pautados na cor, na classe e no gênero.

Ao abordar a questão do deslocamento, é praticamente impossível não evocar Fanon e, por extensão, Homi Bhabha e sua correlata angústia para identificar e traduzir as sensações que acometem os seres fendidos – de fora para dentro. As ambiguidades nos fendem a todos, mas a alguns é dado o beneplácito da integridade, da pureza e da legitimidade.

Nesse sentido, a obra literária de Carolina, embora como postule José Carlos Sebe Bom Meihy (1998), não traga explicitamente nenhuma bandeira propriamente feminista ou antirracista, revela a sua condição interseccional por meio de seu corpo – recorrentemente exposto em sua alteridade –, de expressões, olhares e palavras que enfatizam o estranhamento e a abjeção produzidos alhures por não corresponder às expectativas de classe, raça ou gênero.

Seu vizinho, Seu João, por exemplo, no dia 23 de julho de

⁶ Aqui, Carolina Maria de Jesus faz alusão às suas vizinhas, mulheres casadas (ou que habitavam com companheiros homens) e que, regularmente, apanhavam de seus “parceiros”.

“Penso, logo escrevo”: palavras inauditas, palavras que dançam ...

1955 (de acordo com seu diário), bate à porta para lhe pedir um favor e, ao vê-la escrevendo, pergunta-lhe do que se trata. Ela diz: – “Meu diário”. E ele, do alto de sua visão colonizada, interpela com a maior desfaçatez:

– *“Nunca vi uma preta gostar tanto de livros como você”.*

Na página seguinte de seu diário ela relata:

Sentei ao sol para escrever. A filha da Sílvia, uma menina de seis anos, passava e dizia:

– Está escrevendo, negra fídida! Carolina reflete: A mãe ouvia e não repreendia. São as mães que instigam (Jesus, 2000).

Negra feia, negra fedida, qual deveria ser o seu lugar? Carolina explica e justifica sua moralidade acerca dos papéis condizentes a homens, mulheres, idosos, crianças, ricos e pobres, sua compreensão acerca da desigualdade, das injustiças e, assim, revela as incongruências do mundo em que vive.

23 de junho. O açougueiro explicou-me que o filé é mais caro. Pensei na desventura da vaca, a escrava do homem. [...] Enfim, o mundo é como o branco quer. Eu não sou branca, e não tenho nada com estas desorganizações (Jesus, 2000, p.63).

Dado que a condição do subalterno seria o silêncio e a invisibilidade, por meio de sua escrita Carolina fala, Carolina grita e se faz presente e visível em sua abjeção.

Esse corpo, tornado abjeto, impuro, selvagem, primitivo, deslocado – tal qual a escrita que lhe dá suporte existencial e sub-

jetivo –, as palavras grafadas de forma incorreta, a forma fora da norma, a inconveniência de ser negra, pobre e ainda assim desejar pensar o mundo e suas próprias vivências e experiências por meio da palavra escrita nos levam à categoria da colonialidade de gênero e a seu consequente corolário, a decolonialidade de gênero proposta por Maria Lugones (1998).

Dentre outras possibilidades, o conceito postula articular a diferença por intermédio de um outro lócus que possa, de algum modo, implodir os essencialismos.

Ao problematizar as dicotomias hierárquicas (preto/branco, homem/mulher, macho/fêmea) legadas pela racionalidade moderna, cartesiana e capitalista, assinala outras possibilidades para o entendimento das diferenças e, nesse sentido, para a superação das desigualdades assentadas nessa compreensão dos fenômenos.

A distinção entre comportamentos, coisas e lugares que são de homem, comportamentos, coisas e lugares que são de mulher, ou de pretos ou de brancos, enfim, foi artificialmente construída por meio de uma estrutura de poder que é necessário conhecer para questionar. Uma estrutura que deve ser problematizada porque nada tem de natural. Precisamos entender o fato de que, se a condição de gênero parece estar condicionada pelos papéis sexuais e sexuados, isto não é absoluto nem universal.

Sob esse ponto de vista, várias maneiras de estar no mundo, tanto sexuais quanto de gênero, serão desautorizadas e tachadas como anormais, selvagens, primitivas; adjetivos que desumanizam seres, processos e cosmovisões.

Por meio do afeto, das estruturas de sentimento e da sensibilidade, Carolina se coloca como sujeito de um processo que traz à tona subjetividades que, por sua vez, promovem o questionamento dos discursos e práticas calcados nas ideias de pureza, integridade e objetividade.

“Penso, logo escrevo”: palavras inauditas, palavras que dançam ...

O funk de Tati Quebra Barraco

A ideia de buscar entender o funk surgiu em razão do incômodo motivado pela constatação, em minhas aulas nos cursos de Pedagogia e Música em faculdades de Pedagogia instaladas em zonas periféricas de São Paulo, de que o funk como expressão musical, como arte e como manifestação cultural tem o poder de fascinar e seduzir, mas, ao mesmo tempo, de provocar reações tão furiosas e viscerais de aversão, raiva, vergonha e ressentimento por parte de pessoas que, para desqualificá-lo, se valem de argumentos e justificativas que, longe de representarem a afirmação de vontades ou perspectivas pessoais de vida, reverberam as ideias de negação e desconfiança que recaem sobre elas próprias: pessoas pobres e, em sua grande maioria, do gênero feminino e não brancas.

Por isso mesmo, foi intrigante perceber que tais pessoas, em sua maioria pobres, moradoras das periferias, grande parte oriunda de famílias chefiadas por mulheres e homens cujo principal ofício gira em torno de funções de executores de serviços domésticos – cozinheiras, babás, enfermeiras, pajens em escolas de educação infantil, motoristas e seguranças, que têm sua ascensão recente ligada ao acesso à educação superior –, costumam a assumir o fascínio que o funk exerce sobre elas no ambiente da aula (público), mas em suas festas em família ou na comunidade em que habitam, é esse o som que toca.

É som de preto
De favelado
Mas quando toca ninguém fica parado
Tá ligado
("Som de preto", Amilcka e Chocolate, 2009)

Parafraseando Spivak (2010), o que me move ao explorar tal

tema são as relações entre poder, desejo e interesse no sentido de proveito ou vantagens que possam ser auferidas por meio da enunciação de sujeitos tornados transparentes pelo processo em que as dimensões de raça, classe e gênero foram apagadas em prol de um universalismo genérico (Spivak, 2010).

Nesse sentido, concordo com a mesma autora em sua ideia de que a subalternização produz uma categoria de indivíduos e grupos que, embora alijados do poder, não podem ser entendidos como uma categoria monolítica, uniforme ou essencializada, posto que as experiências de sujeição aos poderes instituídos e hegemônicos propiciam, em cada canto, subjetividades particularmente afetadas pelas relações que a opressão, caracterizada pelo silenciamento e pela invisibilidade daí resultantes, provocam.

Para além de pensar as funkeiras e rappers negras como meros objetos de pesquisa acadêmica, e ainda reverberando Spivak (2010), penso que o intelectual não pode e não poderia falar por ninguém, mas pode e deve amplificar as vozes, sobretudo daqueles que, por algum motivo, não se enquadram, inconformes às normas e regras postas pelo *status quo*.

Sendo assim, minha inscrição no tema se dá pela via do incômodo ao perceber que, a despeito da mimese ensaiada por indivíduos negros e pobres que condenam o funk como imoral, pernicioso, sujo e discriminatório das mulheres, se esconde a contradição de que, por outro lado, em suas festas – e eu participei de algumas delas, inclusive em que a maioria das pessoas se dizia cristã evangélica (e esse é também um aspecto que demandaria maior investigação) –, a celebração da alegria e da vida é pautada justamente por muito funk, configurando performances no sentido cunhado por Victor Turner, ou seja, como momentos em que o contido ou suprimido se revela. Trata-se, pois, de experiências que promovem a irrupção da espontaneidade em momentos de interrupção das formas reguladas e normatizadas de organização social.

“Penso, logo escrevo”: palavras inauditas, palavras que dançam ...

Santos (2002) trata das potencialidades emancipatórias presentes no princípio da comunidade e da racionalidade estético-expressiva no sentido de paradigmas emergentes de vigor emancipatório: por sua abertura, por sua incompletude, sobretudo pelo fato de essas representações não terem sucumbido à racionalidade cognitivo-instrumental da ciência moderna que colonizou, por sua vez, Estado e mercado.

É como se a existência daquelas pessoas pudesse ou devesse se desenvolver por meio de um jogo em que a realidade exposta pelo discurso não devesse nunca coincidir com o que efetivamente é praticado pelo corpo e pela mente – do lado de dentro das casas e quintais, com os “seus”, longe das possibilidades de vigilância, controle e docilização inerentes ao aburguesamento (desejado, mas, ao mesmo tempo, temido).

No caso das festas e dos bailes funk, a cumplicidade extraída da partilha de condições existenciais similares, ainda que não os configure como uma classe *per sí*, ou seja, como portadores de uma consciência coletiva de classe que viabilize o enfrentamento sistematizado às estruturas de poder e dominação, enseja, por outro lado, a dimensão do enfrentamento pela recusa à docilização: verbal, gestual, corporal. Cabe ressaltar que também o potencial de atração sobre a juventude das classes médias e altas não pode ser desprezado.

De que funk estamos a falar? Por que Tati?

Caracterizada como o primeiro gênero de música eletrônica no Brasil e protagonizada por pioneiras como Deise Tigrona, Bonde das Popozudas (que foi integrado desde sua origem pela hoje célebre Valesca Popozuda) e Tati Quebra Barraco, o funk sensual, subgênero do “proibidão” (também conhecido como rap de contexto ou funk de facção), se particulariza dentre as várias modalidades

desenvolvidas pelo estilo funk no Brasil (funk melody, funk consciente, funk de raiz, funk ostentação etc.).

Ainda que, à partida, o funk produzido no Brasil remeta às suas origens estadunidenses (James Brown, sobretudo, mas também à inserção do miami bass, variação do hip hop afro-americano nos bailes black na década de 1980), o gênero tem se diversificado e pode-se dizer que em cada região do Brasil e do mundo reflete e repercute dilemas e particularidades das populações jovens de cada contexto em que é desenvolvido, alcançando popularidade ímpar, mobilizando de forma predominante, porém não exclusiva, a juventude negra das periferias.

Porém, considerando o fato de que a vertente mais evidente de nossa matriz civilizatória é assimilacionista e integracionista, não são raras as tentativas de cooptação, purificação, higienização e docilização do funk pelas classes médias, ao mesmo tempo incomodadas e atraídas pelo gênero. Tanto que esse estilo de funk, conhecido também como funk carioca, se disseminou com a repercussão da dissertação de mestrado do antropólogo Hermano Vianna (1987), que tece elogios ao funk e, dentro desse contexto, trouxe para a cena midiática nacional e internacional a figura do DJ Marlboro.

Sendo a vertente menos palatável do funk, o funk sensual, avalizado por fenômenos da venda de discos e espetáculos⁷ em que

⁷ De acordo com a FGV, em 2008, o faturamento total dos principais selos de funk somados ao de 248 equipes de vendedores ambulantes cuja renda dependia dos bailes, somaram mais de R\$ 17 milhões de dólares americanos somente na cidade do Rio de Janeiro (FGV Opinião 2008, 79 apud PALOMBINI, 2010). De acordo com a Spotify, a maior plataforma de música em *streaming* do mundo, só em 2017 o número de ouvintes de funk no aplicativo cresceu 276%. No Brasil, das cinco músicas mais tocadas, três são funk. De acordo com dados do Ecad (Escritório Central de Arrecadação), entre janeiro e março de 2017, o funk liderou a lista de músicas mais executadas em bares e casas noturnas de todo o país. Na lista dos dez artistas que mais lucraram no primeiro trimestre de 2017,

“Penso, logo escrevo”: palavras inauditas, palavras que dançam ...

a cantora Tati Quebra Barraco (Tatiana dos Santos Lourenço) se afigura como pioneira, intriga pelas questões que suscita em torno das contradições e ambiguidades que as suas performances e a recepção a elas evidenciam.

Tati sempre chamou a atenção por sua personalidade e carisma, capazes de mobilizar centenas e milhares de jovens das mais variadas classes e cores, e, ao mesmo tempo, por ser alvo de opiniões e reações violentamente hostis por parte de uma gama igualmente variada de sujeitos, que se valem de argumentos centrados na cor, na classe e na moralidade para desqualificar esse gênero musical e seus simpatizantes.

Criatividade e invenção por meio de improvisação, transgressão dos códigos linguísticos, uso do coloquial, suposta falta de raízes manifestada pela irreverência às tradições, expressão de sentidos alternativos à relação corpo/sexualidade/classe fazem dessa estirpe de funk feminino, representada por pioneiras como Tati, prenunciadora de um movimento de rompimento e desafio aos cânones de beleza, verdade e autenticidade por meio de letras e movimentos que exaltam a lubricidade, a luxúria e a liberdade.

As diferenças entre a atuação das mulheres negras do funk sensual e as mulheres negras do hip hop carregam, a despeito disso, alguma sintonia, perspectivas de enfrentamento ao racismo, sexismo e machismo diferentes e peculiares.

Especificamente no caso de Tati, ao mesmo tempo em que desafia os cânones da beleza, da verdade e da autenticidade com suas letras, alinha em suas performances e trajetória ambiguidades e contradições por si bastante reveladoras de um repertório de possibilidades (emancipatórias, por que não?) que, a meu ver,

três são funkeiros. (fonte: <http://cbn.globoradio.globo.com/editorias/cultura/2017/09/06/OUVINTES-DE-FUNK-CRESCEM-MAIS-200-EM-2017-E-ESTILO-LIDERA-PLAYLISTS-NACIONAIS-E-INTERNACI.htm>)

foge dos modelos de análise tradicionalmente legados pelas epistemologias tradicionais, exigindo maior tempo e fôlego para sua apreciação.

Chama a atenção, por exemplo, o fato de Tati ter se submetido, ao longo de sua carreira, a transformações estéticas que vão desde alterações meramente visuais (estilos de cabelo e roupas) até transformações radicais (ela afirma, por exemplo, ter feito, até o momento, 26 cirurgias plásticas), e, se durante a primeira década do século XXI sua permanência na mídia era viabilizada pelo profundo incômodo que provocava em razão da obscenidade atribuída a suas letras e performances, nos últimos anos as notícias vêm cada vez mais destacando sua adesão à cultura do embelezamento e do culto ao corpo.

Tati, que a despeito de seu sucesso em músicas com letras provocativas, sempre teve uma performance acanhada em público, tem se rendido cada vez mais ao culto de uma imagem consoante aos ideais celebrados pela cultura de massas: magreza, cabelos loiros e lisos e aparelho ortodôntico estão entre as transformações que têm lhe garantido espaço nas notícias relacionadas ao mundo das celebridades.

“Tem mulheres que morrem de medo de entrar na faca e preferem ‘se matar’ na academia a acabarem no consultório de um cirurgião”. A funkeira Tati Quebra Barraco definitivamente não faz parte deste time. Aos 34 anos, a carioca contabiliza 26 cirurgias plásticas: abdômen, nariz, peito e papada são algumas da lista. A última delas foi feita há pouco mais de um ano. “Uma lipoescultura de corpo inteiro”, contou ao Terra. A técnica, que retira gordura e redistribui os excessos dando mais curvas ao corpo, foi a solução encontrada pela funkeira, mãe de três filhos e avó de Kauan de quatro anos, para sair dos mais de 90 kg que a balança

“Penso, logo escrevo”: palavras inauditas, palavras que dançam ...

acusava. [...] Mas há três meses ela parou de fugir dos treinos para dar um jeito nas consequências do efeito sanfona. “Malho mais para endurecer porque estou flácida demais”. Com este objetivo definido, ela tem se exercitado com a ajuda do personal trainer Douglas Mariano, que cuida também da funkeira Valesca Popozuda. Com uma rotina puxada de viagens – Tati faz, em média, 10 shows por mês – as idas à academia variam entre uma e três vezes na semana. “Viajo mais que fico no Rio, mas quando vou ele pega pesado”, conta. (Caderno de Beleza, www.terra.com.br; acessado em setembro de 2017).

O que intriga na notícia acima é que a ênfase dada ao esforço por embelezamento obscurece pontos importantes da biografia e da rotina da cantora que, afinal de contas, além de ser mãe de três filhos e avó de Kauan, tem uma inserção significativa na comunidade onde mora e à qual deve grande parte de seu sucesso.

Nesse sentido, Tati, que sempre se declarou vaidosa, nunca assumiu estar sucumbindo aos modismos e exigências do mercado, argumentando que todas essas mudanças são para que possa “sentir-se bem consigo mesma”. Afinal, é dela o antológico bordão: “Sou feia, mas tô na moda”:

Eta lele, eta lele
Eu fiquei 3 meses sem quebrar o barraco,
Sou feia mais tô na moda,
tô podendo pagar hotel pros homens
isso é que é mais importante.
Quebra meu barraco, quebra meu barraco [...]

“Até melhorei um pouquinho, mas acho
que sou feia, sim”, avalia [...]”Quando comecei,

as pessoas diziam: 'Ah, é essa que canta essa música?
Mas ela é feia!' Aí falei: 'Sou, mas estou na moda.'"⁸

Inscritas na zona abissal – à qual são atribuídas carências intransponíveis em razão da falta de inteligibilidade, de pendores, de lógica –, ou seja, em uma zona em que só são reconhecidas carências e faltas, creditar legitimidade às performances dessa juventude feminina negra e pobre é desafiador, sobretudo em razão das ambiguidades que são subjacentes ao fenômeno no universo das culturas de massa.

Defendo que essas categorias de atuação feminina transpõem as fronteiras da lógica de apropriação e violência ao empreenderem processos de globalização contra-hegemônica. Nesse sentido, corroboro a ideia de Boaventura de Sousa Santos, para quem a globalização

é o processo pelo qual determinada condição ou entidade local estende a sua influência a todo o globo e, ao fazê-lo, desenvolve a capacidade de designar como local outra condição social ou entidade rival [...] o que convencionamos chamar por globalização não é, pois, um fenômeno genuíno: é sempre a globalização bem sucedida de um determinado localismo; a globalização sempre requer localização (Santos, 2003, p.29).

A transgressão se manifesta por esboçarem, de alguma maneira, um outro lócus para a construção da felicidade feminina, para além daquela forjada pelo modelo patriarcal que a vincula inextricavelmente à esfera do privado, do doméstico, associada ao casa-

⁸ Tati Quebra Barraco apud SANCHES, Pedro Alexandre. In FOLHA de SP de 20 de junho de 2009.

“Penso, logo escrevo”: palavras inauditas, palavras que dançam ...

mento e à maternidade, subjugando as mulheres ao culto de uma beleza canônica e tornada cada vez mais exclusiva e inacessível.

Confrontam, desse modo, as lógicas legadas pelo colonialismo impondo novas gramáticas também caracterizadas pela preeminência da oralidade, da corporalidade, das linguagens gráficas, de performances que priorizam a dramatização, a encenação, a repetição e, assim, não apenas enunciam ou anunciam, mas incorporam o outro – rompem, de algum modo, com as perspectivas eurocêntricas de poder e desejo.

No caso em questão, trata-se de uma mulher jovem e negra, que, por seu discurso verbal e corporal, coloca em xeque estruturas objetivas e cognitivas concernentes aos princípios androcêntricos de organização mental e social.

Ademais, tais experiências evocam a existência e a persistência de modelos alternativos de sociabilidade que, permeados pelos sistemas hegemônicos de compreensão e visão de mundo, exprimem possibilidades de transigir e negociar valores, comportamentos e crenças acerca do bom, do belo e do verdadeiro.

Tati dança de forma contida, envergonhada, se diz boa de briga e distingue a Tati “pública” da Tatiana dos Santos Lourenço da vida privada.

Expressões como “mas se eu pagá o motel, eles faz o que eu quizé”, “tô feia mas tô na moda”, entre outras, traduzem, em última instância, preocupação com o *modus* particular de integração ao *status quo* representado pelo acesso ao dinheiro e à moda. Sua música e a performance a ela correspondente (composta, muitas vezes, de bailarinos e não de bailarinas), propicia a problematização das relações com a masculinidade construída e ratificada pelo machismo heteronormativo.

Escuta aqui meu preto que agora eu vô falá,
Pra tu fechá comigo vai te que me respeitá.

Tapinha nada, nu meu homi eu dô porrada (4x)
Pára de marra e desce desse palco,
Que aqui no meu cafofo sô eu que falo mais alto (2x)
Vai lavá roupa
Eu vô
Faz a comida
Eu faço
Vai no mercado
Eu vô
Faz o que eu mando
oh oh oh oh oh oh

Mais do que o pertencimento racial (que aparece de forma subjacente), é recorrente a manifestação de seu pertencimento à comunidade – lugar de origem, de convívio e de construção de identidade, em que raça, classe e gênero se articulam de um modo particular.

O que se evidencia na manifestação de Tati é que as relações de poder metaforizadas nas várias dimensões implicadas no que se concebe hegemonicamente por feminilidades e masculinidades (machos e fêmeas) assumem (nessa estrofe) um caráter circunscricional e flexível que, nesse caso, rompe com a metonímia do dimorfismo sexual que assegura a homens e mulheres papéis fixos e determinados pela perspectiva do patriarcado, que conduziria a um padrão ideal de masculinidade e feminilidade cujos efeitos controladores sobre mulheres e homens são aqui desviados (Connel, 2016).

Racionalidades estético-expressivas hoje

O princípio da comunidade e a racionalidade estético-expressiva são, assim, as representações mais inacabadas da

“Penso, logo escrevo”: palavras inauditas, palavras que dançam ...

modernidade ocidental. Por esta razão, deve dar-se prioridade à análise das suas potencialidades epistemológicas para restabelecer as energias emancipatórias que a modernidade deixou transformar em *hubris* regulatória. Depois de dois séculos de excesso de regulação em detrimento da emancipação, a solução procurada não é um novo equilíbrio entre regulação e emancipação. Isso seria ainda uma solução moderna cuja falência intelectual é hoje evidente. Devemos, sim, procurar um desequilíbrio dinâmico que penda para a emancipação, uma assimetria que sobreponha a emancipação à regulação. Se a pós-modernidade de oposição significa alguma coisa, é justamente esse desequilíbrio dinâmico ou assimetria a favor da emancipação, concretizado com a cumplicidade epistemológica do princípio da comunidade e da racionalidade estético-expressiva (Santos, 2002, P.334).

A opinião pública em sentido geral e comum rejeita, reprova e se indigna, taxando de imorais, perigosas e libertinas⁹ as meninas do funk proibidão, que, por sua vez, redimensionam as linguagens e as gramáticas dos ambientes machistas e patriarcais em que circulam. Não apenas postulam, mas agem e convencem por meio de saberes tidos e ditos “irracionais, potencialmente perturbadores e intrusos” (Santos, 1987).

Pelo protagonismo feminino verificado nos depoimentos de mulheres do funk de todas as idades, a sedução converte-se em

⁹ Em 15 de agosto de 2017, o webdesigner Marcelo Alonso sugere o Projeto de Lei de “Criminalização do Funk como crime de saúde pública à criança e aos adolescentes e à família”, que alcançou entre os dias 24 de janeiro e 16 de maio o apoio de mais de 20 mil pessoas. Enviada pelo Portal E-Cidadania, a proposta recebeu até as 18h23 do dia 15 de agosto 50.992 votos a favor da criminalização do funk e 38.032 contra. <https://mundodofunk.com/post/na-batida-da-lei-por-que-querem-criminalizar-o-funk-no-brasil/>

instrumento de emancipação. Por mais contraditório que pareça e seja, mulheres mães, mulheres trabalhadoras, mulheres financeiras e emocionalmente independentes proferem, por meio da escrita feminina do funk e do hip hop, discursos de resistência ancorados em outras lógicas, centradas em outras perspectivas de maternidade e de distribuição de recursos, outras formas de avaliação do mundo, da sexualidade, do corpo e do prazer.

É nesse sentido que escandalizam, pois as culturas produzidas pelas periferias emergentes sugerem novas e diferentes formas para gerir o tempo, os espaços e os recursos, tanto nas esferas do trabalho quanto do sexo, da autoridade, das subjetividades e das intersubjetividades (Quijano, 2000).

Trata-se, na acepção de Santos (2002), da comunidade como uma representação aberta e incompleta em função de seus elementos constitutivos também abertos e inacabados, caracterizando uma racionalidade em que os aspectos cognitivo-instrumentais próprios à racionalidade eleita pelo mundo moderno dão margem a outras possibilidades de ver, sentir e atuar no mundo.

Assim, a racionalidade estético-expressiva, colonizada e interpretada sob o signo da insensatez, do ridículo e do burlesco, funda-se no prazer extraído do jogo, da brincadeira, da autonomia e da criatividade, pautado naquilo que Santos denomina conhecimento retórico, ou seja, pautado em intenções e argumentos que emergem na interação, na performance.

Pela perspectiva de análise aventada pela “ecologia de saberes”, deve-se conferir simetria a saberes produzidos aleatoriamente, em espaços e tempos não necessariamente simultâneos nem compatíveis no sentido legado pelas epistemologias tradicionais (ocidentais/eurocentradas).

Dessa forma, o coloquial, o deslocado, o fora da norma adquire expressividade contestatória e mobilizadora.

Aventamos que, no caso dessa escrita feminina representada

“Penso, logo escrevo”: palavras inauditas, palavras que dançam ...

pela obra de Tati Quebra Barraco, transgride-se a subalternidade pela negação da inferioridade e da condição de submissão à hegemonia masculina, questionando-se os valores legados pelo patriarcalismo, pelo machismo e pelo racismo, ainda que não haja alusão explícita às dimensões de raça, classe e gênero.

Erotismo x pornografia

Repudiamos tanto o epíteto de pornográfico (do grego *pornographos*: registro daquela que se vende, que se põe à venda) quanto a suposta nobreza conferida pelos saberes nomeados como “clássicos” ao termo erótico (neste caso, também ratificando a cultura greco-latina por meio do mito de Eros, companheiro e servo da beleza).

Em uma outra possibilidade, Georges Bataille (2013) nos indica como possibilidade a definição do erótico como momento de emergência do humano no ato radical de separação da natureza em que o sexo, para além de servir à reprodução (atendendo à lógica racional de aquisição e produção do mundo material), “implica uma alternância de repulsão e atração, de negação e de afirmação, uma alternância imediata em que é humano (erótico, no sentido de decorrer de vontade e desejo) e não simplesmente sexual animal (no sentido de ser instintivo, indomado)”, pois o erótico institui o humano através da oposição entre as regras produtivas (da história e da economia) e a transgressão, o retorno à animalidade, ao instintivo, ao indômito. (Bataille apud Silva, 2006), resgatando, portanto, a humanidade de seus aspectos indóceis, irracionais e imponderáveis.

Pelo erotismo, o humano se instaura, posto que implica o sexo como escolha, como possibilidade deliberada da entrega radical e, portanto, da transgressão à regulação.

Segundo Bataille, não tanto as regras, mas o estabelecimento

de regras mais a sua transgressão, distinguem a sexualidade humana (Silva, 2006):

Para Bataille, o outro, o objeto do desejo sexual, não pode ser reduzido nem à regra histórica, nem à patriarcal, pois só existe como uma rejeição a ambas. Como tal, o erótico é o máximo significante de liberdade. Não apenas não marca uma volta para a animalidade, um retorno à natureza sem a mediação das regras que a arrancam dela, como também apenas existe por ser uma transgressão das regras, as regras que definem a humanidade. Nem um efeito da necessidade (como a natureza o concebe), nem um objeto de regulação (apropriação da natureza pelos próprios seres humanos), o erótico, na representação de Bataille, significa humanidade e aquilo que a especifica, a vida, sem regulação (Silva, 2006, p.65).

O erótico seria, pois, o momento máximo da transgressão da racionalidade produtiva e de sua conseqüente regulação e, dessa forma, teria seu potencial identificado à plenitude só possível se exilada, se proscrita, se não autorizada.

Portanto, a lascívia e a luxúria que caracterizam as performances, sobretudo do funk feminino, remetem ao amor lúbrico, que extrapola os limites do controlado, do organizado, do higienizado, do domesticado.

Um exemplo do questionamento que oferecem às perspectivas individualistas e individualizantes de vida pode ser sinalizado pela preeminência dos bailes comunitários em relação aos shows dominados por empresas e empresários do *entertainment*, do *showbusiness*.

Do mesmo modo, as artistas se agrupam em “bondes” e não em bandas, indicando o caráter popular do movimento e, ao mesmo

“Penso, logo escrevo”: palavras inauditas, palavras que dançam ...

tempo, impulsionam expressões de raiva, inconformismo e repúdio ao *status quo* que classifica, hierarquiza e perpetua desigualdades ainda assentadas no trinômio classe/raça/gênero.

Colonialidade de gênero e colonialidade de poder

Sob o conceito de colonialidade de poder cunhado por Aníbal Quijano, o corpo é considerado como o espaço em que se exerce a dominação e a exploração, sendo, por esta via, intrinsecamente racializado e perpetuado pelos esquemas familiares burgueses que supõem e se assentam sobre três princípios básicos, a saber:

- a liberdade sexual dos homens;
- a fidelidade das mulheres;
- a prostituição não remunerada

Lugones (2008), legatária de Aníbal Quijano quanto às suas considerações sobre o padrão de colonialidade global sob o capitalismo, assentado na racialização das diferenças, amplia por sua vez esse conceito, entendendo que o moderno sistema de dominação patriarcal está estruturado sob aquilo que denomina de o sistema moderno colonial de gênero, que naturaliza a heterossexualidade branco-centrada e burguesa.

Sendo o capitalismo assentado na racialização das diferenças que submete todos a um sistema mundo pautado na classificação e na hierarquização dessas diferenças, Lugones defende que as diferenças que definem essas hierarquias não são apenas as de raça, mas também, e fundamentalmente, as que vinculam raça e gênero.

Desde a década de 80, teóricas brasileiras do feminismo negro como Luiza Bairros, Sueli Carneiro, Beatriz Nascimento e Lélia Hernandez insistem na necessidade da interseção entre as dimensões de classe, raça e gênero para se compreender a gênese, o desenvolvimento e a perpetuação das desigualdades.

Reportando-nos à situação da mulher negra especificamente no patriarcado construído no mundo ibérico, mediante o papel da mestiçagem como fundamento da construção de identidades nacionais, estabelece-se o lugar de privilégio do homem branco, representante-mor da missão civilizatória eurocêntrica e falocentrada.

Tal privilégio assenta-se na posição conferida ao homem branco, a quem é atribuído o papel do procriador por excelência, aquele incumbido de promover a formação da raça nacional por meio de seu desejo e de seu poder sobre todas as fêmeas: negras, ameríndias e brancas. É também aquele que detém a autoridade jurídica e econômica sobre a produção e a reprodução de bens e pessoas. É o pater famílias que monopoliza o afeto pelo paternalismo e o poder pelo patriarcalismo, ocupando o lugar de privilégio na família – entidade reguladora da vida sexual e da moralidade.

Nesse panorama, tudo e todos estariam, portanto, subjugados ao poder e ao desejo desse homem branco e à branquitude, estabelecendo e definindo a colonialidade, que exclui homens e mulheres não brancos da história e, ao mesmo tempo, promovendo a dissolução dos vínculos de solidariedade entre as vítimas desse sistema.

Instaura-se, assim, a sujeição ao poder patriarcal (branco, cristão, heterossexual), bem como o desejo e o interesse na branquitude, na pureza, na ordem e na razão que institui o sexo e a sexualidade apenas para procriação e reprodução dessa ordem, e que caberá:

- à mulher não branca – hipersexualizada e instrumento do branqueamento da estirpe nacional (ou, quando muito, força nutriz da nacionalidade, ama de leite, cozinheira);
- ao homem negro – força de trabalho, também hipersexualizado, ainda que reprodutor, exilado da paternidade, símbolo da ameaça e do perigo corruptor da pureza da mulher branca, da sociedade, enfim.

“Penso, logo escrevo”: palavras inauditas, palavras que dançam ...

Para Lugones (2008), a família burguesa, a subalternização ou submissão das mulheres de todas as raças e a supremacia masculina são elementos que constituem a colonialidade. Daí que tudo que, de alguma forma, contrarie a lógica embutida nessa estrutura é tido e lido como estranho.

A ideologia do branqueamento produz, nessas circunstâncias, dentre outros efeitos, a quebra e a inviabilidade dos laços de solidariedade racial.

A colonialidade implica, pois, a construção de uma realidade social absolutamente circunscrita à tal racionalidade que condiciona e determina todas as instâncias da vida social, notadamente as que se referem ao controle do trabalho, do sexo, da autoridade coletiva, das subjetividades e das intersubjetividades.

Pierre Bourdieu postula que

a ordem do mundo, tal como ela é, grosso modo respeitada, com seus sentidos únicos e os seus sentidos proibidos, e com o fato de não existirem mais transgressões ou subversões, delitos e “loucuras”; o mais surpreendente, é ainda que a ordem estabelecida, com as suas relações de dominação, com os seus direitos e os seus atropelos, com os seus privilégios e as suas injustiças, se perpetue infinitamente com tanta facilidade (Bourdieu, 2013, p.7).

A pergunta que não quer calar é: quando ocupam exatamente o lugar da permissividade, não estariam, portanto, tais mulheres, reiterando lugares e papéis conferidos às mulheres não brancas ao longo do processo histórico ocidental?

Neste momento defendo que, se o fenômeno representa ao mesmo tempo possibilidades para a reversão de estereótipos referentes às mulheres – em sentido geral e genérico –, ele ratifica, por outro lado, os lugares destinados à mulher negra, quais sejam: o

lugar do pecado, do interdito e do proibido, o do sexo que se pratica fora de casa, o da mulher que não se nomeia e à qual não se permite participar daquilo que é normatizado e normalizado.

Se a realidade social concebe relações hierarquicamente polarizadas pela construção de uma masculinidade edificada em contraposição à ideia de feminilidade, também entre as mulheres as oposições se perpetuam entre o grupo das presumidas “puras”, imaculadas, intocadas (mães, esposas, irmãs), e das presumidas “outras” – as vagabundas, as impuras, as erradas e, por extensão e analogia, as que não se enquadram no referencial de perfeição e ordem estabelecidos.

O que surpreende nos fenômenos representados pelo funk, usando o exemplo de Tati Quebra Barraco como emblema, é que a audácia de Tati, ao proferir “Tô feia mas tô na moda”, exemplifica a sua capacidade de se convencer e também às outras – que, assim como ela, se sentem inferiorizadas – de que, de algum modo, podem alterar a ordem predefinida das coisas.

Beleza, sexualidade e erotismo

Relações hierarquicamente polarizadas de construção da virilidade e da feminilidade tornaram possível no imaginário acerca da sexualidade feminina acepções “autorizadas” estabelecidas pela pornografia e pelo sadomasoquismo que repercutem por meio de inúmeras imagens e representações (na mídia, na moda, na publicidade, na literatura e no cinema), vinculando a sexualidade às ideias de dominação e, conseqüentemente, de submissão, de humilhação, de violência, de dor e de vergonha.

Tornou-se tácita entre nós a ideia de que as possibilidades de sexualidade estejam associadas a tais sensações. A pornografia e o sadomasoquismo, naturalizados pela cultura de massa contemporânea, excluem o amor e o afeto da sexualidade.

“Penso, logo escrevo”: palavras inauditas, palavras que dançam ...

Uma definição positiva da sexualidade feminina certamente possibilitaria às mulheres maior liberdade e a consequente emancipação relativa ao machismo e ao patriarcado. Por quê? Porque essa seria uma maneira de sancionar o erotismo e de neutralizar a pornografia associada ao sexo comprado, corrompido pelo poder machista, afigurando-se então como condição de emancipação (Greer apud Wolf, 1992, p.204).

Nas culturas hegemônicas, a sexualidade feminina é definida e elaborada de forma negativa, e a educação sexual conferida a meninas e meninos busca garantir a vulnerabilidade:

A sexualidade feminina é virada pelo avesso desde o nascimento, para que a “beleza” assuma o seu lugar, mantendo os olhos das mulheres voltados para os seus próprios corpos, olhando de relance para cima, só para verificar a imagem refletida nos olhos dos homens. Esse erotismo ao contrário é cultivado nas mulheres por meio de três pressões artificiais sobre a sexualidade feminina. A primeira consiste no fato de as meninas quando pequenas geralmente não receberem os cuidados íntimos por parte do pai. A segunda é a forte influência cultural que posiciona as mulheres fora dos seus corpos para olharem somente as mulheres como objetos sexuais. A terceira é a predominância da violência sexual que impede a sexualidade feminina de se desenvolver organicamente e faz com que os corpos masculinos pareçam ser perigosos (Wolf, 1992).

As experiências de sofrimento e de humilhação são, na maior parte das vezes (relatos, músicas, literatura, cinema), ocultadas, mascaradas nas expressões afro-brasileiras, não nas representações sobre negras e negros, mas nas criações deles próprios, e isso, de certa forma, vai ao encontro do que Paul Gilroy defende como

traço distintivo das expressões negras do atlântico – essa memória do terror racial – que perpassaria de forma indizível, mas não indescrevível, todas as manifestações negras.

Na sociedade ocidental, fomos ensinadas a confiar neste recurso, degradado, falsificado e desvalorizado. Por um lado, os aspectos superficiais do erótico como signo da inferioridade feminina – e por outro, as mulheres têm sido induzidas a sofrer e a sentir-se depreciáveis, desprezadas e suspeitas por causa da existência do erótico.

Na verdade, o erótico oferece uma fonte inesgotável e provocadora de poder para a mulher que não tem medo de descobri-la, a que não sucumbe à crença de que tem que conformar-se com as sensações.

Os homens se acostumaram a definir erroneamente o erótico e a usá-lo contra as mulheres. Eles o equipararam com uma sensação confusa, trivial, psicótica e artificial. Por esta razão, muitas vezes renunciamos a investigar o erótico e considerá-lo uma fonte de poder e informação, confundindo-o com sua antítese, a pornografia. Agora, a pornografia é a negação direta do poder do erotismo, pois representa a supressão de sentimentos verdadeiros. A pornografia coloca a ênfase na sensação sem sentimento (Lorde, 1992, tradução livre da autora).

Praticamente liberada pela disseminação dos meios anti-concepcionais, pelo aborto legalizado e pela extinção do padrão duplo de comportamento sexual, essa sexualidade voltou rapidamente a ser refreada pelas novas forças da pornografia da beleza e pelo sadomasoquismo, que surgiram para devolver a culpa, a vergonha e a

“Penso, logo escrevo”: palavras inauditas, palavras que dançam ...

dor à experiência feminina do sexo. [...]. O impulso sexual é formado pela sociedade. Até mesmo os animais têm de aprender o comportamento sexual. Os antropólogos acreditam atualmente que é o aprendizado, mais do que o instinto, que leva a um comportamento reprodutivo bem-sucedido (Wolf, 1992).

No funk, letras e performances privilegiando a hipersexualização soariam, presumo, como um retorno da animalização e objetivação atribuída a mulheres e homens negros pelas representações oficiais.

As atitudes de enfrentamento e resiliência manifestadas nas letras e performances do funk de Tati Quebra Barraco revertem o lugar de sujeição da mulher, à revelia das expectativas geradas pelo patriarcalismo de constituição da mulher negra como iguaria para cama e mesa (confinada no espaço doméstico para serviço das senhoras e nas alcovas para serviço dos senhores).

Uma parte considerável das feministas negras (Carneiro, Collins, Davis) considera que a sexualidade de mulheres e homens negros nas sociedades construídas sob o colonialismo está geralmente representada sob signos de ameaça e perigo, potencializados por ideias de animalização e perversão, vinculados à incontidência e ao incontido. Nesse sentido, ousar pensar ou colocar como provocação a ideia de que, a despeito disso, os saberes e conhecimentos postulados por mulheres que assumem o controle de seus corpos, que defendem o erotismo como jogo dissociado dos ideais celebrados pelo amor romântico/burguês, sejam, de algum modo, transgressores.

A luxúria, nesse sentido, deixa de ser pecado, tornando-se legitimada e enaltecida como instrumento de deslegitimação das concepções burguesas de família, assentadas na contenção das mulheres.

Considerações finais

[...] mas quero também insistir no fato de o intelectual ser um indivíduo com um papel público na sociedade, que não pode ser reduzido simplesmente a um profissional sem rosto, um membro competente de uma classe, que só quer cuidar de suas coisas e de seus interesses. A questão central para mim, penso, é o fato de o intelectual ser um indivíduo dotado de uma vocação para representar, dar corpo e articular uma mensagem, um ponto de vista, uma atitude, filosofia ou opinião para (e também por) um público. E esse papel encerra uma certa agudeza, pois não pode ser desempenhado sem a consciência de se ser alguém cuja função é levantar publicamente questões embaraçosas, confrontar ortodoxias e dogmas (mais do que produzi-los); isto é, alguém que não pode ser facilmente cooptado por governos ou corporações, e cuja *raison d'être* é representar todas as pessoas e todos os problemas que são sistematicamente esquecidos ou varridos para debaixo do tapete (Said 2005 p.26).

E embora a função de professor nos rendesse status e respeito, ser demasiado erudito e intelectual significava que corríamos o risco de ser encarados como esquisitos, estranhos e talvez mesmo loucos (hooks 1995).

O potencial transgressor e mobilizador que mulheres tão diferentes, mas ao mesmo tempo tão equivalentes, como Carolina, Tati e Anzaldúa, engendram às ideias de fixidez, sofrimento e feiúra, recorrentemente associadas às mulheres negras, quase sempre representadas no lugar domesticado e dócil de mãe, mucama e amásia, explica em parte a dimensão marginal que ocupam no panteão da intelectualidade.

“Penso, logo escrevo”: palavras inauditas, palavras que dançam ...

Intelectuais no sentido apontado por hooks (1995) e Said (2005), tais mulheres propõem e exaltam uma ideia de feminino que não se constrói apenas na dicotomia com o masculino, tampouco nas oposições que se perpetuam entre o grupo das presumidas “puras”, imaculadas, intocadas (mães, esposas, irmãs), confrontado com as presumidas “outras” – as vagabundas, impuras, erradas e, por extensão e analogia, as que não se enquadram no referencial de perfeição e ordem estabelecidos.

A despeito da repulsa à negritude (e a conseqüente negação da branquitude, aí implícita), a favela, o barulho, a lubricidade e a suposta falta de gosto e de pendores para a arte considerada clássica e tudo o mais que esse lado do abismo representa para as mentalidades ratificam um lugar de enunciação que, em vez de nos conduzir à solidão, ao ressentimento e à contenda, pode redefinir a diferença como lugar de transformação, de movimento e de emancipação.

Aquelas de nós que estão firmes fora do círculo do que a sociedade define como mulheres aceitáveis; que foram forçadas no cadinho das diferenças ou, o que dá no mesmo, que são pobres, que são lésbicas, que são negras, que são velhas, sabem que a sobrevivência não é um assunto acadêmico. A sobrevivência é aprender a permanecer firmes na solidão, contra a impopularidade e talvez a insultos, e aprender a fazer causa comum com outras que também estão fora do sistema e, entre todas, definir e lutar por um mundo em que todas possamos florescer. A sobrevivência está em aprender a assimilar nossas diferenças e a convertê-las em potencialidades. *Porque as ferramentas do senhor nunca desmantelam a casa do senhor* (Lorde, 1984: p.118, tradução livre e grifos nossos).

Por isso a audácia de Tati ao proferir “Tô feia mas tô na moda”; de Carolina, ao dizer “Eu não sou branca, e não tenho nada com estas desorganizações” (Jesus, 2000, p.63); ou de Anzaldúa, ao escrever um artigo acadêmico em forma de carta-manifesto às mulheres de cor, contrariando as expectativas do editor acadêmico que lhe pediu um artigo, exemplificam a capacidade de reagir e de criar condições para convencer-se a si e também às outras – que, tal como elas, se sintam inferiorizadas – a se perceberem, de algum modo, como a alterar a ordem predefinida de coisas, lugares e pessoas.

Sendo assim, pelo princípio da colonialidade de gênero (Lugones, 2014), com as mulheres não brancas ocupando o topo, e as negras ocupando a base da pirâmide social – no que diz respeito à sua absoluta sujeição – em termos de trabalho, sexo, autoridade coletiva e subjetividade, os exemplos de enfrentamento representados por essas mulheres adquirem relevância ainda maior.

Voltando a Anzaldúa, embora ela seja uma acadêmica no sentido lato do termo, não o é no sentido estrito. A autora usa como estilo de escrita não uma escrita dura, mas aquela que também traz à superfície o que deveria permanecer no âmbito do escondido, do guardado, do recalçado. Desse modo, a escrita acadêmica, que deveria ser isenta de sentimento, sendo o mais objetiva possível, invoca questões existenciais que são, para além de meramente individuais ou particulares, coletivas.

Será que isso é possível?

Será que na escrita de qualquer produção acadêmica não permanecem traços da vida vivida? Não há evidências do que foi vivido, das respectivas visões de mundo e da espiritualidade? Escolhas e pontos de vista das pessoas e das coisas não estariam expostos?

“Penso, logo escrevo”: palavras inauditas, palavras que dançam ...

Uma das características da literatura produzida por Carolina e Anzaldúa é o tom confessional. São obras produzidas no cotidiano, com base na vivência de cada uma, na imaginação, no que anseiam e desejam para si e para o mundo em que habitam.

Quanto da produção dessas mulheres é autorizada? Qual é a posição que elas ocupam neste mundo onde alguns são autorizados e outros têm sua existência rebaixada ou encarcerada em expectativas e papéis que não lhes cabem?

Quem está no lugar? E quem define os lugares de autoridade e de obediência?

As autoras aqui contempladas, ao projetarem por meio de sua escrita a condição de não serem vistas nem como mulheres nem como intelectuais, causam fissuras nos feminismos tradicionais e nos contra-hegemônicos, ao mesmo tempo em que promovem o questionamento das referências a respeito do que seja homem, humano, mulher, família, sexualidade. Tratar de maneiras diferentes o estar no mundo também implica contemplar formas diferentes de se manifestar diante *do* e *para* o mundo e, portanto, de escrever.

Lembrando, então, da menina negra que fui, da adolescente tímida e intimidada pela incompreensão do que me diferia e me particularizava, e rememorando o esforço de um processo de escolarização que sempre primou pela apologia da igualdade, ao mesmo tempo em que reservava à história e à cultura de ameríndios, africanos e afrodescendentes a marca indelével do sofrimento, da dor e da humilhação, penso que passa da hora de mudar o rumo desta prosa.

E, para mudar, é necessário que, à luz do que sinaliza Audre Lorde, nos libertemos das ferramentas do Senhor, quais sejam: aquelas que a modernidade nos legou nas narrativas do cartesianismo, do iluminismo e de seus derivados – colonialismo e colonialidade.

Todos os opressores sempre usaram essa arma básica: manter os oprimidos ocupados com as preocupações do Senhor. Agora, somos informados de que cabe às mulheres de Cor educar as mulheres brancas, enfrentando sua resistência e ensinar-lhes a reconhecer nossa existência, nossas diferenças e nossos papéis na luta conjunta pela sobrevivência. O que é uma forma de desviar nossas energias e uma repetição lamentável do pensamento racista patriarcal (Lorde, 1984, p.119, *tradução livre da autora*).

Ora, nós que habitamos e vivemos e sentimos o lugar indesejado perpetrado pelo que Lugones denomina “sistema moderno colonial de gênero”, e que implica o racismo e o machismo como intrínsecos e estruturais à dominação capitalista, ao estarmos imersas “nesse lugar profundo de conhecimento que absorve e sente o terror e o ódio da diferença” (Lorde, 1984, p.119), podemos daí extrair a força da palavra dançada, da palavra performada no ritmo, na cor e no movimento, trazendo também para a educação (não apenas, mas também para a educação escolarizada) novas e outras referências e saberes.

Referências

- AMILCKA & CHOCOLATE. *Som de preto*. Videoclipe oficial. Som do Funk. Licença padrão do YouTube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Z4aai7Bj2NY>. Acesso em: 30 out. 2017.
- ANZALDÚA, Gloria. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. *Revista de Estudos Feministas*, Santa Catarina (UFSC), p. 229-236, jan. 2000.
- BATAILLE, Georges. *El erotismo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia R Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- BOM MEIHY, José Carlos Sebe. Carolina Maria de Jesus, emblema do silêncio. *Revista USP*, São Paulo (37): 82-91, mar./maio 1998.

“Penso, logo escrevo”: palavras inauditas, palavras que dançam ...

BORGES, Roberto Carlos da Silva. *“Sou feia, mas tô na moda”*. Tese de Doutorado. Niterói, UFF, 2007.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Trad. Maria Helena Kahner. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2002.

CARNEIRO, Sueli. *Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero*. Disponível em: <http://www.unifem.org.br/sites/700/710/00000690.pdf>. Acesso em: 02 jun. 2017.

CONNEL, Raewyn. *Gênero em termos reais*. Trad. Marília Moschkovich. São Paulo: Inversos, 2016.

ESSINGER, Silvio. *Batidão: uma história do funk*. São Paulo: Record, 2005

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador, BA: EDUFBA, 2008.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & Senzala*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1987.

GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes/Centro de Estudos Afroasiáticos, 2001.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*. Anpocs, 1984, p. 223-244.

hooks, bell. Intelectuais negras. *Estudos Feministas*, ano 3, p. 2-95, 1995.

JESUS, Carolina Maria de. *Diário de Bitita*. Sacramento: Bertolucci, 2007.

_____. *Quarto de despejo: diário de uma favelada*. São Paulo: Ática, 2000.

LORDE, Audre. *La Hermana Extranjera: artículos y conferencias*. Madrid: Oras y Horas la Editorial, 2003.

LUGONES, Maria. Colonialidad e gênero. *Tabula Rasa*, Bogotá-Colombia, n. 9, p. 73-101, jul.-dic. 2008.

_____. Rumo a um feminismo descolonial. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 22(3): 935-952, set.-dez. 2014.

MELLO, Marina P. A.; SANTOS, B. S.; CUNHA, T. Algumas considerações sobre emancipação e subalternidade na performance feminina negra no funk e no hip-hop (Brasil e Portugal). In: SANTOS, Boaventura de Sousa; CUNHA, Teresa (Org.). *Colóquio Internacional Epistemologias do Sul: aprendizagens globais Sul-Sul, Sul-Norte e Norte-Sul*. 1. ed. Coimbra, Por-

tugal: Centro de Estudos Sociais. Laboratório Associado Universidade de Coimbra, 2015, v. 1, p. 863-884.

PALOMBINI, Carlos. “*Soul brasileiro e funk carioca*”. In academia.edu. disponível em: https://www.academia.edu/5156488/_Soul_brasileiro_e_funk_carioca_. Acessado em: 03 abr. 2014.

PRIORE, Mary Del. *Histórias do cotidiano*. São Paulo: Contexto, 2001.

QUIJANO, Anibal. Colonialidad del poder y clasificación social, *Journal of World-System Research*, (2): 342-386, 2000.

RAGO, Margareth. Os mistérios do corpo feminino, ou as muitas descobertas do “amor venéris”. *Projeto História*, São Paulo (25), dez. 2002.

SAID, Edward W. *Representações do intelectual: as Conferências Reith de 1993*. Trad. Milton Hatoum. São Paulo: Companhia das Letras, 2005

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Novos estud. CEBRAP*, São Paulo, n. 79, p. 71-94, nov. 2007. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002007000300004&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 01 nov. 2017. <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-33002007000300004>.

SANTOS, Boaventura. *Crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. Vol. 1. São Paulo: Cortês, 2002.

SILVA, Denise Ferreira da. À brasileira: racialidade e a escrita de um desejo destrutivo. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 14(1): 336, jan.-abr. 2006.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

TERRA.COM.BR. *Após 26 plásticas, funkeira se rende à malhação: “flácida”*. Disponível em: <https://www.terra.com.br/vida-e-estilo/beleza/corpo-em-forma/apos-26-plasticas-funkeira-se-rende-a-malhacao-flacida,a3179b0a11596410VgnVCM3000009af154d0RCRD.html>. Acesso em: set. 2017.

TURNER, Victor. *O processo ritual: estrutura e anti estrutura*. São Paulo: Vozes, 1974.

VIANNA, Hermano. Funk e cultura popular carioca. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, 3(6), p. 244-253, 1990.

WOLF, Naomi. *O mito da beleza*. Como as imagens de beleza são usadas contra as mulheres. Trad. Waldéa Barcellos. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

Os desafios dos remanescentes de quilombos do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba em um mundo rural transnacional

Claudimir Corrêa Clemente¹

A experiência quilombola é uma das dimensões significativas da cultura negra. Ela remete ao passado escravagista e revela um presente marcado por lutas contra a discriminação e o racismo. Vamos tomá-la como condutora deste capítulo, com o objetivo de proporcionar ao leitor uma visão mais ampla da condição negra na atualidade. Aqui se pretende abrir possibilidades para compreender realidades sociais afrocentradas que se configuram para além dos grandes centros urbanos e das metrópoles, mas que fornecem modos de agir e de pensar que confrontam etnocentrismos e constituem perspectivas decoloniais.

Persistir, na atualidade, nos estudos das comunidades rurais negras, em especial das remanescentes comunidades de quilombo que lutam pela titulação de seus territórios, justifica-se pelo fato de que os direitos desses segmentos sofrem constantes ameaças, dentre as quais, aqui, daremos ênfase às que são deflagradas pela

¹ Antropóloga e professora da Universidade Federal de Uberlândia (UFU), coordena o grupo de pesquisa Mobilidades, Vínculos Sociais, Território e Etnicidade (Movite).

política agrária defendida pela bancada ruralista representante do grande capital rural no Congresso brasileiro e autora da Ação Direta de Inconstitucionalidade – ADIn 3239, que contraria os direitos constitucionais quilombolas. Não menos importante, também trataremos da pressão exercida sobre as populações rurais negras por parte de grandes empresas transnacionais que visam comprar terras em territórios reconhecidos como espaços da cultura quilombola. Ambas as ameaças estão associadas entre si, pois tratam dos interesses do setor de agronegócios.

Ao buscar contribuir com dados e análises sobre a realidade atual das remanescentes comunidades de quilombos, este capítulo se propõe a discutir alguns assuntos e temas. Assim, numa primeira parte, o texto evidencia aspectos da luta das comunidades rurais negras a partir da promulgação da Constituição de 1988 e discute o impacto dessa luta sobre a atuação e pesquisa antropológicas que contribuíram na redefinição do conceito de quilombo. Segue ainda dando destaque à publicação do Decreto Presidencial 4887/03, que favorecerá os quilombolas, e à contestação deste pela ADIn 3239, movida pelo então Partido da Frente Liberal (PFL) e pelo atual Democratas (DEM), encerrando a primeira parte com uma breve análise do julgamento, em 2018, da ADIn.

Na segunda parte, o capítulo é conduzido pelas experiências sociais das comunidades rurais negras da Mesorregião do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba, autointituladas quilombolas, e busca expor as dificuldades que os afrodescendentes enfrentam para afirmar sua memória ancestral, sua cultura de matriz africana e seu território – espaço social, histórico, econômico e simbólico – numa região dominada pelo capitalismo transnacional que cobiça os bens de suas terras.

Nessa mesorregião, o mercado de terras raras atrai grandes empresas transnacionais de mineração e de fertilizantes que impactam, na maioria das vezes, desastrosamente na vida social local.

À sua maneira, as empresas, por meio de medidas de sustentabilidade, buscam, através de seus profissionais, fomentar projetos de proteção do meio ambiente e de interação com a população da Mesorregião do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba. Trata-se de ações empresariais que seguem protocolos internacionais de responsabilidade social.

Esses assuntos serão discutidos ao longo do capítulo.

Entre vitórias, alguns retrocessos

Os anos de 1980 foram significativos e prósperos para as comunidades rurais negras. Tempo de enaltecimento de suas lutas sociais seguido de conquistas, como a aprovação do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) da Constituição Brasileira de 88, que estabeleceu que “*aos remanescentes das comunidades de quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos*”. (Brasil, Constituição de 1988)

Para a antropologia, a promulgação da Constituição significou uma maior aproximação dos estudos quilombolas e dos debates sobre o reconhecimento dos direitos territoriais dos remanescentes de quilombo, até então um campo de pesquisa quase que exclusivo da historiografia.

De acordo com a antropóloga Eliane Cantarino O’Dwyer (2002):

o texto constitucional não evoca apenas uma “identidade histórica” que pode ser assumida e acionada na forma da lei. Segundo o texto, é preciso, sobretudo, que esses sujeitos históricos presumíveis existam no presente e tenham como condição básica o fato de ocupar uma terra que, por direito, deverá ser em seu nome titulada (como reza o artigo 68º do ADCT) (O’Dwyer 2002, p.14).

Prontamente, o Comitê Quilombos, da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), em meados dos anos 1990, mobilizou-se para atualizar o conceito de quilombo, realçando, através da etnografia de pesquisadores que atuavam em comunidades rurais negras, a vasta singularidade que constituíam as experiências quilombolas. As discussões sobre grupos étnicos e etnicidade, inspiradas por autores como Frederik Barth (1969) e Manuela Carneiro da Cunha (1979), levariam também a antropologia brasileira a localizar no presente etnográfico os traços que distinguem os grupos, pois, conforme O'Dwyer (2002),

O fato de o pressuposto legal estar referido a um conjunto possível de indivíduos ou atores sociais organizados em conformidade com sua situação atual permite conceituá-los, sob uma perspectiva antropológica mais recente, como grupos étnicos, que existem ou persistem ao longo da história como um 'tipo organizacional' (sic) segundo processos de exclusão e inclusão que permitem definir os limites entre os considerados de dentro e de fora (O'Dwyer, 2002 p.14).

Operar antropologicamente com a noção de grupo étnico significou tornar relevantes as diferenças culturais destacadas pelos próprios quilombolas no seu processo de autoidentificação. De acordo com o antropólogo Carlos Eduardo Marques (2009),

Falar em etnia como existência coletiva, como uma área de fronteiras – ou, no sentido adotado por Weber (2004), em que etnicidade é um instrumento político (de organização sociopolítica) –, é reforçar a importância da etnografia e do estar lá, visto que não se trata mais de dizer o que o outro é, de forma arbitrária e com base em critérios pretensamente objetivos, e sim de permitir que a subjetividade, o contexto

e a mobilização dos sujeitos de direitos, formadores de uma identidade coletiva, se expressem. Não se está diante de um a priori histórico, jurídico, arqueológico ou sociológico, e sim de uma afirmação identitária pela contraposição, através da auto-atribuição (Marques, 2009 p. 353).

Associado ao empenho da ABA, não se pode esquecer a importância dos movimentos negros no recente período pós-Constituição e o quanto favoreceriam as populações quilombolas, principalmente na criação de mecanismos de representação das comunidades rurais negras e na cobrança de fazer valerem os princípios constitucionais. Isso desencadearia formas de pressão sobre o poder executivo, o Congresso, as estruturas jurídicas e a academia. Inclusive, essa pressão da luta negra foi salutar para a antropologia manter-se aliada às “minorias” e seguir questionando

noções baseadas em julgamentos arbitrários, como a de *remanescente de quilombo*, ao indicar a necessidade de os fatos serem percebidos a partir de uma outra dimensão que venha a incorporar o ponto de vista dos grupos sociais que pretendem, em suas ações, a vigência do direito atribuído pela Constituição Federal (O’Dwyer, 2002, p.18).

Assim, ao longo dos quinze anos após a promulgação da Constituição em 1988, vividos sob o signo da luta social, populações autointituladas quilombolas, juristas, historiadores, antropólogos, e em especial a Associação Brasileira de Antropologia (ABA), investiram em contribuir na fundamentação teórica no que se refere à atribuição de uma identidade quilombola a um grupo e, por extensão, garantir – ainda que formalmente – o seu acesso à terra. O reconhecimento desse trabalho coletivo de reflexão ocorre através da promulgação do Decreto presidencial 4.887, de 2003, que

incorporaria boa parte das postulações da antropologia sobre grupos étnicos e atenderia os anseios dos quilombolas. Assim, o artigo 2 do decreto determina:

Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

§ 1º Para os fins deste Decreto, a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante autodefinição da própria comunidade.

§ 2º São terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos as utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural (Brasil, 2003)².

Em 2004, praticamente no mesmo período e em questão de meses, o então Partido da Frente Liberal (PFL), atualmente DEM, move uma Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI 3239) contra o Decreto 4.887/03.

De acordo com a Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (Conaq):

A ação ataca princípios estipulados pelo Decreto 4.887 – como a autoidentificação e autodeterminação – que atende a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), da qual o Brasil é signatário. E as disposições esta-

² BRASIL, Presidência da República. Decreto 4887/03. Disponível em: <<https://presrepublica.jusbrasil.com.br/legislacao/98186/decreto-4887-03>> Acesso em 10/09/2018

belecidas pela Convenção 169 foram elaboradas [com a colaboração das Nações Unidas, da Organização das Nações Unidas para a Agricultura e a Alimentação, da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura e da Organização Mundial da Saúde, dentre outros (Conaq, 2017)³.

Somente em 2012, a ADIn 3239 entra para julgamento no Supremo Tribunal Federal (STF). No entanto, entre um voto pela inconstitucionalidade a favor da ADIn proferido em 2012 pelo ministro relator Celso Peluzo, e um voto contra a ADIn proferido pela ministra Rosa Weber em 2015, somados aos pedidos de vista dos ministros do STF, a ADIn 3239 somente foi julgada por todos os ministros em 8 de fevereiro de 2018, e surpreendentemente garantiu a vitória aos quilombolas. O STF declarou constitucional o Decreto 4.887/2003.

Apesar da vitória, o processo do julgamento no STF gerou inquietações nas comunidades quilombolas devido às argumentações dos ministros Dias Toffoli e Gilmar Mendes, que defenderam o “marco temporal” às titulações. Tese ruralista pela qual só deveriam ter direito ao seu território comunidades que estavam em sua posse em 5 de outubro de 1988, data da promulgação da Constituição. No entanto, os dois ministros foram vencidos. Seis ministros manifestaram-se expressamente contra o “marco temporal”: Rosa Weber, Edson Fachin, Luís Roberto Barroso, Luiz Fux, Ricardo Lewandowski e Celso de Melo. Obteve-se uma vitória, mas do ponto de vista das entidades representativas quilombolas, tais como Conaq e Fenaq⁴, a defesa do “marco temporal” intensifica al-

³ CONAQ. Disponível em <<http://conaq.org.br/noticias/conaq-convoca-coletiva-de-imprensa-sobre-adi-3-239/>> Acesso em 10/11/2017.

⁴ Conaq – Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas; Fenaq – Federação Nacional das Associações

guns dos conflitos já existentes entre agronegócios e quilombolas.

Para a Fenaq, aumentou a morosidade dos processos por titulação de quilombos devido à ganância das mineradoras.

Em estados como Minas Gerais, cuja presença negra é evidente desde os tempos do Brasil Colônia, que utilizou massivamente mão de obra escravizada de africanos na exploração de minérios, em pleno ano de 2018 não há quilombos titulados.

Como o objetivo do capítulo é ampliar a compreensão sobre a condição dos quilombolas na atualidade, considerando os impactos que o agronegócio tem sobre a vida social das comunidades rurais negras, a seguir refletiremos sobre a situação quilombola em Minas Gerais, em especial na Mesorregião do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba.

A presença da cultura negra quilombola no Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba

O que conhecemos hoje por Mesorregião do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba é, sobretudo, um espaço que reúne antigas comunidades vinculadas a conhecimentos tradicionais, como produção de queijo Canastra, criação de aves e produção de café. Muitos dos seus membros são descendentes de quilombolas e engajados em culturas ancestrais como o Congado, festejo afro-brasileiro com mais de 150 anos de existência e que se mantém vivo em várias cidades do estado de Minas Gerais.

Nessa mesorregião,

a cultura negra adquiriu historicamente papel central nas inúmeras práticas culturais populares verificadas nos diferentes municípios, vilas e vilarejos locais [...] Os primeiros registros históricos da cultura afro-brasileira no Triângulo

Mineiro associam-se à descoberta de jazidas de ouro e diamantes no interior de Goiás e Mato Grosso, ainda no século XVIII. A mineração que por essa época se deslocava para o Centro-Oeste foi a principal responsável pela formação dos primeiros arraiais (Silva, 2013 p.13-14).

Um dos quilombos mais combativos da história mineira localizou-se nessas redondezas. Trata-se do então Quilombo do Ambrósio, que, devido aos intensos combates que enfrentou no século XVIII, deslocou-se por muitas cidades mineiras que na atualidade estão distribuídas tanto na Mesorregião do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba como no oeste de Minas. As definições das áreas ocupadas pelo quilombo histórico e de seus trajetos e itinerários, durante seus deslocamentos provocados pelas batalhas que travou com a administração colonial, ainda provocam nos dias de hoje discussões. Uma nova corrente de estudos histográficos tem se dedicado a reconstruir o passado do Quilombo do Ambrósio. As análises de Jeremias Brasileiro (2017) apontam dados importantes que discutem com mais propriedade o assunto.

Para a análise que aqui desenvolvemos cabe destacar que são etnograficamente perceptíveis nos dias de hoje redes de parentesco e laços de afinidade que ligam as atuais comunidades negras da região do Alto Paranaíba ao histórico Quilombo do Ambrósio. Durante inserções etnográficas realizadas desde 2014, em que participei de rodas de conversa com populações negras da região, constatou-se que a memória do Quilombo do Ambrósio se reaviva, sendo comum ouvir assuntos que versam sobre o parentesco das atuais famílias com membros desse quilombo.

Apesar da significativa presença de comunidades negras na Mesorregião do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba, teremos como foco um grupo de famílias que se autointitula quilombola e que apresenta um histórico de lutas pela titulação de seu território,

revelando aspectos importantes para pensarmos as relações entre agronegócios, estrangeirização da terra e populações quilombolas.

Trata-se da Associação de Famílias Quilombolas Teodoro de Oliveira e Ventura (ARQTOV), certificada pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) em 2008 e com Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) publicado em uma portaria no DOU de 13/11/2017.

Os membros dessas famílias estão distribuídos no Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba e também em alguns outros estados brasileiros. No entanto, sua maior concentração se dá nos municípios de Patos de Minas, Patrocínio, Guimarães, Cruzeiro da Fortaleza e Serra do Salitre.

Conforme informações do Incra, as famílias Teodoro de Oliveira e Ventura são descendentes

de três irmãs: Luiza, Joaquina e Rita Theodora de Oliveira que herdaram, por testamento, os bens de José da Silva Botelho, escravizador da mãe dessas senhoras. Entre 1920 e 1960, ocorreu um processo de expropriação do território que levou os ramos de descendentes das três irmãs a uma diáspora para outras cidades como Brasília, Belo Horizonte e São Paulo (Brasil, Incra, 2017).

Ainda de acordo com o Incra,

O RTID é composto pelo relatório antropológico, levantamento fundiário, planta e memorial descritivo, cadastramento das famílias e levantamento de eventuais sobreposições dos imóveis que constituem a área pleiteada, que no caso da Teodoro de Oliveira soma 3.863 hectares (Brasil, Incra, 2017).

As discussões geradas em torno do RTID da ARQTOV nos permitiram adentrar com maior profundidade nos assuntos ligados à exploração de minérios e terras raras na região do Alto Paranaíba.

Com a publicação do RTID, as famílias quilombolas tiveram um prazo de 90 dias para contestar o relatório, e isso foi feito. Para tanto, retornaram às áreas territoriais delimitadas pelo relatório e se depararam com uma situação de destruição de alguns bens culturais e redução territorial. Tal constatação foi descrita na reportagem de 28/12/2017, feita e veiculada pelo canal de notícias *A voz do Povo*, mídia organizada por um *pool* de agentes comunitários de comunicação vinculados às cidades de Cruzeiro da Fortaleza, Patrocínio e Serra do Salitre.

Assim se lê no site de notícias:

O sr. José Antônio Ventura, presidente da Federação Nacional dos Quilombolas e presidente da Associação das Famílias Quilombolas Teodoro de Oliveira e Ventura, compareceu a Procuradoria da República de Patos de Minas, na data de 27/12/18, afirmando que vários bens que estão dentro da área reivindicada pelos quilombolas e demarcada pelo INCRA, no RTID, estão sendo destruídos, destacou: parte da Fazenda da Serrinha, onde haviam ruínas de construções realizadas pelos escravos, os muros construídos pelos escravos (sítios arqueológicos tombados pelo IPHAN). Os muros de pedras, muros divisórios construídos pelos escravos no limite da chácara Moitinha, a casa de trezentos anos, todas localizadas no município de Serra do Salitre/MG. Ainda afirma que foram realizados loteamentos de forma massiva na antiga sede da Fazenda Serrinha. Ainda afirma também o representante que todos os bens relacionados acima estão dentro da área delimitada no RTID, realizado pelo INCRA e

objeto da Ação Civil proposta pelo Ministério Público Federal nos autos nº 0003545-82.2016.4.01.3806 (Divino, 2018).

As contestações da Associação das Famílias Quilombolas Teodoro de Oliveira e Ventura (ARQTOV) ao RTDI revelam outros fatores desencadeados durante a tramitação do relatório no Inkra. As conquistas constituídas ao longo do processo de certificação e realização do RTID estavam sofrendo um processo de apagamento, expresso nos loteamentos massivos e na destruição de bens históricos e arqueológicos ligados às experiências sociais de escravização de membros antepassados da rede familiar dos Teodoro Oliveira e Ventura.

O processo de invisibilização da história social negra é intenso e constante, em especial nesse espaço da ARQTOV, que outrora foi constituído de fazendas escravagistas, e atualmente é um dos espaços mais cobiçados por mineradoras e empresas de fertilizantes transnacionais.

Mineradoras transnacionais e o processo de estrangeirização de terras em Minas Gerais

Sem dúvida há uma relação entre as contestações levantadas pela Associação das Famílias Quilombolas Teodoro de Oliveira e Ventura (ARQTOV) – no Relatório Técnico de Identificação (RTID) – e a atração desenfreada de empresas transnacionais pelas cidades da região, como Serra do Salitre, Cruzeiro da Fortaleza, Tapira e Araxá. Esse intenso movimento empresarial deve-se à descoberta de terras raras, com minérios e elementos químicos de preços exorbitantes no mercado internacional.

A exploração minerária nessa região mineira é antiga e remonta aos tempos da Colônia. Sabemos que o estado de Minas Gerais mereceu essa denominação devido a suas riquezas mine-

rais. No entanto, não nos interessa neste capítulo analisar a atividade minerária ao longo da história brasileira, mas compreender as empresas mineradoras nos dias de hoje e suas relações com populações quilombolas e demais comunidades rurais habitantes da Mesorregião do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba.

Nesse sentido, iniciamos nosso mergulho no universo da exploração minerária tendo por base uma notícia veiculada pela grande mídia no Portal G1 sobre a cidade de Serra do Salitre. A matéria anuncia a venda de terras para a Mineradora Galvani. De acordo com a reportagem,

O município de Serra do Salitre, no Alto Paranaíba, está prestes a entrar na rota da mineração. A cidade, onde cerca de 80% da economia gira em torno da agricultura, receberá a Galvani Complexo Mineiro Industrial da Serra do Salitre. As obras de instalação estão 30% concluídas e foram orçadas em R\$ 500 milhões. A empresa, que durante a obra gerou mais de mil empregos, pretende contratar dois mil trabalhadores no período de pico das obras e gerar 700 empregos diretos e outros 500 indiretos. A previsão é de que o negócio entre em operação no segundo semestre de 2017 com a produção de 1,2 milhão de toneladas de fertilizantes fosfatados por ano. A área industrial tem um milhão e quatrocentos metros quadrados. O gerente de projetos da empresa, Gustavo Horbachi, diz que o espaço será dividido em duas partes. “A gente tem uma área de mineração, que vai ser a primeira a partir do segundo semestre do ano que vem. E uma parte de produção de aços, que vai servir para produzir fertilizantes em 2018 (G1 Portal de Notícias, 2017).

A instalação de empresas desse porte gera transformações muito rápidas em municípios pequenos. De acordo com a popula-

ção local, Serra do Salitre era praticamente um vilarejo sem muita infraestrutura. No censo de 2010 do IBGE, estimava-se uma população de 11 mil habitantes. Atualmente o quadro é outro, o número de habitantes tem se ampliado, o que significa também mais loteamentos para atender ao quadro funcionários da mineradora. Por isso as inquietações da ARQTOV com a ocupação desordenada na área territorial do quilombo.

Instalações de empresas de porte transnacional têm se tornado comuns na Mesorregião do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba. Subsidiárias ou grandes consórcios de mineradoras nacionais e transnacionais reúnem-se na exploração mineral e agrícola, espelhando a expansão do mercado de terras após a crise alimentar e energética iniciada em 2008.

Tais investimentos, inclusive, alteram as políticas territoriais com vistas a atender a demandas empresariais. A propósito, para o governo de Minas Gerais, a mesorregião também é identificada como Triângulo Norte e Triângulo Sul.

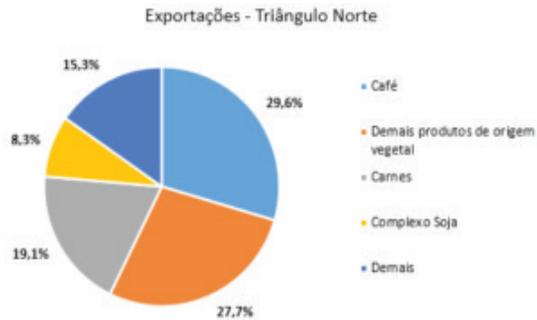
O território Triângulo Norte possui três microterritórios, Uberlândia, Patrocínio e Ituiutaba, e O Triângulo Sul por outros três: Uberaba, Araxá e Frutal. Serra do Salitre e Cruzeiro da Fortaleza são municípios que, nessa divisão, estão na área de Patrocínio.

De acordo com documento da Agência de Promoção e Desenvolvimento do Comércio Exterior de Minas Gerais:

Minas Gerais foi o segundo estado brasileiro que mais exportou em 2015, com US\$ 22,01 bilhões exportados, o que representou 11,5% das exportações brasileiras. Nesse período, o território Triângulo Sul ocupou a segunda posição em valor das exportações mineiras, com 11,4% de participação, ficando atrás apenas do território Metropolitano, com 44,1% do total exportado. Já o Triângulo Norte ocupou a quinta posição nesse ranking, com 5,3% das exportações

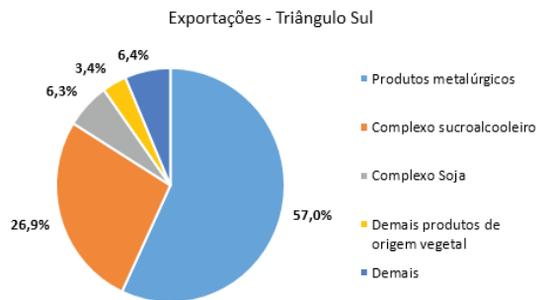
do estado em 2015 (Minas Gerais, Agência de Promoção e Desenvolvimento do Comércio Exterior, 2017).

Ainda conforme a agência supracitada, o Triângulo Norte contribui, como pode ser visto na Figura 1, com os seguintes produtos para exportação:



Fonte: EXPORTAMINAS (2016)

Já no Triângulo Sul, os principais produtos exportados são (Figura 2):



Fonte: EXPORTAMINAS (2016)

Apesar de os gráficos das figuras 1 e 2 apontarem para uma forte contribuição das *commodities* agrícolas na exportação, chama atenção a contribuição dos 57% de produtos metalúrgicos produzidos com matéria química mineral: alumínio, chumbo, nióbio, terras raras, zinco e outros minerais, como o fosfato.

Por essas riquezas, atualmente o estado de Minas Gerais tem atraído as atenções das corporações que exploram terras raras, conhecidas por serem terras ricas em elementos químicos essenciais para a produção de fertilizantes e a fabricação de eletrônicos de alta tecnologia, como tablets, smartphones e telas de LCD.

Cabe destacar que essas atividades em torno das terras raras compõem uma das novas formas de apropriação das terras por grupos empresariais estrangeiros.

Estudiosos do fenômeno da estrangeirização da terra ressaltam que

a apropriação estrangeira de terras faz parte da história da humanidade e, na fase mais recente, isto vem acontecendo há pelo menos cem anos (Sassen, 2013). No entanto, como destacam Edelman e León (2013, p. 1697), a '[...] apropriação de terras tende a ocorrer em ciclos, ou em ondas, dependendo da dinâmica regional e global históricas específicas de acumulação de capital', sendo que 'a extensão da aquisição de terras por governos e empresas estrangeiras e investidores nos últimos anos no Sul Global marca uma nova fase'. (Sassen, 2013, p. 29) (Sauer e Borras, 2016, p.15).

Nos últimos anos, assistimos a um processo de compra massiva de terras brasileiras por grandes corporações transnacionais (Tonneau, 2010). No entanto, antes de ser uma realidade brasileira, a corrida por compra de terras é mundial. As aquisições de terra

estão principalmente concentradas nos países do Sul e, particularmente nos países africanos, de acordo com Sauer e Leite (2012):

Segundo estudo do Banco Mundial, de 2010, a demanda mundial por terras tem sido enorme, especialmente a partir de 2008, tornando a “disputa territorial” um fenômeno global (Borras et al., 2011; Fernandes, 2011). A transferência de terras agricultáveis (ou terras cultivadas) era da ordem de quatro milhões de hectares por ano antes de 2008, sendo que, entre outubro de 2008 e agosto de 2009, teriam sido comercializados mais de 45 milhões de hectares, 75% destes na África e outros 3,6 milhões de hectares no Brasil e Argentina (Banco Mundial, 2010), impulsionando aquilo que se convencionou chamar de “*land grabbing*”, “acaparamiento” ou “extranjerización” de terras, Borras et al. (2011). (Sauer e Leite, 2012, p.504)

Um dos principais indicadores de apropriação das terras brasileiras por proprietários estrangeiros é o Investimento Estrangeiro Direto (IED). De acordo com Wolffebüttel (2006): “Investimento estrangeiro direto (IED) é todo aporte de dinheiro vindo do exterior que é aplicado na estrutura produtiva doméstica de um país, isto é, na forma de participação acionária em empresas já existentes ou na criação de novas empresas” (Wolffebüttel, 2006).

Os IEDs no setor primário brasileiro passaram de US\$ 2,4 bilhões em 2000, indo para US\$ 13,1 bilhões de dólares, em 2007; sendo que a alta de 445% foi puxada pela mineração, que correspondeu a 71% do total recebido (Sauer e Leite, 2012).

Para compreendermos o movimento dos IEDs no mercado mineratório, destaco, baseada numa série de reportagens do jornal Folha de S. Paulo (Oliveira, 2011, Castilho, 2012) e da Revista Exame

(Lucchesi e Cuadros, 2013), que o aumento dos preços internacionais dos bens minerais, especialmente do grupo dos metálicos, tem provocado novos posicionamentos de países e de empresas.

No final do ano de 2013, cerca de 80% da demanda de terras raras leves e 100% da demanda de terras raras pesadas foram atendidas pelo mercado chinês. Contudo, a partir de 2010, a China passou a restringir suas vendas. A redescoberta⁵ de terras raras na região brasileira do Alto Paranaíba reacendeu a especulação mercantil após a retração chinesa. Com forte presença do metal nióbio, pequenas cidades mineiras transformaram-se em celeiro tecnológico, onde é movimentado um conjunto de atividades de exploração, demandando recursos humanos, máquinas e equipamentos especializados para a extração dos metais raros.

Esse potencial de exploração química e mineral explica a presença, na Mesorregião do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba, de mineradoras, como a supracitada Galvani, a Vale e a Companhia Brasileira de Metalurgia e Mineração (CBMM). Essa última é uma grande empresa com porte transnacional, que possui subsidiárias na Suíça, em Singapura, na Holanda e nos EUA, além de distribuidores no Japão, na China, na Índia e na Rússia.

A empresa CBMM pertence ao grupo brasileiro Moreira Salles e está instalada em Araxá. Recebe IEDs de empresas asiáticas que de alguma forma passaram a possuir uma certa parte da mina de nióbio mineira.

⁵ Redescoberta, porque a existência de terras raras com presença de nióbio já era algo de conhecimento do setor empresarial mineral desde os anos de 1960, quando a mineradora Molycorp vendeu sua mina em Araxá ao banqueiro brasileiro Walther Moreira Salles. De acordo com a revista Exame, na época não havia mercado para o uso comercial do metal. Assim, ele seria redescoberto em suas propriedades de uso tecnológico apenas na primeira década do século XXI. Ver revista Exame disponível em < <https://exame.abril.com.br/negocios/niobio-faz-dos-moreira-salles-a-familia-mais-rica-do-brasil/>> . Acesso em: 10/09/2018.

A pesquisa sobre apropriação de terras, em torno da noção de *land grabbing*, propiciou o alargamento e o aprofundamento das possibilidades de compreensão do fenômeno. Não detalharei a miríade de noções e conceitos de *land grabbing*, mas esse capítulo segue a trilha lançada por Sauer e Borras (2016) e se aproxima das reflexões de um grupo de pesquisadores citados por esses autores.

Assim,

nos termos de Mehta, Veldwisch e Franco (2012, p. 195), “*land grabbing*” é, em última instância, ‘apropriação do controle”, ou seja, a “[...] captura do controle de grandes extensões de terra” (Borras, Franco e Ploeg, 2013 p. 17) é ‘[...] essencialmente relacional e político, envolvendo relações de poder’ (Borras et al., 2012, p. 404) (Sauer e Borras, 2016 p.13).

A ideia de apropriação do controle de grandes extensões de terra envolvendo relações de poder captam, na perspectiva deste capítulo, a atmosfera que envolve as relações na Mesorregião do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba entre proprietários transnacionais de terra e as populações vizinhas dessas propriedades.

Em especial algumas mineradoras apresentam mecanismos de controle que são erigidos através de seu sistema de comunicação, que busca criar uma imagem de comunidade de empresa sustentável e geradora de empregos.

Diante dos constantes questionamentos de ambientalistas e de comunidades locais organizadas, as mineradoras constituíram uma comunicação, através de publicações nos seus sites e de atividades presenciais educativas, que difunde sua preocupação em reabilitar, por exemplo, o meio ambiente local.

A propósito do meio ambiente, destacamos, abaixo, as figuras 3 e 4, que ilustram a situação da paisagem das cidades da

Mesorregião do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba onde estão localizadas mineradoras tais como as empresas Vale e Galvani.

Figura 3: Jazida da Vale em Tapira/MG Alto Paranaíba – autor Edson Silva/FolhaPress



Fonte: (Araripe, FSP, 2012)

Figura 4: Imagem empresa Galvani na Serra do Salitre



Fonte: site de notícias da empresa Galvani⁶

⁶ Disponível em <<http://www.galvani.ind.br/noticias-e-eventos/>> Acesso em 10/09/2018.

Um dos exemplos desse tipo de preocupação com o meio ambiente é veiculada por intermédio de revistas, conteúdos de sites empresariais e palestras. Como exemplo, apresentaremos alguns trechos da entrevista concedida pelo ex-diretor geral da CBMM, Tadeu Carneiro, à Revista Ecológico. Carneiro declara:

Ter uma mina rica, com uma quantidade invejável de nióbio como a nossa, não é tudo. É apenas o começo. Tivemos de aprender a trilhar o nosso próprio caminho e fizemos isso com base num programa sério, de longo prazo, ancorado em valores sólidos. Além do investimento contínuo em tecnologia de aplicação do nióbio e de melhoria da eficiência em nossos processos, também investimos maciçamente em programas sociais e ambientais (...) Hoje, o termo 'sustentabilidade' ganhou destaque e está em alta, mas a CBMM tem a sustentabilidade como parte da sua essência; nascemos sustentáveis (Morais,2017).

Tanto na entrevista concedida pelo ex-diretor da CBMM, Tadeu Carneiro, para a Revista Ecológico, como no site da empresa, há a preocupação de construir uma imagem positiva da mineradora.

De acordo com Deshaies (2011), esse tipo de comunicação ganhou força com o relatório *Breaking new ground: mining, minerals and sustainable development*, produzido num encontro em maio de 2002 na África do Sul; sua elaboração contou com grandes empresas mineradoras do mundo. Em linhas gerais, o objetivo do relatório *Breaking new ground* foi mostrar que as mineradoras são também sustentáveis, e isso estaria definido em alguns pilares que destacamos, resumidamente, a seguir:

- contraposição às atividades predatórias da exploração artesanal mineral, tidas como nocivas ao meio

ambiente. As empresas mineradoras possuem práticas de exploração mais avançadas, pois usufruem de técnicas modernas que permitem melhores condições de trabalho e maior rendimento;

- reabilitação das minas promovida pelas mineradoras responsáveis socialmente, gerando melhorias para o meio ambiente pós-atividade mineral;
- necessidade de contribuir para programas educacionais que assegurem o desenvolvimento sustentável. Isso significa atuar junto às comunidades locais e ajudar os seus governos e suas lideranças comunitárias na conquista de melhores resultados na sustentabilidade local.

Ao destacar os conteúdos e as configurações do sistema de comunicação das empresas mineradoras transnacionais, verifica-se que o processo de estrangeirização da terra acontece também no nível da inculcação pelas comunidades da importância dos serviços das mineradoras transnacionais.

No nível presencial da convivência cotidiana com membros das comunidades, esse discurso empresarial é transmitido por seus agentes e, entre eles, o profissional transnacional tem um papel fundamental.

Profissionais transnacionais: elos do capitalismo transnacional

O capitalismo transnacional do setor de mineração apresenta características específicas quanto à incorporação de mão de obra qualificada estrangeira. Diferentemente da indústria petrolífera brasileira, onde há uma presença significativa de quadros qualificados não brasileiros, a extração e o tratamento de minérios na

região do Alto Paranaíba caracteriza-se pela presença de profissionais qualificados de origem brasileira.

No entanto, parte da formação desses profissionais ocorre no exterior, através de cooperações científicas que envolvem universidades brasileiras e estrangeiras. Quando formados, são contratados pelas mineradoras e passam a desenvolver ações no Brasil e nas subsidiárias internacionais.

Durante a formação, é exigido o desenvolvimento de competências que permitam uma atuação no nível nacional e transnacional, buscando reconhecimento entre setores da elite local e internacional.

No trecho de uma reportagem dedicada ao trabalho do ex-diretor da CBMM, Tadeu Carneiro, percebemos alguns aspectos tidos como fundamentais do perfil do profissional transnacional:

Mais que apresentar números comprovando a solidez financeira e a reconhecida capacidade técnico-comercial da empresa, Carneiro impressionou a seleta plateia – formada em sua maioria por políticos e empresários – ao mostrar uma face mais humana e solidária da mineração, realmente comprometida com o futuro e consciente de sua responsabilidade ambiental e social. Uma verdadeira lição de simplicidade e de reverência às riquezas que brotam do nosso solo, em contraponto à arrogância que, infelizmente, ainda impera em muitas mineradoras Brasil afora. ‘Se a comunidade não se orgulha de ter a sua empresa como parte dela, de nada adianta obter qualquer licença para operar’ – confirmou o empresário (Morais,2017).

Tal trecho exalta as competências do profissional transnacional: “Carneiro impressionou a seleta plateia”, “Uma verdadeira

lição de simplicidade e de reverência às riquezas que brotam do nosso solo". Nessas passagens, notamos o apreço pela eficiência e por uma atitude discreta contrária à ostentação, qualidades importantes do profissional transnacional, esse trabalhador contratado pelas grandes empresas e responsável por implantar a cultura empresarial.

Aqui, chama-se a atenção para a formação desse profissional desde a universidade até o desenvolvimento de seu trabalho na empresa. Essa mão de obra qualificada não é formada apenas por valores ligados à riqueza material nos bons negócios. Numa perspectiva bourdieusiana, o capital econômico deve ser legitimado e mesclado por competências que permitam que o profissional tenha habilidades para lidar com contextos culturais diferenciados, com formas de negociar que são diferentes de país para país.

Num estudo realizado entre profissionais transnacionais atuantes em espaço urbano (Clemente, 2016), identificamos uma produção teórica que lhes recomenda que, para entender a outra cultura, precisam ingressar nela. É necessário, outrossim, manter contato com o local através de contatos por vezes artificiais e participar de eventos frequentados pelas elites locais, mas com o objetivo de formar uma competência intercultural que seja útil na relação com um outro que, na maioria das vezes, faz parte de um grupo seletivo. Assim, os profissionais transnacionais, nas suas relações cotidianas de trabalho, devem pensar em interagir com os segmentos sociais nicho dos investimentos empresariais.

Para domínio dessas competências, os profissionais transnacionais investem grandes fortunas em cursos que os capacitem e os dotem de habilidades que permitam seu reconhecimento no mercado internacional.

O mercado dos especialistas internacionais é um mercado elitista, protegido por barreiras discretas mais eficazes.

Para acessá-lo, é necessário dispor de competências culturais (Dezalay, 2004, p. 6).

Tanto para aqueles profissionais internacionais que nasceram em grandes famílias empresariais quanto para os de origem média, o investimento em uma educação para a globalização constitui algo importante.

A empresa transnacional é outro espaço de produção e reprodução desse poder. Nela trabalha e é produzida, isto é, lapidada, a mão de obra internacional. Entendemos que à empresa transnacional cabe, por intermédio de sua cultura institucional, modelar o profissional, garantindo que ele mantenha uma criatividade eficaz no atendimento dos interesses empresariais que devem ser concretizados nos diferentes mercados nacionais.

Em outra passagem da reportagem da Revista Ecológico, Carneiro fala sobre a história da empresa CBMM e suas contribuições na formação de seus especialistas:

Temos orgulho do que vem sendo feito em Araxá e vamos apresentar aqui parte da nossa história e trajetória, mostrando como criamos o nosso Programa Global em Desenvolvimento Tecnológico. Há 40 anos, o nióbio era apenas uma possibilidade teórica, um sonho de laboratório. Partimos do sonho de um grupo de garotos da universidade, ao descobrir que podiam mudar as propriedades da liga metálica do aço, usando apenas gramas de nióbio por tonelada. (...) Desde então, demos início ao desenvolvimento do processo para aproveitamento econômico do nióbio, com sua aplicação em diferentes segmentos da indústria, de gasodutos a carros, de grandes estruturas metálicas a turbinas. Um grande esforço de legitimidade tecnológica para mostrar oportunidades de agregação de valor em toda a cadeia de suprimento (Morais, 2017).

Não é possível analisar a formação educacional desses profissionais de maneira isolada e deixar de entendê-la como uma dimensão de um poder transnacional. São investimentos que fomentam a reprodução do capital e, por consequência, a afirmação da cultura empresarial.

Em outra passagem da entrevista com o ex-diretor da CBMM na Revista Ecológico, fica evidente a ligação entre formação educacional e interesses empresariais:

partimos do sonho de um grupo de garotos da universidade, ao descobrir que podiam mudar as propriedades da liga metálica do aço, usando apenas gramas de nióbio por tonelada. [...] Desde então, demos início ao desenvolvimento do processo para aproveitamento econômico do nióbio (Morais, 2017).

É fundamental entender que pessoas como Tadeu Carneiro são trabalhadores qualificados empregados de empresas transnacionais. Essa categoria laboral desenvolveu-se no bojo da internacionalização do capitalismo e solidifica-se com a globalização econômica assente no pequeno número de grandes empresas mundiais (Clemente e Zanon, 2016).

A elite empresarial, os proprietários de grandes empresas, estão ausentes das turbulências dos mercados. Eles têm a seu dispor equipes de profissionais transnacionais qualificados, experts de áreas técnicas e gerenciais que diagnosticam, planejam e executam transações e serviços nos principais mercados do mundo.

É com esse tipo de dedicação que a família Moreira Salles, proprietária da CBMM, administra seus negócios com nióbio. Numa reportagem da revista Exame, encontramos partes da história dessa família empresarial que realçam a dependência das corporações transnacionais de seus quadros laborais qualifica-

dos. De acordo com a reportagem de Lucchesi e Cuadros na revista Exame de 13/3/2013:

Em 1965, o Almirante Arthur W. Radford, da Marinha americana, convenceu Walther Moreira Salles, banqueiro brasileiro que já havia sido embaixador nos EUA, a colocar dinheiro em um empreendimento para produção de nióbio.

Na época, não havia mercado nem uso comercial para o metal em pó – somente estudos sugerindo que pequenas quantidades dele poderiam tornar o aço mais resistente e flexível. Radford era membro do conselho da mineradora Molycorp Inc., que havia adquirido direitos sobre depósitos de nióbio em Minas Gerais e precisava de outro investidor para explorar a mina. Moreira Salles decidiu comprar uma participação majoritária na operação e a aposta deu certo. Hoje, o metal é usado em um décimo de toda a produção de aço mundial, em automóveis, oleodutos e turbinas de avião. Após adquirir gradualmente a fatia da Molycorp, a família produz hoje 85 por cento do nióbio no mundo (Lucchesi e Cuadros, 2013).

A reportagem segue expondo a maneira sigilosa como é desenvolvido o tratamento do nióbio:

as técnicas da CBMM são guardadas a sete chaves, a ponto de as siderúrgicas asiáticas que compraram participação na empresa – grupo que inclui a chinesa Baosteel Group Corp. e a japonesa Nippon Steel & Sumitomo Metal Corp. – nunca terem recebido permissão para fazer avaliações técnicas (idem).

Ainda na mesma reportagem da revista Exame, Tadeu Carneiro afirma:

“Nós criamos o mercado todo” (Lucchesi e Cuadros, 2013).

E a revista explica:

O presidente da empresa foi no passado um dos muitos estudantes que receberam bolsas de doutorado da companhia para explorar os usos do elemento, que foi descoberto no século 19. Após a formatura, os bolsistas iam trabalhar na CBMM, aplicando o que aprenderam. (Lucchesi e Cuadros, 2013).

É com essa lógica, ou melhor, com esse espírito capitalista, que profissionais transnacionais como Tadeu Carneiro constroem e fomentam as fortunas dos grandes proprietários.

Haveria outros exemplos a serem analisados nesta apresentação, porém, tratando-se de uma temática que atravessa certos segredos e condutas sigilosas empresariais, resolvi lidar com dados que circulam na imprensa e que já se tornaram de domínio público.

Entretanto, é necessário enfatizar que os profissionais transnacionais não são somente executivos, como é o caso de Tadeu Carneiro. O segmento também se compõe de técnicos qualificados em início de carreira, como biólogos, geólogos, hidrogeólogos, agrônomos, que frequentemente estabelecem contato com as comunidades vizinhas de suas empresas, desenvolvendo trabalhos de educação ambiental, palestras e atividades de orientação profissional.

Inclusive, algumas das práticas de sustentabilidade e de responsabilidade social desenvolvidas pelas empresas atuantes na Mesorregião do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba parecem suscitar nas comunidades locais níveis de receptividade e positividade.

Sem dúvida isso é importante e demonstra o reconhecimento das comunidades pelas empresas.

No entanto, é também perceptível uma busca cautelosa de interação por parte das comunidades quilombolas da região e também de outras comunidades rurais com as mineradoras. É preciso cautela, já que os empreendimentos empresariais são na maioria das vezes vistos pelas comunidades tradicionais em geral como investimentos que geram muitas desordens de vários níveis: territoriais, econômicas, culturais e simbólicas. São ocupações que se dão sem um planejamento que contemple a visão das comunidades. Muitas populações rurais ou urbanas têm noção de que o mesmo capital que gera empregos, que ergue coisas belas, também as destrói. Por isso as comunidades também se organizam e buscam formas de fazer valer seus interesses.

A luta pelo direito a ter direitos

A tentativa de invisibilização da cultura quilombola, legado das famílias Teodoro de Oliveira e Ventura, constatada na ocasião da revisão do seu Relatório Técnico de Identificação e Demarcação (RTID), em dezembro de 2017, é amplamente discutida nas suas redes de amizade e de solidariedade, redes sólidas que envolvem congadeiros, religiosas de matriz africana, pesquisadores, antropólogos, historiadores, procuradores e juristas. Na busca de maior visibilidade, a ARQTOV organiza seminários, seus membros dão entrevistas, deslocam-se constantemente entre pequenas cidades mineiras e grandes centros, como Belo Horizonte, Brasília e Rio de Janeiro.

Movimentam-se e fomentam uma rede social através de seus vínculos familiares e sociais, cultivados nas festas do Congado nas viagens a Brasília, em que se trata de assuntos com instituições como STF, Inkra e Iphan.

A rede da ARQTOV se amplia nos apoios que ela recebe da Comissão da Promoção da Igualdade Racial da OAB/MG, nos atendimentos que faz aos diretores e professores de escolas públicas dos municípios do Alto Paranaíba, em seus anseios de compreender melhor a Lei 10.639/03⁷. Alarga-se nas palavras ditas sobre suas experiências sociais aos pesquisadores de várias áreas do conhecimento que pouco a pouco chegam a porta da ARQTOV para buscar informações e dados sobre as comunidades quilombolas da região.

Em rede, a ARQTOV se sente mais protegida e confiante, em uma demonstração de sua atuação no combate às desordens provocadas pelos grandes empreendimentos em que, na região do Alto Paranaíba, tomou a frente na defesa da sustentabilidade da região. O fato aconteceu no dia 3/9/2018, no município de Cruzeiro da Fortaleza, data da realização de uma audiência pública na Câmara Municipal para debater questões das atividades da mineradora instalada no município de Serra do Salitre, cujos impactos negativos também podem afetar a população de Cruzeiro da Fortaleza.

A audiência foi coberta pela imprensa local e pelos jornais on-line “Agora” e “A Voz do Povo”, de Serra do Salitre.

Em resumo, as reportagens descrevem a preocupação da população em manter suas atividades normais, como a preservação da agricultura nas suas diversas modalidades, da qualidade das águas de nascentes que abastecem a população urbana e rural etc.

A audiência contou com a presença do prefeito municipal, Agnaldo Silva, de vereadores, de representantes da mineradora Galvani/Yara, de ONGs, da Federação Nacional das Associações Quilombolas, do Conselho Municipal de Promoção da Igualdade Racial e de membros da população do município.

⁷ 10639/03

Em entrevista ao jornal “A Voz do Povo”, o presidente da Associação Nacional das Associações Quilombolas, José Antônio Ventura, destacou, entre outras questões, que

as próprias mineradoras com seu grupo elas declararam o que era viável ou não para situação da audiência pública da consulta prévia” e ainda ele diz “os povos devem ser consultados, elas não podem falar em nosso nome . Estamos aqui para lutar pelo nosso direito ao território que foi esbulhado. Estamos na busca de direito à nossa preservação, do nosso território, dos nossos costumes (Divino, 2018).

Na fala do Sr. José Antônio Ventura, vejo um processo de tomada de consciência quilombola que se fortaleceu com os movimentos negros, com a promulgação da Constituição de 1988 e com o empenho da Antropologia por meio do Comitê Quilombos da ABA em projetar em suas pesquisas científicas um lugar digno para as populações quilombolas, pelo qual elas pudessem falar delas próprias e traçar seus próprios destinos.

Termino este capítulo com um depoimento do Sr. José Antônio Ventura ao historiador Jeremias Brasileiro (2017).

A gente precisa contar que quilombo é lugar de família, de resistência de um povo oprimido e não de gente assassina, aliás, o assassino é o Estado e aqueles que são seus protegidos, digo isso porque gente de minha família já foi morta por lutar por nossas terras que foram frutos de doação, mas sempre achavam melhor tratar nosso povo como escravos fugidos que deviam ser mortos em seus povoados, mesmo que fossem lugares de gente livre, que produzia na terra para sobreviver. Nós agora temos condições de contar a nossa história sem deixar que ti-

rem o brilho da luta de nossos ancestrais de guerreiros quilombolas, de gente capaz, quiseram nos tirar da história do Brasil, mas somos os quilombos da beira do Rio Paranaíba (Brasileiro, 2017 p.66).

Referências

ABA. Associação Brasileira de Antropologia (2017). *Ofício n.019/2017/ABA/PRES*. Disponível em: <http://www.aba.abant.org.br/files/20171017_59e5ee2756ec3.pdf>. Acesso em: 10/09/2018.

ALMEIDA, A.W. Os quilombos e as novas etnias. In: LEITÃO (Org.). *Direitos Territoriais das Comunidades Negras Rurais*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 1999.

BANCO MUNDIAL. *Rising global interest in farmland: can it yield sustainable and equitable benefits?* Washington D.C., 07 set. 2010.

BANDEIRA, M. L. *Território Negro em Espaço Branco*. Estudo antropológico de Vila Bela. São Paulo: Brasiliense/CNPq, 1988.

BARTH, Fredrik (1969). Introduction. In: F. Barth (Ed.). *Ethnic Groups and Boundaries: The social organization of culture difference*. Bergen/London, Universitets Forlaget/George Allen & Unwin, p.9-38.

BRASIL. Constituição. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988. 292 p.

BRASIL. Presidência da República. *Decreto 4887/03*. Disponível em: <<https://presrepublica.jusbrasil.com.br/legislacao/98186/decreto-4887-03>> Acesso em 10 set. 2018.

BRASIL. Ministério de Minas e Energia. *Sinopse Mineral*. Brasília: SGM, 2013.

BRASIL. Instituto de Colonização e Reforma Agrária. *Comunidade quilombola mineira de Serra do Salitre tem território delimitado*. Informe. Disponível em: <<http://www.incra.gov.br/node/30804>>. Acesso em 15 dez. 2017.

BORRAS, Saturnino Jr; FRANCO, Jennifer; PLOEG, Jan D. van der. Introduction: land concentration, land grabbing and people's struggle in Europe. In: FRANCO, Jennifer e BORRAS, Saturnino Jr. (Eds.). *Land concentration, land grabbing and people's struggle in Europe*. Amsterdam, Transnational Institute (TNI) e Via Campesina, jun. 2013, p. 6-30.

BOURDIEU, Pierre. *La distinction*. Paris, Minuit, 1979.

BRASILEIRO, Jeremias. Rei Ambrósio de Minas Gerais e o ofuscamento da história e da memória de um líder quilombola. *Temporalidades – Revista de História*, ed. 25, v. 9, n. 3, set./dez. 2017.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Etnicidade: da cultura, residual mas irre-
redutível. *Revista de Cultura e Política*, São Paulo, CEDEC, I (1), 1979.

CASTILHO, Araripe. Terras-raras fazem Araxá ser cobiçada pelas minera-
doras. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 19 ago. 2012. Mercado.

CLEMENTE, C.C. Entre o mar e a terra: uma antropologia do trabalho
offshore. *Revista Critica e Sociedade*, vol. 2, n. 2, 2012.

CLEMENTE, C.C. Faces do pré-sal brasileiro: migração, trabalho e sociabili-
dade. *Revista Ideias*, n.9, nova série, 2014.

CLEMENTE, Claudelir C.; ZANON, Breilla. *Antropologia e Contemporaneida-
de: redes sociais e migração qualificada*. Uberlândia: Edufu, 2016.

CONAQ. *CONAQ convoca coletiva de imprensa sobre ADI 3.239*. Disponível
em: [http://conaq.org.br/noticias/conaq-convoca-coletiva-de-imprensa-
-sobre-adi-3-239/](http://conaq.org.br/noticias/conaq-convoca-coletiva-de-imprensa-sobre-adi-3-239/) Acesso em: 10 nov. 2017.

DEZALAY, Yves. Les courtiers de l'internacional: heritiers cosmopolites,
mercenaires de l'imperialisme et missionaires de l'universel. *Sociologie de
la Mondialisation. Actes de la Recherche*, n. 151-2, mar. 2004.

DESHAIES, Michel. Grands projets d'exploitation minière et stratégie des
firmes pour se rendre environnementalement acceptables. *Revista L'Espace
Politique*, vol. 15, n. 3, 2011.

DIVINO, Fabiano. *Serra do Salitre, MG: Quilombolas, estiveram na Procu-
radoria da Republica para denunciar os vários bens que estão na área qui-
lombola que estão sendo destruídos*. Disponível em: <[http://avozdopovo.
org/serra-do-salitre-mg-quilombolas-estiveram-na-procuradoria-da-re-
publica-para-denunciar-os-varios-bens-que-estao-na-area-quilombola-
-que-estao-sendo/](http://avozdopovo.org/serra-do-salitre-mg-quilombolas-estiveram-na-procuradoria-da-republica-para-denunciar-os-varios-bens-que-estao-na-area-quilombola-que-estao-sendo/)>. Acesso em: 10 set. 2018.

____. *Cruzeiro da Fortaleza: administração municipal, legislativo, Ong's,
COMPIR, Federação dos Associações Quilombolas – FENAQ e população
realizam, audiência pública para debater sobre a mineradora de Serra do
Salitre, sobre os possíveis impactos*. Disponível em: <[http://avozdopovo.
org/cruzeiro-da-fortaleza-administacao-municipal-legislativo-ongs-com-
pir-federacao-nacional-das-associacoes-quilombolas-fenaq-e-populacao-
-reali/](http://avozdopovo.org/cruzeiro-da-fortaleza-administacao-municipal-legislativo-ongs-compir-federacao-nacional-das-associacoes-quilombolas-fenaq-e-populacao-reali/)>. Acesso em: 04 set. 2018.

EDELMAN, Marc; LEÓN, Andrés. Cycles of land grabbing in Central America: an argument for history and a case study in the Bajo Aguán, Honduras. *Third World Quarterly*, vol. 34, n. 9, 2013, p. 1697-1722 (Número especial sobre *Global Land Grabs*).

EXPORTAMINAS. *Panorama do Comércio Exterior de Minas Gerais*. Governo do Estado de Minas Gerais/Exportaminas. 2016.

FONTES, B.; EICHNER, K. A formação do capital social em uma comunidade de baixa renda. In: FONTES, B. (Org.). *Redes, práticas associativas e poder local*. Curitiba: Appris, 2011.

G1 PORTAL DE NOTÍCIAS. *Mineradora em Serra do Salitre prevê geração de mais de 2 mil empregos*. Disponível em: <G1.globo.com/minas-gerais/triangulo-mineiro/concursos-e-emprego/noticia/2016/11/mineradora-em-serra-do-salitre-preve-geracao-de-mais-de-2-mil-empregos.html>. Acesso em: 01 dez. 2017.

JORNAL INTERAÇÃO. Caderno Destaques, 12/04/2012.

LUCCHESI, C. e CUADROS, A. *Nióbio faz dos Moreira Salles a família mais rica do Brasil* - 13/03/2013. Disponível em <<http://exame.abril.com.br/negocios/niobio-faz-dos-moreira-salles-a-familia-mais-rica-do-brasil/>> Acesso em: 10 set. 2018.

MARQUES, C. De Quilombos a quilombolas: notas sobre um processo histórico-etnográfico. *Revista de Antropologia*, 2009, 52(1), 340-374.

MEHTA, Lyla; VELDWISCH, Gert Jan; FRANCO, Jennifer. Introduction to the Special Issue: water grabbing? Focus on the (re)appropriation of finite water resources. *Water Alternatives*, v. 5, n. 2, 2012, p.193-207.

MINAS GERAIS. AGENCIA DE PROMOÇÃO E DESENVOLVIMENTO DO COMÉRCIO EXTERIOR. *A força do Triângulo Mineiro*. Belo Horizonte, 2017.

MORAIS, Luciana. *A face humana da mineração*. Revista Ecológico Disponível em: <<http://revistaecologico.com.br/revista/edicoes-antiores/edicao-102/materia/?id=919>> Acesso em: 10 ago. 2017

O'DWYER, Eliane Cantarino (Org.). *Quilombos. identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2002.

OLIVEIRA, Elida. Brasil investe para vender nióbio à China. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 10 nov. 2011, Mercado.

SASSEN, Saskia. Land Grabs today: feeding the disassembling of national territory. *Globalizations*, v. 10, n. 1, 2013, p. 25-46.

SAUER, Sérgio e BORRAS, Saturnino. Land grabbing e green grabbing: uma leitura acadêmica, sobre a apropriação global de terras. *Revista Campo – Território*, v. 11, n. 23, 2016.

SAUER, S.; LEITE, Sergio. Expansão agrícola, preços e apropriação de terras por estrangeiros no Brasil. *Revista de Economia e Sociologia Rural*, v. 50, n. 3, 2012.

SILVA, José C. Congado e cultura centro-africana: marcas da ancestralidade. In: CLEMENTE, C. C.; SILVA, J.C. (Org.). *Negros, cultura e vida urbana: estudos etnográficos sobre o Congado*. Uberlândia: RBDigital, 2013.

TARRIUS, Alain. *Les fourmis d'Europe*. Paris: L'Harmattan, 1992.

WAGNER, Anne-Catherine. *Les nouvelles élites de la mondialisation*. Paris, PUF, 1998.

WEBER, Max. *Economia e sociedade*, v. 1, São Paulo: Imprensa Oficial/Ed. UnB, 2004.

WOLFFENBÜTTEL, Andréa. Investimento Estrangeiro Direto. *Revista Desafios do Desenvolvimento* – IPEA, 2006. Disponível em: <http://desafios.ipea.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=2103:catid=28&Itemid=23>. Acesso em: 30 ago. 2016.

ZHOURI, Andréa et al. O desastre da Samarco e a política das afetações: classificações e ações que produzem o sofrimento social. *Cienc. Cult.*, São Paulo, v. 68, n. 3, set. 2016. Disponível em <http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?pid=S0009-67252016000300012&script=sci_arttext>. Acesso em: 10 fev. 2017.

Literatura negra na periferia paulistana: saraus, poemas, narrativas, intervenções¹

José Carlos Gomes da Silva²

O propósito deste artigo é analisar os nexos entre o passado e o presente no campo da literatura negra paulistana³. Tomamos

¹ Este artigo é uma versão preliminar de um capítulo do livro *Negros e negras na cidade: racismo e antirracismo no contexto da periferia paulistana*, parte de um projeto de pesquisa financiado pela Fapesp (2016-1018). Aqui analisamos apenas uma parte do material etnográfico obtido no Sarau da Cooperifa.

² Antropólogo e professor da Universidade Federal de São Paulo

³ Analisamos os dados nos eixos sincrônico e diacrônico. A história social inglesa na vertente contemporânea defendida por R. Darnton encontra-se subjacente às nossas interpretações, pois se trata de “história de tendência etnográfica” (Darnton, XIII, 1986). A etnografia foi concebida nos moldes da Antropologia Interpretativa (Geertz, 1978), em que o tempo histórico do pesquisador e a sua subjetividade não são anulados, sendo estes pressupostos na análise. Há ainda uma tentativa de se incorporar as preocupações pós-modernas, em especial da Antropologia Polifônica. Apresentamos aqui um exercício mitigado dessa proposta, em que expomos, infelizmente de maneira não equânime, as vozes dos pesquisados. Com essa finalidade, a História Oral foi acionada como procedimento metodológico no trato dos registros orais (Bom Meihy, 1991, 1998). A metodologia obedece a três etapas: **transcrição**, **textualização** e **transcrição**. A **transcrição** compreende a reprodução exata do documento oral na forma vocalizada. A **textualização** implica a passagem da versão vocal para o documento escrito, entendendo que,

como marco limite de análise a tradição poética inaugurada por Luiz Gama e Cruz e Sousa, fortalecida nas décadas de 1920-1930 por escritores, poetas, jornalistas e militantes negros. No final dos anos 1970, em meio à redemocratização do país e ao surgimento do Movimento Negro Unificado, formou-se o *Quilomhoje*, coletivo responsável pela publicação dos *Cadernos negros*, outro ícone importante na história da literatura negra.

A emergência do *negro-autor*, em oposição ao *negro-personagem*, em geral descrito por escritores brancos, instaurou, segundo estudiosos, a primeira ruptura no campo literário no final do século XIX (Bernd, 1987, 1988, Ferreira, 2017). O discurso afrocentrado, ao fazer sua estreia, caracterizar-se-ia pela emergência de um eu *enunciador negro*. A presença desse “eu literário” *que-se-quer-negro* tornar-se-á, desde então, uma ferramenta analítica importante na identificação dos escritores afrodescendentes nas diferentes modalidades de textos.

Atualmente, um conjunto de jovens, negros e negras, conhecedores ou não da história literária afro-brasileira, vem reivindicando semelhante postura autoral, enunciando a identidade racial nos escritos. A afirmação da *negritude* neste momento é realizada, contudo, de maneira híbrida, pois a pertença à periferia urbana surge associada à filiação étnico-racial. O termo *literatura negro-*

entre a escrita e a fala, existem distinções. A apresentação de um texto oral nativo no formato “bruto”, que para o linguista seria o procedimento exigido, significaria, do ponto de vista da História Oral, a sua inferiorização diante do texto corrigido e revisado do pesquisador. Trata-se de um esforço para equipará-los à escrita formal. A **transcrição** implica a reordenação dos textos, especialmente das histórias de vida, para que adquiram fluência espaço-temporal. Como optamos neste momento por trabalhar apenas com discursos e depoimentos, não produzimos alterações no fluxo contínuo nem reordenações nas narrativas. Agregamos ainda no campo da historiografia as contribuições de Pollak (1989) e Lienhard (1998), dos quais extraímos, respectivamente, as categorias analíticas “memória subterrânea” e “vozes marginalizadas”.

-periférica, que ouvi pela primeira vez de Raquel Almeida, parece conter a dualidade identitária. De qualquer forma, a racialização do discurso está presente em uma multiplicidade de coletivos: Sarau da Cooperifa, Sarau do Binho, Elo da Corrente, Sarau da Brasa, Ciclo Palmarino, Sarau das Pretas. Apenas de maneira ilustrativa, citamos também alguns poetas, pois a lista é extensa: Akins Kintê, James Banto, Casulo, Elizandra Souza, Raquel Almeida, Cocão, Fuzzil, Márcio Barbosa, Priscila Preta, Kenyaata, Luan Luando, Tula Pilar.

Literatura negra na periferia: teoria e prática

A “literatura negro-periférica” é produzida essencialmente nos saraus literários. Trata-se de um movimento cultural que nos últimos quinze anos se espalhou pelas periferias. O nosso espaço privilegiado de observação e registro dos dados é o Sarau da Cooperifa (2001), considerado pioneiro. Nesse coletivo, focalizamos especificamente a dimensão racial, uma temática que desde a primeira pesquisa, em 2011-2013, revelou-se importante, porém, devido aos objetivos do estudo à época, não nos foi possível aprofundá-la. Embora nossa metodologia de pesquisa seja de natureza etnográfica, a racialização dos discursos e as produções estéticas foram também interpretadas na perspectiva histórica.

Desde o pós-Abolição observamos que os negros paulistanos passaram a reivindicar a inserção no campo da cultura escrita. A luta pela escolarização formal não impossibilitou que desenvolvessem uma produção literária à margem da oficialidade. Diferentes inscrições, poemas, contos, jornais negros permaneceram e permanecem, contudo, na penumbra. Essas produções têm sido veiculadas, no passado e no presente, em circuitos paralelos ao da literatura hegemônica⁴. A escrita da história na perspectiva dos marginali-

⁴ Cândido (1969) identifica algumas características desse sistema literário hegemônico: um conjunto de escritores legitimados, conscientes do seu

zados (Lienhard, 1998; Pollak, 1989; Darnton, 1986; Perrot, 2006) vem sendo legitimada na academia, mas notamos que uma teoria nativa, verbalizada pelos poetas, também se configura, conforme verificamos na fala de Raquel Almeida (Elo da Corrente). É essa história capilar, tecida e experienciada por pessoas comuns, poetas negros e negras, que tencionamos registrar.

A importância de a gente estar aqui escrevendo, lendo esses livros, falando do nosso cotidiano, é porque a gente cansou dos outros falando da gente. Você pega vários livros que são considerados cânones da literatura brasileira que está falando de preto, pobre, mulher, só que está falando de uma forma que não é muito legal. Quando os Outros falam da gente, eles falam do jeito que eles acham, é outra fita, então eu acho importante a gente retomar isso, escrever a nossa história, porque assim como o Akins falou, a Elizandra falou, a gente não está inventando a roda, existiram e existem pessoas que já fizeram isso há muito tempo e eu sei que daqui a cinquenta anos isso aí vai ficar, o livro vai ficar (Raquel Almeida, ONG Casa do Zezinho, 19 outubro de 2017).

Concebemos as produções literárias “negro-periféricas” com base na abordagem teórica de Terry Eagleton (2010) e Bernd (1988). A segunda questão, o desejo dos poetas, sintetizada na voz de Raquel Almeida, de “escrever a nossa história”, pois “existiram e existem pessoas que já fizeram isso há muito tempo”, ou seja, a consciência de um fazer literário que os conecta a uma tradição escrita situada à margem será interpretada nos marcos teóricos de Lienhard (1998) e Pollak (1989).

papel, um conjunto de receptores, um mecanismo transmissor, as grandes livrarias.

Para Eagleton (2010), literatura é toda forma de linguagem que rompe com a maneira cotidiana do falar, ou seja, que promove rupturas por meio de recursos estilísticos: rimas, lirismos, metáforas. Quando estamos no espaço do sarau é esta “forma estranha” de discurso que predomina. O silêncio é exigido durante todo o tempo e a fórmula nativa “o silêncio é uma prece”, quando dita, cessa o falar corriqueiro. Nesse momento, a linguagem literária introduz, por força da natureza que lhe é própria, cortes abruptos na continuidade discursiva, cessam-se os burburinhos, murmúrios, cumprimentos formais e a voz do poema reina absoluta. A “literatura periférica”, termo preferido por Sérgio Vaz, amplamente utilizado na Cooperifa, ou “literatura negro-periférica”, empregado por Raquel Almeida, indicam que estamos apenas particularizando uma modalidade de literatura que, de acordo com Terry Eagleton, possui características estilísticas comuns.

Os textos literários são concebidos nesses contextos como *atos discursivos*⁵ *performáticos*. Os autores operam nesse processo com o cálculo da audiência, esperando, desta, a consonância, pois aqueles que assistem às performances compartilham dos mesmos esquemas de sentido dos emissores dos discursos. De acordo com Todorov (1991, p. 224), “o destinatário é tão responsável pelo conteúdo de um discurso quanto o seu autor”, ou seja, todo *ato discursivo* considera previamente o destinatário. Assim, embora adquiram formato escrito, os discursos poéticos nos saraus são emitidos ao vivo, na cumplicidade de quem os ouve, e contam com a participação deste. Não se trata de produção a ser lida solitariamente, mas compartilhada ao vivo. A *oralidade*, o desempenho verbal, os aplausos, o silêncio são aspectos indissociáveis da prática, embora, por vezes, sob o signo da escrita, esse fazer literário

⁵ Discurso é aqui entendido segundo Lienhard (1998: 16): “na minha ótica ‘discurso’ se refere a todas as práticas – verbais ou não – que sustentam uma operação comunicativa.

seja marcado pela *tradição oral*, ou seja, incorpore elementos da *fala ritual*.

(...) a fala ritual (...) é regulamentada em suas formas, [é] fala memorizada, sempre citada (...) discursos aprendidos de cor; mais ou menos longos, que cobrem uma grande variedade de temas e correspondem a uma série de circunstâncias sociais (...) sua função é a de toda palavra numa sociedade sem escrita: materializam a memória social (Todorov, 1991, p. 77)

No sarau, a prática poética de fato “materializa a memória social”. Nesse contexto, a escrita só não basta. Os poemas são recitados, memorizados, mas, mesmo aqueles que são lidos, evocam a *fala ritual* por meio da gestualidade. O fazer literário inscreve, além da “memória social”, os dramas da vida diária na periferia, os valores e as concepções de mundo. Trata-se de educação pública, aberta, informal. A intensão dos poetas é a troca, o compartilhar de ideias em um espaço coletivo. Os textos literários articulam também elementos simbólicos referenciados na história dos segmentos sociais excluídos. Quando se referem ao presente, os escritos exprimem reações à segregação socioespacial e racial. A ênfase ou o equilíbrio nas temáticas varia conforme a autoria. Ora é a identidade racial que se destaca, ora o pertencimento à localidade segregada. Além dos temas predominantes, essa literatura se caracteriza por ser de natureza *interativa, sinérgica, complementar*. A “passividade” somente é esperada no momento da audição, mas essa postura não significa indiferença e sim respeito, comprometimento com o poder da palavra.

O compartilhar em instância coletiva as performances orais propicia a inscrição das linguagens simbólicas, afetivas, microespaciais, que reivindicam a pertença a uma comunidade de sentido.

As pessoas que frequentam o sarau se assumem como parte da “família Cooperifa”, um experimento que se constituiu recentemente (2001). Mas, ao mesmo tempo, operam com a concepção mais geral de que fazem parte de uma história comum, de longa duração, conforme nos diz Raquel Almeida: “não estamos inventando a roda, existiram e existem pessoas que já fizeram isso há muito tempo e eu sei que daqui a cinquenta, cem anos isso aí vai ficar”.

Assim, pessoas, lugares, temas, tempos rememoram o passado, ordenando simbolicamente o presente, conferindo significado à existência de negros e negras, moradores da periferia. Os apagamentos oficiais e midiáticos das experiências sociais históricas negadas são questionados pelos poetas nos saraus; em contraposição, reivindicam a inscrição das “memórias subterrâneas”, invisibilizadas em um local que se opõe às instituições oficiais, isto é, o sarau literário.

Michael Pollak (1989) assim conceitua a “memória subterrânea”.

Ao privilegiar a análise dos excluídos, dos marginalizados e das minorias, a história oral ressaltou a importância de memórias subterrâneas que, como parte integrante das culturas minoritárias e dominadas, se opõem à “memória oficial”, no caso a memória nacional. Num primeiro momento, essa abordagem faz da empatia com os grupos dominados estudados uma regra metodológica e reabilita a periferia e a marginalidade (Pollak, 1989, p.2).

Os discursos dos poetas e as produções estéticas são, nesse sentido, atos fundamentais de inscrição das “memórias subterrâneas” cultivadas e desenvolvidas nos espaços da “informalidade”, em redes de sociabilidades afetivas, “zelosamente guardadas em estruturas de comunicação informais [que] passam despercebidas

pela sociedade englobante” (Pollak, 1989, p.8). A inscrição das memórias da coletividade negra na periferia da Zona Sul tem lugar em diversos espaços institucionais. Nós as registramos nos eventos da Casa de Cultura da Piraporinha, na Comunidade Samba dá Cultura, em que o chamado *samba raiz* evoca os sambas e sambistas tradicionais, e no Bloco Afro é Di Santo, que reforça os vínculos religiosos com a ancestralidade negra. O sarau da Cooperifa, do qual trata este artigo, enfatiza personalidades artísticas e literárias negras.

Sabemos que a literatura é um dos símbolos fundamentais no processo de constituição das identidades nacionais, pois a ideia de “comunidade nacional” se vincula à legitimidade de uma língua, obtida por meio da padronização dos modos validados de escrita. Em primeiro lugar, há as *narrativas da nação*, tais como são contadas e recontadas nas histórias e literaturas nacionais, na mídia e na cultura popular (Hall, 2003, p.52). “Mas seria a identidade nacional uma identidade unificadora desse tipo, uma identidade que anula e subordina a diferença cultural?” (*idem*, p.59).

Historicamente, os escritos dos negros, dos indígenas e de seus descendentes não foram aceitos como emblemas nacionais. Para Lienhard (1998), a desvalorização dessas narrativas situadas à margem pelas “culturas nacionais” não significou o seu apagamento. Os textos dos povos excluídos permaneceram na penumbra, como vestígios das *vozes marginalizadas*, que ecoam tanto no passado como no presente. Ou seja, o soterramento nunca foi total, e os fragmentos podem ser acessados a qualquer momento, revelando outras modalidades discursivas que destoam das nacionais.

Os textos literários marginalizados, em nosso caso representados pela “literatura negro-periférica”, são, em outro sentido, *contranarrativas* que se assemelham à produção literária característica da literatura negra (Bernd, 1987).

Em relação ao campo literário instituído e avalizado pelas

diversas instâncias, os textos literários podem situar-se basicamente em dois planos distintos: o primeiro, constituído por uma vertente que se manifesta dentro de uma *tradição* que consolida o suporte ideológico da prática literária; o segundo, formado pelos que irão situar-se como *contradição* pondo em circulação estilos novos que subvertem o campo literário estabelecido.

Os textos deste segundo plano são chamados por Mouralis de *contraliteratura*

(...)

(...) a literatura negro-africana coloca-se na contramão do campo literário instituído e, portanto, como *contraliteratura* (Bernd, 1987, p. 76).

A explosão de uma “literatura periférica”, analisada pioneiramente por Érica P. Nascimento (2009), pode ser concebida, nos termos de Zilá Bernd, como *contraliteratura*, por ser reveladora das contradições diante do “modelo ideológico da prática literária”, mas também porque explicita as contradições que resultaram na exclusão social das classes populares e da população negra em geral.

As *vozes marginalizadas* (Lienhard, 1998) são textos que circulam paralelamente à oficialidade, assim como as *contraliteraturas*. A diferença entre ambos é que nem todos os escritos das vozes marginalizadas reivindicam ou reivindicaram o estatuto de literatura. A “poesia periférica”, contudo, reclama esse lugar. De qualquer forma, tanto os textos das vozes marginalizadas quanto a “literatura negro-periférica” se apresentam como *contraliteraturas*, pois no ato da escrita “subvertem o campo literário estabelecido”.

Atos verbais, gírias, palavrões, rítmicas, entonações, léxicos, infrações gramaticais atuam nesses casos intencional ou inconscientemente como *sinais diacríticos* marcadores da identidade, mas também da diferença (Cunha, 1985). A ênfase nas expressões po-

pulares confere pertença diante de um “Outro oficial”. As escolhas, como em todo processo de construção identitária, se dão em um terreno contrastivo, conflitivo, em que literatura e política se aproximam.

Tudo que aí está nós já conhecemos. A classe média que resolve seus problemas, se pedirem a nossa ajuda temos experiência em sofrimento, temos experiências de luta, estamos juntos, a nossa arte é censurada pelo poder econômico, pela infraestrutura, ao fechar uma rua, ao fechar uma escola, mas ainda assim nós resistimos, porque nós somos foda, nós somos foda, ou não somos? [Oh!]. [Mexe pra ver! – Rose – (risos)] hoje nós estamos aqui para comungar a palavra, para comungar a poesia e, principalmente, para comungar a humanidade, nós somos seres humanos, nós somos brasileiros, ainda que nos tratem como palestinos, nós atiremos pedras, mas nós somos brasileiros, quando sair daqui não esqueçam disso, nós somos foda o que está acontecendo pra mim é moda, o sofrimento para nós é pouco, todas as pessoas que estão aqui contrariaram as estatísticas, estamos vivos num lugar que já foi eleito o lugar violento do mundo pela ONU, e aqui se brotou a poesia, aqui brotou a liberdade, ninguém nunca esqueça disso, nós somos livres e pra nós a periferia é um país, nós temos uma outra língua, uma outra cor, um outro jeito de andar, uma outra música, um outro teatro, e ainda que a gente percorra todos os lugares desse país, nós temos que voltar pra cá, para o lugar de onde nós viemos, não importa o que aconteça trazemos a marca do sofrimento, trazemos a marca da luta. E enquanto nós lutarmos estamos vivos. Feliz aniversário para todos nós. Uh! Cooperifa! Uh! Cooperifa! Uh Cooperifa! (Sérgio Vaz, 24-10-2017).

O discurso do poeta e fundador da Cooperifa reforça os marcadores da *comunidade de fala* como expressão de uma identidade cultural e política: “nós temos uma outra língua, uma outra cor, um outro jeito de andar, uma outra música, um outro teatro (...) trazemos a marca da luta, enquanto lutarmos estaremos vivos”. A fala responde, ainda, à questão posta por Stuart Hall (2003, p.59) sobre a impossibilidade de as culturas nacionais apagarem as diferenças. A “literatura periférica” se apresenta como exemplo de desconstrução da unicidade no campo literário ao se posicionar como *contra-literatura*.

A crítica política expressa pelo poeta Sérgio Vaz por intermédio da “literatura periférica” permeia as demais formas estéticas verbais e não verbais, as narrativas teatrais, esculturais e audiovisuais. Todas essas modalidades surgiram recentemente como novidade na periferia. A nossa hipótese é que essas expressões artísticas, que se inscrevem atualmente nos bairros populares, estão ligadas a mudanças estruturais, socioeconômicas e geracionais que identificamos a partir do final dos anos 1990, momento em que a metrópole se desindustrializou. O aparecimento da juventude como categoria social expressiva encontra-se na raiz do fenômeno. As categorias *periferia* e *raça* foram revertidas inicialmente pelo segmento juvenil vinculado ao hip hop. Da negatividade passou-se à positividade, postura que tem logrado continuidade na “literatura negro-periférica”.

A propósito, os conceitos de *raça* e *periferia* são aqui apreendidos como *discursos*. Nas definições inaugurais, *raça* e *periferia* valorizavam aspectos físicos, ou seja, biológicos e geográficos. Hall (2003), no entanto, entende o conceito de *raça* como categoria simbólica.

Isto é, ela é uma categoria organizadora daquelas formas de falar, daqueles sistemas de representação e práticas sociais

(discursos) que utilizam um conjunto frouxo, frequentemente pouco específico, de diferenças em termos de características físicas – cor da pele, textura do cabelo, características físicas e corporais, etc. – como *marcas simbólicas*, a fim de diferenciar socialmente um grupo de outro (p. 63)

Apreendemos também o termo *periferia* na mesma chave. Analogamente a Hall, diríamos que *periferia* é “uma categoria organizadora daquelas formas de falar, daqueles sistemas e práticas de representações sociais (...) que concebe o edificado, o espaço físico, a segregação urbana como *marcadores simbólicos*. As produções literárias são apreendidas, nesse sentido, como *representações sociais dos lugares*. As narrativas sobre os fatores estruturantes, racismo, feminicídio, genocídio da juventude negra, machismo, enfim, as desigualdades de raça, classe e poder econômico são reelaboradas simbolicamente, apreendidas e ressignificadas em linguagem literária, servindo-se, para tanto, dos diferentes recursos estilísticos: metáforas, rimas, aliterações, dentre outros. O poema que se segue é um clássico da “literatura periférica”, e com ele exemplificamos as discussões desenvolvidas neste tópico.

*Os Miseráveis*⁶

(Sérgio Vaz)

Vítor nasceu... no Jardim das Margaridas.

Erva daninha, nunca teve primavera.

Cresceu sem pai, sem mãe, sem norte, sem seta.

Pés no chão, nunca teve bicicleta.

Já Hugo, não nasceu, estreou.

Pele branquinha, nunca teve inverno.

Tinha pai, tinha mãe, caderno e fada madrinha.

⁶ www.pensador.com/frase/OTU20TU1/. Acessado em 12 set. 2018.

Vítor virou ladrão, Hugo salafrário.
Um roubava pro pão, o outro, pra reforçar o salário.
Um usava capuz, o outro, gravata.
Um roubava na luz, o outro, em noite de serenata.
Um vivia de cativo, o outro, de negócio.
Um não tinha amigo: parceiro.
O outro, tinha sócio.
Retrato falado, Vítor tinha a cara na notícia,
enquanto Hugo fazia pose pra revista.
O da pólvora apodrece penitente, o da caneta
enriquece impunemente.
A um, só resta virar crente; o outro, é candidato a presidente

Do centro à periferia: trajetórias literárias negras

A atual pesquisa teve como inspiração o estudo pioneiro de Florestan Fernandes, *A integração do negro na sociedade de classes* (1978). Tendo por base essa obra, decidimos acompanhar os percursos da população negra no espaço urbano. O autor registrou no referido livro os protestos da coletividade negra organizados nas décadas de 1930-1950, inaugurando uma reflexão sobre o *negro na cidade* que, posteriormente, não teve sequência. Fernandes pretendia compreender os processos de transição da “sociedade estamental” para a “sociedade de classes”, e a metrópole paulistana foi eleita como objeto empírico privilegiado. As referências teórico-metodológicas à Escola de Chicago aproximaram o sociólogo das temáticas relativas às questões raciais, às migrações/imigrações e à desagregação das famílias migrantes no meio urbano.

Os estudos do sociólogo paulista se concentraram na cultura negra escrita. Os blocos carnavalescos que se organizavam seguindo a tradição do samba rural não foram contemplados. A “elite negra paulistana” foi o grupo que despertou sua atenção. Tratava-se

de um conjunto de indivíduos que haviam alcançado a condição de classe média e trabalhavam como jornalistas, dentistas, advogados. Lino Guedes foi o principal poeta do período, e os jornais o instrumento de comunicação por excelência.

A chamada Imprensa Negra (Ferrara, 1986), inicialmente produzida com a finalidade de veicular informações exclusivamente sobre a vida cotidiana, também era um espaço de veiculação de poemas. Bastide (1983) nomeou essa produção jornalística como *imprensa adicional*, pois se concentrava sobre aspectos da vida cotidiana do grupo. A partir do final dos anos 1920 e primeira metade dos anos 1930, os jornais negros se politizaram e, além de veicular a produção literária e os acontecimentos da vida diária, passaram a abrigar escritos que protestavam contra o racismo. O jornal *A Voz da Raça* seria o principal porta-voz do grupo, e a Frente Negra a organização política que o representaria. Identificamos, portanto, desde as origens das produções escritas negras na cidade, a articulação entre arte e política.

Pesquisas desenvolvidas posteriormente revelaram que os negros estavam reorganizando a cultura ancestral em “territórios” específicos, localizados nos bairros do Bexiga, da Barra Funda, do Cambuci, da Liberdade (Rolnik, 1989). A inscrição dos “territórios negros” nas áreas centrais da cidade de São Paulo é resultante de um primeiro padrão de segregação socioespacial que se estruturou entre 1900-1940 (Caldeira, 2000). Durante esse período, os negros, os pobres e as elites compartilharam proximidades. As transformações da estrutura urbana a partir dos anos 1950 iriam produzir uma nova forma de segregação. As ações de remodelação do centro urbano e as políticas higienistas atuaram decisivamente nesse processo (Bonduki, 1988). Os “territórios negros” centrais iriam desaparecer após a migração dos moradores para as regiões do entorno, como Casa Verde, Cachoeirinha, Limão, mas também em direção a áreas distantes, como os bairros da Saúde e do Jabaquara. As mar-

cas da presença da população negra na região central são, contudo, ainda visíveis no edificado (Silva, 2017).

O primeiro padrão centralizado de segregação espacial desapareceria nas décadas de 1950-1970, período em que se formou a Grande Periferia. Essa modalidade de segregação, conhecida como centro-periferia, ainda confere singularidade à metrópole. A nova configuração socioespacial se intensificou quando, especialmente nos anos 1970, uma massa heterogênea de populações negras oriundas de diferentes estados do Nordeste e de Minas Gerais chegou a São Paulo. Hasenbalg (1979) considera que esse processo pôs fim à reclusão dos negros em áreas economicamente menos dinâmicas, isto é, agrárias e empobrecidas. Os primeiros momentos na vida urbana foram marcados pelo enfrentamento de uma série de desafios colocados pela precariedade da infraestrutura: ausência de água encanada, rede de esgotos, saúde e educação.

Os negros e migrantes que ocuparam as periferias chegaram à cidade atraídos pelas oportunidades de trabalho na construção civil e na indústria. O Parque Industrial da Zona Sul concentrava cerca de um terço das indústrias metalúrgicas da cidade. Ainda hoje, as edificações situadas às margens da Av. das Nações Unidas e no bairro Capela do Socorro continuam a testemunhar silenciosamente o passado em que se constituiu o mundo do trabalho e as ações dos operários. As regiões periféricas, como Jardim Ângela, Piraporinha, Capão Redondo, Jardim São Luís, Parque Santo Antônio, foram surgindo como “bairros dormitórios”, abrigando trabalhadores da construção civil e metalúrgicos. Os jovens eram demograficamente pouco expressivos (Fundação SEADE, 1998) e também ingressavam cedo no mercado de trabalho. Conforme indicam os estudos de Durham (2004), os migrantes não chegavam à cidade com a família plenamente constituída; em primeiro lugar vinham os homens adultos, fenômeno que iria assegurar aos bairros periféricos um perfil sociodemográfico específico. Assim, o mundo da periferia nos

anos 1970/1980 seria apreendido na perspectiva adultocêntrica.

Os jovens das classes populares viviam, por essa época, uma experiência geracional relativamente curta, sendo o período de escolarização reduzido. Poucos tinham a oportunidade de completar o antigo 1º grau (Madeira, 1986). O prolongamento do período prévio ao ingresso no mundo do trabalho é considerado uma das condições para a constituição da “cultura juvenil” (Abramo, 1994). A rápida inserção na esfera produtiva impossibilitava a produção simbólica duradoura de referenciais culturais juvenis. Os estudos sobre a cultura popular, desenvolvidos nos anos 1970/1980, não identificam, pelos motivos apontados, produções culturais autônomas dos jovens; apenas referências tímidas aos bailes blacks foram localizadas. A pesquisa pioneira de Magnani (1984) dedicou-lhes algumas páginas, mas priorizou uma prática identificada com o universo dos adultos. O circo, em especial o circo-teatro, objeto de estudo do autor, além da orientação geracional, era um evento produzido por artistas populares que não tinham inserção na localidade, apenas circulavam por ela.

O circo era um fenômeno tão emblemático que a Casa Popular de Cultura de Piraporinha permaneceu por alguns anos abrigando atividades sob a lona de um picadeiro. O oposto no que tange à produção cultural agora se constata. A quantidade de artistas que elabora e divulga sua arte nas instâncias locais confirma que a periferia deixou de ser um espaço de consumo de cultura gestada “de fora”. Um grupo significativo de pessoas comuns vem se especializando nos fazeres artísticos e a literatura firmou-se nos últimos anos como principal linguagem.

A emergência da juventude como categoria social expressiva na periferia, em décadas recentes, foi decisiva para a o *turning-point*. Nossos estudos confirmam que a expressão “juventude negra” ganhou expressividade no início dos anos 1990. O discurso racializado dos rappers colocou em cena um fenômeno sociológico-

co de grande extensão. Pela primeira vez pôde-se ouvir uma fala racializada ecoando do seio das periferias. Os dados quantitativos sobre homicídios indicavam que os jovens negros eram o alvo preferencial da violência, por isso o termo *holocausto urbano* iria se fixar como símbolo das denúncias (Silva, 2015). As expressões populares, “do lado da ponte pra cá”, “quebrada”, somar-se-iam a uma infinidade de marcadores linguísticos expressivos da modalidade centro-periferia que se tornaram audíveis no auge da música rap.

Nesse novo contexto, uma nova forma de segregação espacial já se encontrava em curso. A cidade de muros, dos *enclaves fortificados* (Caldeira, 2000), passara a conviver com as chamadas “zonas de guerra”. A atual segregação, marcada pelo isolamento das classes médias, das elites e até mesmo das camadas populares em condomínios fechados, o recrudescimento do tráfico de drogas, o controle violento da vida urbana por forças militares, paramilitares e traficantes transformaram os bairros populares em espaços ordenados pelo signo da violência.

É nesses espaços segregados da Grande Periferia, nas “zonas de guerra” que os jovens negros e moradores em geral estão se transformando em protagonistas culturais. Os descendentes dos migrantes nordestinos e mineiros estão agora reelaborando o protesto racial utilizando linguagens estéticas múltiplas. A cultura negra inscrita nos bairros periféricos apresenta, portanto, as implicações do atual contexto. Impossível concebê-la apenas por meio das linguagens simbólicas sem as devidas referências às variáveis estruturais que transformaram essas localidades em espaços segregados. Temas cruciais da vida cotidiana, como o “genocídio da juventude negra”, o racismo, o feminicídio, a violência policial, o fim da maioria penal, são objeto de reelaboração nas produções escritas, imagéticas e sonoras.

A nossa hipótese é que a produção da cultura negra na periferia está ligada às transformações socioeconômicas mais gerais,

contudo diferentes fatores, mais uma vez, parecem ter contribuído para isso. A partir do final dos anos 1990, os jovens negros e pobres da periferia começaram a viver uma realidade distinta das gerações dos pais e avós. A escola pública, embora precária, expandiu suas possibilidades de acesso. Foi possível ao segmento juvenil das camadas populares alcançar níveis de escolarização impossíveis aos antepassados próximos. O ingresso no mercado de trabalho, que era exigido na composição da renda familiar nos anos 1970/1980, pôde ser adiado. As taxas líquidas de escolarização no ensino fundamental e médio revelam que as desigualdades entre negros e brancos são ainda expressivas, mas no primeiro ciclo já se aproximam.

Tabela 1. Taxas líquidas de escolarização do ensino fundamental e médio por raça/cor, segundo nível de ensino. Região Metropolitana de São Paulo, 2004.

| Nível/ Modalidade de Ensino | Total (1) | Branco | | | Negro (2) | | |
|-----------------------------------|--------------|--------|--------|----------|-----------|--------|----------|
| | | Total | Homens | Mulheres | Total | Homens | Mulheres |
| Ensino Fundamental | 96,2 | 96,7 | 97,5 | 95,9 | 95,3 | 95,6 | 95,1 |
| Ensino Médio | 67,1 | 71,8 | 67,8 | 75,4 | 59,4 | 55,5 | 64,3 |

Fonte: Fundação SEADE http://www.seade.gov.br/produtos/idr/edu/edu_aces_10.htm

Inclui amarelos, indígenas e aqueles sem declaração de raça/cor

Inclui pretos e pardos

Um maior grau de escolaridade contribuiu para que o acesso à informação fosse ampliado para além da escola. A expressão “autoconhecimento”, que localizamos no discurso dos rappers, revelou que saberes afrocentrados múltiplos passaram a ser buscados em instâncias além da educação formal (Silva, 2015). As aproximações com o Geledés – Instituto da Mulher Negra possibilitaram aos jovens negros e negras ligados ao hip hop a percepção das relações raciais de maneira crítica. Por diferentes caminhos os hip hoppers passaram a denunciar o racismo, rompendo com o “mito da democracia racial”. Procediam, assim, de maneira semelhante à que

fora observada nos blocos afro-baianos por Sansone (1996, 2004). Nesse caso, a geração dos pais que se definia por meio da categoria *preto* veria os filhos se afirmarem como *negros*, isto é, posicionando-se politicamente e de maneira crítica diante da questão racial.

Os jovens filiados à literatura periférica reconhecem que a participação no movimento hip hop foi decisiva na reelaboração da identidade negra e na iniciação na atividade de escritores. Alguns dos integrantes da Cooperifa atuaram ou ainda atuam como rappers. A narrativa a seguir, que nos foi fornecida pelo poeta Kenyaata, é expressão de uma trajetória singular, contudo diferentes elementos da biografia, como a importância da formação cultural na periferia, a percepção do racismo e a militância política via produções estéticas, revelam no indivíduo uma gama de processos mais amplos que resultaram nas novas formas atuais de representação dos jovens negros sobre a periferia e a sociedade em geral. O fluxo contínuo hip hop/saraus literários é indissociável na fala e na história das configurações culturais na periferia.

Sou Kenyaata, conheci o sarau antes de vir aqui para a Piraporinha. Fui em um sarau que era perto da minha casa, lá no Taboão da Serra. Através do sarau eu conheci as pessoas, que, diga-se de passagem, faziam o hip hop, ou seja, conheci bastante músicos, bastante DJs, MCs, caras que eu escutava ali no vinil, na rádio. Conheci a partir do momento em que passei a frequentar a Cooperifa, porque esses rappers começaram a ir à Cooperifa. O Mano Brown é miliano! Lembro que o primeiro sarau que eu fui estava o Afro X e a Simony, com o filho deles, era bebezinho ainda. Eu vi tanta gente passar aqui. Essa expansão de saraus, que pipocou por São Paulo, pelo Brasil... Eu sinto muito orgulho de ser um dos pioneiros, o que posso dizer é que... não que a Cooperifa inventou o sarau, mas não tinha sarau na quebrada e tudo

que veio depois, veio porque teve a Cooperifa antes. Eu costume até brincar, e falar que a Cooperifa é a Meca dos poetas, é a gênese, o início do início. E a partir daqui conheci pessoas maravilhosas, mais poetas que foram enriquecendo a minha escrita, tendo mais referências, mais gente que pensa que nem eu penso, gente que pensa diferente, entendeu? Acompanhei toda essa cena. A gente acabou de realizar a 10ª Mostra Cultural da Cooperifa, onde eu trabalhei junto com os outros poetas. A Cooperifa é uma cooperativa, todo mundo faz acontecer, por isso é que é o que é. A questão racial veio quando eu escutei os Racionais pela primeira vez na minha vida. Falei caramba! Quem são esses caras? Falando tudo que eu queria ouvir, tudo que estava dentro de mim, mas eu não sabia como falar. E os Racionais foram um porta-voz e continuam sendo. Depois veio a Cooperifa e foi como eu falei. Comecei a conhecer esses músicos, esses rappers. Eles começaram a ir na Cooperifa. A resistência veio daí também, escutando rap, vivendo a nossa realidade que é, a de jovem negro na periferia e também ouvindo poesias de pessoas que denunciavam qualquer tipo de racismos e preconceitos. E veio a militância, então era como se diz, “o orgulho brotou, poder para o povo negro, que se instale o tambor”. Foi então que comecei a fazer poesias de protesto. Tinha um grupo se chamava De Negrir. Era Eu, James Banto, Akins Kintê, Dugueto Shabazz, os percussionistas do Balé Afro Koteban. A nossa temática era essa, falar de preconceito, racismo, as letras eram f* tanto é que Dugueto escreveu “Vamos pra Palmares, tem uma música chamada Denegrir que nós também viemos falando tudo isso aí. Eu fui no primeiro sarau e no terceiro sarau. A motivação para escrever veio da participação na Cooperifa, fui no primeiro sarau, em 2001, quando foi no terceiro sarau eu comecei

para valer, eu escrevia algumas coisas assim, frases simples, moleque e tal, não sabia o que era, que podia se tornar uma poesia, porque poesia, para mim era, naquela época, nossa! Vinícius de Moraes! Então a Cooperifa surgiu e começou a vir uns escritores periféricos, a gente descobria que o vizinho era poeta e você não sabia, pessoas iguais a você e que diziam o que pensavam. Caramba! Eu também posso escrever! Poesia até então era coisa de outro nível e tal. Então veio o Sérgio Vaz com essa coisa de literatura periférica e foi onde me resgatou. A Cooperifa veio em 2001. O Denegrir em 2011, 2013. Ele veio como veio um monte de outras coisas influenciadas pela Cooperifa. Conheci vários outros movimentos, várias pessoas, pessoas foram se unindo e fazendo outras coisas tudo a partir daqui [da Cooperifa]. Conheci o Jairo através da Cooperifa. Ele já teve um grupo de rap, o Periafricana. Uma poesia do Gaspar do Z'África Brasil deu origem ao nome. Estou aqui desde o início e tenho orgulho disso! (Depoimento gravado em 07-11-2017)

A narrativa de Kenyaata revela que há pelo menos uma década e meia, na periferia da Zona Sul, se iniciou uma importante mudança na relação que jovens passaram a estabelecer com a cultura escrita. Em primeiro lugar, o paradigma étnico-racial adquiriu centralidade na orientação das produções artísticas e, em segundo, de consumidores passivos de cultura midiática, os indivíduos e grupos se tornaram produtores ativos. Diferentes coletivos emergiram e, embora não apresentem unidade em torno de uma proposta estética afrocentrada, é fato que se encontram por ela sensibilizados: o Sarau da Cooperifa, Comunidade Samba dá Cultura, Bloco Afro É Di Santo, Espírito de Zumbi, Samba do Monte, Samba da Vela, Capulanas, Tempo do Onça, Samba de Todos os Tempos surgiram todos nos últimos quinze anos.

As filiações culturais podem ser agrupadas em dois blocos. Uma parte dos indivíduos, hoje na idade adulta, reconhece suas origens estéticas no hip hop e na *black music*; uma outra, ligada ao samba e às religiões de matriz africana, à cultura tradicional. No atual contexto, essas duas referências por vezes se mesclam, a apropriação dos símbolos religiosos tradicionais pelos jovens da “literatura periférica”, conforme veremos na análise do Sarau das Pretas, confirma a circularidade das linguagens negras expressivas tradicionais e contemporâneas.

Além da *negritude*, o sentimento de pertença à localidade aparece como marcador identitário nesse novo contexto. Os termos nativos *do lado de lá e do lado de cá das pontes* registram nos discursos a percepção da segregação urbana. Por meio desses pares contrastivos, do *eu versus o outro*, os lugares e símbolos de memória são resgatados como sinais diacríticos. A Cooperifa atua especialmente como um “lugar de memória subterrânea” por meio da inscrição de textos orais e escritos. Essas produções funcionam atualmente como arquivos, pois determinados poemas são recitados, em especial, pelas novas gerações. Presenciamos esse fato quando da visita das escolas ao sarau. Particularmente, os poemas clássicos de Sérgio Vaz, Elizandra Souza, Sabotage e Akins Kintê são declamados pelos estudantes. Os discursos reafirmam identidades locais a partir de matrizes simbólicas que valorizam os bairros periféricos. Os suportes de memória do passado e do presente se pautam em pessoas significativas para o grupo.

O Sarau da Cooperifa

O Sarau da Cooperifa surgiu em 2001, e desde a fase inicial se tornou um espaço de reunião de artistas da periferia. A chamada “literatura periférica” tem como lócus de prática, expressão e circulação o sarau, ou seja, ambos se apresentam como realidades in-

dissociáveis. A poesia era o principal motivo dos encontros iniciais das pessoas, fato que resultou na configuração do sarau, caracterizado por uma forma especial de reunião de pessoas em torno da poesia. Mas as referências a outras expressões estéticas indicam uma diversidade de manifestações ainda nas origens. As menções ao sambista Giba são exemplares. A primeira camiseta do coletivo, símbolo importante da pertença ao grupo, foi por ele idealizada. A poesia continua como principal expressão artística, mas a tendência de abrigar diferentes produções tem se mantido. Foi assim que interpretamos o evento Cinema na Lage (23-10-2017), que exibiu o documentário e o vídeo de Renato Cândido, *Afetos e Dara*. Em 29-10-2017 houve a exposição de algumas das 60 esculturas do poeta Casulo na Casa Popular de Cultura da Piraporinha.

Os gestores do sarau também afirmam pertencimento à ancestralidade negra. Alguns, como Cocão, Rose, Márcio Batista, Kenyaata e Jairo Periafricania, posicionam-se como poetas negros. Sérgio Vaz revela também em discursos a afrodescendência. Contudo, não se trata de uma instituição de discursos e práticas racializados. A expressão *Cooperifa meu quilombo cultural*, na voz de Jairo Periafricania, citada em um dos seus poemas/rap mais populares, é aceita como símbolo do grupo. O que se percebe nessas ações são esforços para equilibrar os dois polos identitários mais expressivos em âmbito local, a *raça* e a pertença à *periferia*.

Importante registrar que, no atual momento, a Cooperifa não se limita ao evento-sarau. Além da diversificação das linguagens estéticas, as intervenções extrapolam os limites do bairro e do tradicional bar do Zé Batidão. A presença de professores também tem se intensificado e as parcerias com as escolas públicas se firmado. Sérgio Vaz desenvolve, por exemplo, um projeto no qual periodicamente visita as escolas públicas, promovendo ações culturais. Semanalmente, ao menos uma unidade escolar tem comparecido ao sarau. A percepção do fazer artístico como lugar de “memória

subterrânea” em contraste com a oficialidade pauta os discursos dos ativistas. A aproximação com o saber formal é vista por meio da troca cultural, contudo assegurando-se as especificidades.

O Sarau da Cooperifa (Cooperativa da Periferia) reúne no evento-sarau uma série de elementos que evocam os marcadores da localidade. O simbolismo das pipas, as camisas dos times de futebol de várzea adornando o espaço são emblemas que remetem ao universo das ruas. Inicialmente as referências ao futebol de várzea pareciam estranhas, mas quando passamos a situar esses marcadores simbólicos no processo de constituição da identidade local, os sentidos se mostraram compreensíveis. As camisetas dos times expostas no dia do aniversário da Cooperifa (24-10-2017) são parte de um segundo projeto. O Sarau “patrocina” os times locais e estes estampam o nome estilizado daquele nas camisas.

Curiosamente, o bairro do Jardim Guarujá, onde se localiza o bar do Zé Batidão, espaço em que se realiza o sarau, apresenta um edificado comum à periferia antiga, que melhorou a infraestrutura urbana. Porém as evocações ao Jardim Letícia, que também se encontra nas proximidades, são mais frequentes. As camisetas listradas do time de futebol são literalmente vestidas pelos organizadores da Cooperifa em homenagem ao bairro. “O Letícia” até recentemente possuía uma comunidade importante, mas que se encontra em processo de erradicação pelo poder urbano. As atividades esportivas no Campo do Sabão são ainda uma expressão cultural marcante da identidade local. As disputas que acontecem semanalmente assemelham-se às contendidas das brigas de galos balinesas.

Assim como em Bali, conforme observou Geertz (1978), não eram os galos que estavam se confrontando, mas os homens, no futebol de várzea do Jardim Letícia, no Campo do Sabão, não são os times que estão em disputa, mas os bairros periféricos. Vestir a camisa de um time de futebol confere identidade às microespacialidades. As camisas são, nesse sentido, emblemas das coletivi-

dades: Vila Fundão, Parque Santo Antônio, Letícia, Figueira Grande. A identidade se firma, também, nesse caso, por meio das disputas reais e simbólicas de uma partida de futebol. As alegorias do poema de Casulo “Jogando com as palavras”, a performance vocal de um jogo de futebol, as taças expostas no bar do Zé Batidão, o evento Narra Várzea⁷ confirmam que o imaginário futebolístico da periferia permeia o sarau.

Em contraste com os estudos dos anos 1970/1980, presenciemos agora uma importante reversão simbólica. *Ainda que a gente percorra todos os lugares deste país, nós temos que voltar pra cá*, para o lugar de onde nós viemos. Esse sentimento, pela primeira vez manifesto nas letras de rap, transcendeu o segmento juvenil, tornando-se parte de uma coletividade mais ampla que envolve não apenas produtores culturais, mas educadores, moradores, trabalhadores em geral. O acesso à educação superior deixou de ser um meio de ascensão social e de fuga da periferia. O exemplo das trajetórias “vencedoras” de jovens que chegaram à universidade e que se mantêm filiados à localidade são reforçadas e saudadas como exemplares.

A *comunidade da periferia* e a *comunidade do sarau*, embora compartilhem uma situação comum, a de moradores de um espaço segregado, apresentam distinções simbólicas importantes. Os integrantes do sarau literário estão articulados em torno de um discurso em que reelaboram a inscrição geográfica nos termos da cultura local. As categorias *periferia* e *raça* se apresentam como *marcadores simbólicos discursivos identitários* (Hall, 2003), enquanto a cultura midiática é rejeitada. A situação dos moradores comuns, determinada igualmente pela segregação socioespacial, física e econômica, mobiliza outras referências. A religião católica, as inúmeras igrejas

⁷ O Narra Várzea é uma atividade realizada nos campos de futebol locais. Os poetas, escritores e DJs organizam um evento em que narram o jogo real e realizam performances artísticas fora do gramado.

evangélicas, o consumo no comércio do bairro Piraporinha são algumas instâncias da vida pública das quais participam.

Os organizadores do sarau frequentemente empregam a categoria “família Cooperifa” como identificadora dos integrantes. Além dos gestores (Sérgio Vaz, Lu Souza, Rose, Cocão, Márcio Barbosa, Jairo Periafricana e Kenyaata), participam assiduamente cerca de 30 a 40 poetas, que se somam a uma audiência que não recita poemas. A noção de *família*, neste caso, reafirma que todos fazem parte de uma *comunidade de sentido*, na medida em que compartilham uma *cultura pública* (Geertz, 1978). A maioria dos poetas atualmente ativos afirma que se iniciou no sarau há cinco ou dez anos. O fazer literário os distingue dos demais *moradores* e cidadãos comuns. No âmbito exclusivo dos artistas da periferia, a separação entre produtores e consumidores não é tão nítida nem relevante. Observamos que a autoria de um livro é simbolicamente um *rito de passagem* da condição de ativista comum para o universo dos escritores, mas esse fato não gera qualquer tipo de hierarquização. Estamos em um terreno distinto da categoria *autor* construída por Foucault (1992), entendida como uma marca da individualidade e de propriedade da obra. As produções dos saraus são, em geral, coletâneas articuladas em cooperativa de escritores. Diferentemente do sistema hegemônico, as esferas da *produção*, da *distribuição* e do *consumo* não são estanques, mas intercambiáveis. No mesmo espaço do fazer literário, *produção*, *distribuição* e *consumo* encontram-se reunidos.

Embora os nossos registros valorizem o “presente etnográfico”, nossas análises, conforme dissemos inicialmente, são informadas pela perspectiva histórica, concebida, em parte, nos moldes propostos por Darnton (1986) e Pollak (1989), do qual extraímos o conceito de *memória subterrânea*. Compreendemos que nos encontramos diante de um conjunto de práticas poéticas que possuem nexos com experimentos literários afro-brasileiros anteriores. As

evocações aos nomes do passado, a recuperação de temáticas, a reprodução de estruturas narrativas sugerem a reedição de um “Segundo Ato”, conforme definiram os jovens produtores de *O Menelick*. O Primeiro Ato, conforme veremos, foi a edição dos jornais negros nos anos 1920.

Os poemas que transcrevemos diretamente nos saraus “reivindicam” uma “memória subterrânea” que subjaz à “memória oficial”, efetivada pela literatura canônica, guardiã da identidade nacional, obrigatória nas escolas, exigida nos exames de ingresso à universidade. Porém, a disputa contra-hegemônica nos parece instalada nos espaços escolares; é o que constatamos nas relações entre a Cooperifa e os espaços da educação formal. A postura política do coletivo reforça o questionamento ao modelo de escolarização vigente. O auge dessa intervenção tem sido a Mostra Cultural que se encontra na décima edição.

Escavando simbolismos literários negros

A literatura tem se configurado em São Paulo como um lugar importante de expressão dos negros. Os jovens poetas contemporâneos estariam, nesse sentido, continuando uma experiência de protestos que localizamos em momentos anteriores na metrópole paulistana. Para George Andrews (1998), a cultura escrita tem sido historicamente o instrumento privilegiado da luta da população negra em São Paulo. Diferentemente do Rio de Janeiro e de Salvador, em que os negros elaboraram suas identidades referenciados na tradição oral, os paulistanos investiram na cultura escrita. Apesar das discontinuidades entre o passado e o presente, identificamos na ideia do protesto literário importantes conexões entre os jovens poetas, negras e negros da periferia, e a ancestralidade, conforme veremos nos discursos contemporâneos de Akins Kintê, Elizandra Souza e Raquel Almeida.

Excetuando-se algumas expressões canônicas, a literatura negra tem se mantido nos espaços da invisibilidade. Martin Lienhard (1998) constatou que nas sociedades ibero-americanas as “vozes dos vencidos” – indígenas e africanos – permaneceram sob a forma de escrita marginalizada. Indígenas do Peru, como Guaman Poma e Garcilaso de La Vega, que acessaram a escrita ocidental e narraram as “percepções nativas da conquista”, são exemplos de textos ameríndios. Quanto aos negros, o autor chama a atenção para o fato contrastante entre as regiões latino-americanas e aquelas sob domínio anglo-saxão, em que se produziu historicamente um conjunto de escritos classificados como *slave’s narrative*. As *slave’s narrative* integram um volume extenso de “narrativas escritas ou ditadas – desde 1750 – pelos próprios escravos ou seus descendentes [que] permitem conhecer o discurso (sobre a escravidão) que eles destinavam às autoridades ou ao público leitor desse país” (Lienhard, 1998, p. 104-105).

A existência de toda uma *slave’s narrative* (...) nos EUA e sua (quase) inexistência nos países ibero-americanos sugere que os lugares-comuns sobre a dureza da escravidão nos domínios anglo-saxões e sua relativa “benignidade” em terra latina merecem ser reconsiderados (Lienhard, 1998, p. 105).

A “relativa benignidade” à qual se refere o autor manteve as narrativas dos afrodescendentes em terras latino-americanas no anonimato. Para Lienhard, os pesquisadores dessas formas discursivas invisibilizadas devem proceder metafóricamente como os arqueólogos, escavando o dito e o não dito nos discursos registrados por terceiros, em geral, brancos. A metodologia consiste em desenterrar fragmentos e buscar a reconstituição do esqueleto dos escritos.

o discurso dos africanos ou seus descendentes (reais ou espirituais) se acha, na verdade, como que soterrado ou enterrado. Nosso interesse consiste, pois, em desenterrá-lo. Em qualquer operação de soterramento, o que se chega a tirar fora é um pouco mais que um montão de ossos mais ou menos desconexos. A partir desses ossos, o arqueólogo recompõe o esqueleto e procura, baseando-se no contexto pertinente, encontrar-lhe um sentido. A mesma tarefa é a que incumbe o “arqueólogo” do discurso africano ou escravo soterrado nos documentos existentes. Para revelar as “histórias” dos que não entraram na História oficial, o conteúdo manifesto dos textos redigidos por seus adversários (Lienhard, 1998, p. 18).

O autor se refere ao discurso escravo, colhido por terceiros, mas também aplica essa mesma estratégia ao estudo dos cânticos dos *balleros*, seguidores de uma religião afro-cubana. A análise dos textos literários dos afrodescendentes segue, em nosso caso, a metodologia estabelecida por Lienhard. Admitimos que a coerência não deva ser buscada nos fragmentos dos textos isolados, mas na experiência histórico-social. As narrativas e poemas contêm expressões e léxicos peculiares que somente podem ser interpretados no contexto específico.

O protesto iniciado por Luiz Gama⁸ tinha como linguagem principal a poesia, mas o líder negro estava ciente de que a cultu-

⁸ O autor é um marco importante para os escritores e ativistas negros das primeiras décadas do século XX. As pesquisas desenvolvidas por Ligia Ferreira (2000, 2011) são fundamentais para a compreensão da obra de Luiz Gama. Os poetas e jornalistas negros dos anos 1920-1930 renderam-lhe homenagens diversas e a opção pela produção de jornais negros como instrumentos de protesto político foi inspirada no escritor de *Primeiras trovas burlucas do Getulino*. A obra também intitulou um importante jornal negro de Campinas, *O Getulino*.

ra escrita deveria se tornar uma aquisição coletiva, emancipatória. Para o poeta das *Primeiras Trovas Burlescas de Getulino*, escrever era um ato político. Foi assim que apoiou e incentivou o ensino em escolas implantadas pela Maçonaria. Essa relação entre ativismo e escolarização iria pautar os desafios da principal organização política da comunidade negra nos anos 1920-1930. Foi seguindo o modelo de Luiz Gama que a Frente Negra Brasileira investiu na construção de uma escola primária para crianças negras. Entre 1933-1937, a instituição funcionou em um prédio onde hoje se encontra a Casa de Portugal. Como o experimento durou quatro anos, é possível que tenha formado ao menos uma turma. Em 1937, a ditadura de Getúlio Vargas pôs fim à iniciativa. Obtivemos um depoimento do Sr. Francisco Lucrécio, que foi, à época, secretário da Frente Negra Brasileira, no qual enfatiza os esforços no campo da educação formal.

A Frente Negra sempre achou que a luta do negro deveria partir da educação, então ela se preocupou muito em criar os departamentos, esportivo, educacional, social, assistencial e tinha também o departamento de imprensa e biblioteca. Todos giravam em torno da Frente Negra, inclusive as escolas de alfabetização. Conseguimos do Estado quatro professoras. Depois, mais tarde foi que enveredou para a política (depoimento, in: Silva, 1998, p. 88).

A criação dessa instituição foi o auge de um movimento que tomou como linguagem importante a escrita. O Centro Cívico Palmares, uma espécie de biblioteca, a Imprensa Negra, conjunto de jornais do tipo tabloide, e a literatura, cuja maior expressão foi Lino Guedes, revelam os investimentos dos negros em se apropriar da escrita. A vida cotidiana era descrita nos jornais, mas também estes se configuravam como lugar de discurso e ação política. O primei-

ro jornal negro documentado em arquivos foi *O Menelick* (1915); seguiram-se *O Bandeirante* (1918), *O Alfinete* (1918), *A Liberdade* (1918), *O Kosmos* (1922) e, depois, os mais importantes: *O Clarim* (*Clarim da Alvorada*) e *A Voz da Raça* (órgão oficial da Frente Negra Brasileira).

Toda essa discussão sobre as produções escritas da comunidade negra nos anos 1920-1930 poderia parecer deslocada, se em determinado momento das pesquisas não fôssemos surpreendidos por um folheto divulgado por jovens negros em um sarau literário⁹ com o título *O Menelick, Segundo Ato*. Na oportunidade realizou-se um evento com a participação das jovens escritoras negras Elizandra Souza, Priscila Preta, Tula Pilar e Raquel Almeida, objeto de matéria da revista (*O Menelick, Segundo Ato*). O jornal *O Menelick* (1915) recebera esse título em reverência ao rei da Etiópia, Menelick I, pai de Rás Tafari Makonnen (Haile Selassie), um símbolo importante da cultura rastafári, esta sim, mais próxima dos jovens negros contemporâneos.

O simbolismo de Menelik I, no primeiro ato (1915), consistia em afirmar a ancestralidade africana no momento em que os negros egressos da escravidão procuravam reconstituir sua identidade como trabalhadores livres. Buscar na ancestralidade um símbolo importante, isto é, a figura de um rei, tão fundamental no imaginário dos povos africanos, era uma maneira de reverter simbolicamente as marcas negativas da condição escrava. Para os jovens na atualidade, *O Menelick, Segundo Ato* funciona como referência simbólica no sentido indicado por Pollak (1989), isto é, como “memória subterrânea” que se deseja visibilizar, na contramão dos discursos e das práticas oficiais que investem nos apagamentos.

⁹ Refiro-me mais uma vez ao projeto de pesquisa *O Capão Redondo nas vozes dos adultos e jovens: lutas políticas, produções culturais e segregação urbana na cidade de São Paulo (1978-2012)*. Apoio: Fapesp- Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo.

Os poemas não apresentam o didatismo da história, mas fica evidente que as referências à cultura ancestral têm papel decisivo na construção dos textos literários, das performances, das expressões visuais e sonoras. Assim, buscam-se no passado símbolos importantes de continuidade. Localizamos nesse universo do subterrâneo diferentes ícones literários e símbolos marcadores das identidades dos escritores negros. Conforme Manuela Carneiro da Cunha, “a identidade é construída de forma situacional e contrastiva, ou seja, (...) ela constitui resposta política a uma conjuntura, resposta articulada com outras identidades em jogo” (Cunha, 1985). Lidos na lógica do conceito, os escritos negros têm sido mobilizados como sinais diacríticos, contrastivos. Os elementos que selecionam estabelecem pertencimento, identidade, mas também demarcam diferenças.

O processo de afirmação da identidade não é, portanto, introspectivo, individualizado. Demarcar fronteiras, estabelecer distanciamentos é uma estratégia política em que se pressupõe um outro em oposição ou conflito. Nesse sentido, compreendemos a importância de uma série de nomes de poetas, escritores e personalidades negras nos discursos dos saraus. Durante os eventos mais cerimoniais, *Chuva de Livros*, *Aniversário da Cooperifa*, *Poesia no Ar*, a repetição dos nomes de personalidades, ativistas e poetas é sempre longa, e os presentes costumam lembrar a Sérgio Vaz as possíveis ausências. Assim, localizamos diferentes nomes sendo saudados e que, isoladamente, pouco poderiam significar, mas no contexto específico de afirmação da identidade se revelam plenos de sentido. A mesma atitude encontra-se presente nos textos transcritos de Akins Kintê, Elizandra Souza e Raquel Almeida que apresentamos a seguir. As referências que tanto enfatizam são resgatadas em suas memórias das personalidades e produções estéticas negras.

Como seria impossível recuperar tantas trajetórias, consta-

tamos que nesse processo seletivo dos sinais diacríticos a biografia importa. Em todo o universo das personalidades negras duas expressões surgem como emblemáticas: referimo-nos a Solano Trindade e a Carolina Maria de Jesus. A recorrência em que são citados nos saraus, os gestos e as atitudes quando mencionados, nos permite concebê-los como exemplares, pois sintetizam dois aspectos centrais da identidade negra na periferia.

A obra e a trajetória de vida de Solano Trindade sugerem diferentes nexos entre o passado e o presente. Observamos que o poeta permanece como o símbolo ancestral do ponto de vista dos jovens em função da biografia, da militância e da herança cultural, que lograram continuidade. A chamada “Família Trindade” é representada na periferia da Zona Sul por Dona Raquel Trindade, filha de Solano Trindade. A revista *Becos e Velas*, um experimento jornalístico pioneiro elaborado por jovens locais, dedicou-lhe uma importante matéria. Verificamos também que o neto, Zinho Trindade, participa de maneira efetiva do Sarau da Cooperifa.

Solano Trindade (1908-1973) nasceu na cidade do Recife, mas teve uma trajetória importante como criador de cultura popular na periferia da Zona Sul paulistana. As informações biográficas indicam que ainda na década de 30 se iniciou na militância política, organizando na cidade natal o I Congresso Afro-Brasileiro (1934). Em 1936, fundou a Frente Negra Pernambucana. Em dezembro de 1944 foi preso, em função do poema “Tem Gente com Fome”. Criou em 1944 o Teatro Folclórico Brasileiro, e participou da fundação do Teatro Popular Brasileiro com Edson Carneiro. Em 1961 lançou o livro “Cantares ao meu povo”, no qual apresenta influências dos poetas vinculados à negritude antilhana, como Nicolás Guillien e Aimé Césaire (Bernd, 1992). Nesse mesmo ano radicou-se na cidade de Embu das Artes, transformando o município em um importante centro cultural.

A posição de Solano Trindade foi marcada, segundo David

Brookshaw, pelo “idealismo”. A filiação ao marxismo o conduziu à elaboração de uma poesia universalista, na qual manifesta identificação com todos os segmentos oprimidos. Segundo o pesquisador, trata-se de poesia “escrita por um negro a favor de negros, mas, acima de tudo, contra a desumanidade da opressão, seja exercida por brancos ou negros” (Brookshaw, 1983). O poema *Negros* tem sido recitado com frequência nos saraus da Cooperifa; o último registro foi em 24/10/2017.

*Negros*¹⁰

(Solano Trindade)

Negros que escravizam
e vendem negros na África
não são meus irmãos

negros senhores na América
a serviço do capital
não são meus irmãos

negros opressores
em qualquer parte do mundo
não são meus irmãos

Só os negros oprimidos
escravizados
em luta pela liberdade
são meus irmãos

Para estes tenho um poema
Grande como o Nilo

¹⁰ Poema gravado e transcrito pelo autor no Sarau da Cooperifa em 24/10/2017. Ver também Brookshaw (1983, p. 183)

Carolina Maria de Jesus possui todos os atributos de símbolo expressivo para os atuais poetas afrodescendentes da periferia. A condição de mulher negra, semianalfabeta e que enfrentou sozinha os desafios urbanos que se reproduzem atualmente são suficientes para elegê-la como marco contrastivo. A “poetisa negra” nasceu na cidade mineira de Sacramento em 1914. Estudou até a segunda série do antigo primário. Durante a infância acompanhou os pais nos trabalhos rurais, depois em fazendas de café pelas cidades do interior paulista. Chegou à metrópole paulistana em 1937, passando a trabalhar como empregada doméstica. Registra a história que trabalhou para a família de um importante médico cirurgião, o Dr. Zerbini.

O interesse pessoal pelos livros se manifestara desde a infância e a família Zerbini teria lhe facultado o uso da biblioteca, mas uma gravidez a fez perder o emprego. Sendo demitida, foi morar em um cortiço, a forma de habitação popular mais comum na cidade nas primeiras décadas do século XX. O agravamento das condições financeiras e a política de erradicação dos cortiços, com vistas à comemoração dos 400 anos da metrópole, acelerou a expulsão dos pobres das regiões centrais. O discurso higienista sobre a insalubridade dessas moradias legitimou a ação do poder público.

Assim, Carolina e muitos retirantes, migrantes pobres, não tiveram outra alternativa exceto morar na favela do Canindé. Uma vez na favela, com o apoio da igreja, que lhe cedera algumas tábuas, Carolina construiu o seu primeiro barraco, onde iria registrar suas memórias e experiências cotidianas sobre a vida na cidade. Sempre nos fins de tarde, após a atividade de coleta e reciclagem do lixo urbano, escrevia diários sobre o que sentira, vira e ouvira. As dificuldades financeiras, a fome, o racismo e a violência eram expressos em linguagem literária.

A descoberta casual dos diários pelo jornalista Audálio Dantas iria transformar-lhe a vida. A publicação da obra *Quarto de*

despejo, em 1960, alçou-a subitamente à condição de celebridade. Um Brasil oposto ao que preconizava o discurso político desenvolvimentista brotava do subterrâneo da oficialidade na voz de Carolina. A miséria e a fome de uma parcela expressiva do povo surgiam de maneira direta, crítica, singela e sutil nas narrativas. O sucesso editorial possibilitou que deixasse a favela, indo residir em um bairro de classe média em Santana.

Contudo o estrelato efêmero e os preconceitos narrados na obra *Casa de alvenaria* conduziram Carolina de volta ao anonimato. Adquiriu, então, um pequeno sítio, no qual se instalou com os três filhos. Faleceu em 13-2-1977 em situação de pobreza na periferia, no bairro de Parelheiros.

Esse breve resumo da história de vida da autora apresenta uma série de elementos simbólicos que lhe conferem o status de pioneira da “literatura periférica”. A condição de mulher negra que escrevia de um lugar à margem a transformou em referência para as atuais escritoras negras da periferia. Para os pesquisadores, Carolina se mostra contraditória quanto à negritude (Bom Meihy, 1994). De qualquer forma, identificamos em *Quarto de despejo* narrativas em que a identidade negra é afirmada. Mas, do ponto de vista das jovens negras e negros, poetas da periferia, as querelas acadêmicas pouco significam. O simbolismo da escritora é legitimado por sua trajetória de vida. Apresentamos a seguir um fragmento do seu discurso afrocentrado:

Eu escrevia peças e apresentava aos diretores de circos.

Eles respondiam-me.

— É pena você é preta.

Esquecendo eles que eu adoro a minha pele negra, e o um cabelo rustico. Eu até acho o cabelo de negro mais iducado do que o cabelo de branco. Porque o cabelo de preto onde põe fica. É obediente. E o cabelo do branco, é só dar um mo-

vimento na cabeça que ele já sai do lugar. É indisciplinado.
Se que existe reencarnações, eu quero voltar sempre preta”
(Jesus, 1998, p. 58).

Os anos 1970 iriam assistir à emergência de mais um importante movimento literário negro na metrópole paulistana; referimo-nos aos *Cadernos negros* (1978). Os poetas negros e negras se organizaram nesse período em um coletivo intitulado *Quilomboje*, com o compromisso de custear as próprias produções e de editá-las anualmente. O projeto de alternar publicações de contos e poemas continua até o presente. O principal objetivo perseguido continua sendo “o compromisso com a causa do negro no Brasil” (Bernd, 1992, p. 123). Os poetas Clovis Maciel, Luiz Silva (Cutí), Esmeralda Ribeiro, Miriam Alves, Márcio Barbosa, Oubi Inaê Kibuko, Jumu Minka, José Alberto, Regina Helena estão entre os fundadores. Desde então, o grupo passou a receber novos integrantes. A crítica ao racismo, a apropriação do léxico e das temáticas afroreligiosas e a adoção de nomes artísticos africanos aparecem como importantes marcadores da identidade.

A posição teórica de Bernd (1988) se apresenta como uma contribuição importante em nossa compreensão da literatura negra nos diferentes tempos e espaços.

Nesta medida, o conceito de literatura negra associa-se à existência, no Brasil, de uma articulação entre textos dada por um modo negro de ver e de sentir o mundo, transmitido por um discurso caracterizado, seja no nível da escolha lexical, seja no nível dos símbolos utilizados, pelo desejo de resgatar uma memória negra esquecida (Bernd, 1992, p. 13).

Os posicionamentos estéticos e políticos dos poetas negros e negras confirmam “esse desejo de resgatar uma memória ne-

gra esquecida”. Dessa forma se exprimiram Akins Kintê, Eizandra Souza e Raquel Almeida durante a 9ª Mostra Cultural da Cooperifa, na ONG Casa do Zezinho (19-10-2017). O evento *Escritas Negras e Poéticas das Ruas*, realizado nessa instituição, nos permite recuperar nas falas dos poetas as referências ao passado e ao presente, assim como as implicações das experiências urbanas na periferia. Transcrevemos a seguir as narrativas textualizadas conforme a ordem da apresentação. O *eu enunciador negro* aparece como marcador identitário em todos os textos orais, mas os discursos autobiográficos são fontes de outras tantas informações: abordam a história de vida, os contextos das obras literárias, as relações entre vida e obra, a *bio/grafia* (Maingueneau, 1995), as referências culturais que os transformaram em escritores e escritoras.

Akins Kintê: das musicalidades afro
aos *Cadernos negros*

Boa tarde para nós! É um prazer estar aqui nessa tarde maravilhosa! O meu nome é Akins Kintê, eu sou lá da Brasilândia, da Zona Norte de São Paulo, agradeço aqui o pessoal do Sérgio Vaz, agradeço a Cooperifa, há quinze anos tumultuando nesta periferia com literatura, isso para nós é uma referência muito louca, muito da hora mesmo, acho que o nome dessa troca de ideia que vamos ter aqui *Escritas Negras e Poéticas das Ruas...* O nome *Escrita Negra* já é um nome muito bacana, é um nome que já traz um tumulto, porque sempre quando a gente pensa arte, que a gente vê alguma coisa negra, é sempre de uma forma negativa, né? *Coração Negro*, quando a gente vê esse anúncio de um filme a gente já acha que vai ser um filme horrível. “Dias Negros”, “Ovelha Negra” e todos esses negativos que as pessoas colocam em relação a essa palavra. E hoje essa ideia de escritas negras, acho que vem nessa ideia de positividade, uma ideia de reconhecimento, abandonando esses velhos estereó-

tipos que eles têm da gente, certo? E também quando se pensa em a poética das ruas a gente gosta de dizer assim que nós somos dessa década de 90, então nós somos mais ou menos filhos do rap, desse movimento do hip hop. E como isso foi importante para estarmos aqui, para pensarmos até a ideia de leitura. Agora em outubro, dia 15 de outubro é aniversário de uma referência musical das ruas que é o Fela Kuti. Alguém já ouviu falar do Fela Kuti? É um irmão da hora! Lá da Nigéria! Que criou um movimento chamado... Kalakuta [República Kalakuta], certo? E tem várias referências de denúncias e também de violência na periferia lá da África. Temos também outras várias referências musicais. Estamos aqui na Zona Sul hoje, e sabemos que um contemporâneo nosso, musical, que vem nessa ideia de questão racial, nessa ideia de periferia é o Mano Brown, é um monstro na caneta, certo? E para quem não ouviu também tem o novo CD do Sabotage aí nas rádios que tá muito louco, tá da hora. Va lá escutar! É da hora dizer isso aí, porque foi o hip hop que disse para mim, pessoalmente. E dessa ideia de leitura, essa ideia de se orgulhar, enquanto jovem, enquanto jovem negro enquanto morador da Brasilândia (...) E também na literatura eu tenho umas referências bacanas, uma delas é o *Cadernos negros*. Alguém já ouviu falar dessa antologia que acontece anualmente, que chama *Cadernos negros*? Esse ano vai ser o 39º. É uma antologia que foi criada em 78. Saiu o primeiro livro... Anualmente, um ano é poesia e outro ano são contos, são prosas e tal. Essa arte é uma arte que vem nos trazendo essa ideia de dignidade. Tem vários escritores nesse livro também que eles vão pensar essa ideia da periferia, da rua. Eu estava vendo aqui. Eu trouxe um cara que é legal de a gente vê, chamado Elé Semog. Ele é do Rio de Janeiro, contemporâneo nosso também. Tem um poema dele que eu acho bacana que chama

Outras Notícias

Não vou à rima como esses poetas

Que salivam por qualquer osso
Rimar Ipanema com morena
é moleza
Quero ver combinar prosoicamente
flor do campo com Vigário Geral
ternura com Carandiru
Ou menina carinhosa/com trem pra Japeri
Não sou desses poetas
que se arribam, se arrumam em coquetéis
e se esquecem do seu povo lá fora

Então, é isso que eu também trago como referência nessa literatura que eu crio. Eu publiquei esse livro aqui faz três meses, se chama *Muzimba, na humildade sem maldade*, meu parceiro que fez a capa chama Marcos ZX ele já vem nessa ideia de se pensar essa periferia, essa quebrada, o campo de futebol de várzea, que a gente gosta muito também, tá ligado? E a gente gosta de pensar dessa forma, de pensar de uma forma positiva. Quem leu ou quem lê essas poesias vai entender que propositadamente está lá a Brasilândia, tem uma ideia de se relacionar lá na Brasilândia, lá no fluxo que tem no Elisa Maria, que nossos parceiros estão lá também, tem essa preocupação de ver isso de uma forma positiva, porque o que vem para nós quando se fala de periferia é sempre de uma forma negativa. A gente tem uma mídia aí preconceituosa, racista e burguesa, e toda hora a gente tá caindo na armadilha deles, um exemplo disso é a última eleição, caímos na armadilha da Rede Globo, só olhar friamente que nós vamos ver, certo? (...) Então, acho que para começar... Tem alguns escritores que eu admiro que tem essa ideia de periferia muito forte. Tem um cara que escreve romance da hora, que ele se chama Chester Himes, ele é dos Estados Unidos, ele fala do gueto norte-americano, do Harlem, que é muito legal, quem puder pesquisar... é bacana... Certo? Tem essa antologia *Cadernos negros* que

dentro dessas poesias, desses textos publicados também vai trazer várias referências. Um deles se chama Obina Ekibuku, que é morador de Cidade Tiradentes, e toda hora você vê a Cidade Tiradentes viva na poesia dele de uma forma positiva (...). E falar uma coisa, que pra mim é da hora, que faz três meses que eu publiquei esse livro nós fizemos uma tiragem de 1.000 exemplares e já vendemos quase tudo. E a gente só fica trabalhando esse livro em quebradinha, em beirada de campo, em baile de rap, em rodas de samba, em movimentos de sarau da periferia. Então pra mim isso tem uma importância muito grande, certo?

Elizandra Souza: do hip hop a Carolina Maria de Jesus

Meu nome é Elizandra Souza, sou da região do Grajaú, 33 anos completados, com muito orgulho. Vou começar a fazer parte das mulheres, das mulheres mais velhas. Eu gosto muito de referenciar as minhas mais velhas, eu acho que a gente não está nessa existência inventando a roda. Então quando o Akins foi falando, a gente foi lembrando de várias pessoas que poderiam ter sido estudadas nas escolas, grandes escritores que para nós são referências, pessoas que lutaram para que a Literatura Negra pudesse chegar na minha geração, que pudesse chegar até vocês. Eu quero agradecer o convite, a Mostra Cultural da Cooperifa, a Cooperifa completando 15 anos, quinze anos não são 15 dias, 15 anos fazendo literatura dentro da periferia, é uma resistência, o sarau que acontecia todas as quartas, agora acontece todas as terças, então é uma vitória, é uma vitória nossa porque, o Akins falou várias coisas em relação a essa sobrevivência, que a gente tem que lutar diariamente, por ser negro por ser periférico e, assim como o Akins, o hip hop também foi minha tábua de salvação, no sentido do conhecimento, porque até então, eu sou filha de nordestinos, pais baianos, do interior da Bahia, nasci em São Paulo, mas me criei no interior da Bahia, voltei a

São Paulo com 13 anos, e foi quando eu conheci o hip hop. E eu não tinha essas referências de saber que eu era negra. A gente sempre, a gente não gosta dos apelidos, nos incomoda, mas a gente não sabe dizer porque né, o racismo ele é tão cruel que faz com que a pessoa que seja vítima de racismo se sinta diminuída, se sinta inferior, mas isso não é um problema individual da pessoa negra, é um problema estrutural da sociedade que nos afeta de uma forma subjetiva, que a gente desacredita que a gente tenha capacidade de ser o que gente quiser, e ouvindo o hip hop ouvindo as letras, o primeiro grupo que eu ouvi quando cheguei aqui a São Paulo foi Racionais MCs. O meu primo cantava tanto a Fórmula Mágica da Paz que eu achava que a letra era dele. Eu falava: não essa música é do meu primo. Você é prima do Brown? Não, meu primo é o Gê. Não, essa música é do Brown. Não tinha muita noção que os Racionais era um grupo, porque eu ouvia no quintal de casa. Então o rap, nas letras, sempre falando de referências negras, principalmente americanas, Malcolm X, Martin Luther King, o próprio Fela Kuti, várias referências negras, de lideranças. Eu não aprendi isso na escola, então o hip hop, ouvindo as letras de rap, vários grupos, Consciência Humana, então, quem teve a adolescência nos anos 90. Nos anos 90, a região do Jardim Ângela e a região do Grajaú, eram consideradas das mais violentas de São Paulo. Então a gente vem com essa história. Quando o Akins fala da política atual, a gente teme que volte esse retrocesso que a gente viveu nos anos 90, de muita violência. A gente sabe que o genocídio da juventude negra continua muito alarmante, são coisas que a gente vem falando e que o rap falava. O rap nos anos 90 falava muito dessa violência que era presente. A gente saía nas ruas, sempre tinha um corpo, hoje a gente não vê esses corpos, mas a gente sabe que a polícia continua matando. São várias questões que a gente não pode esquecer. E aí ouvindo hip hop sem ter muito talento para cantar, nem pra dançar, nem pra grafitar, eu comecei a fazer um fanzine em 2001, chamado Mijiba, e nesse fanzine eu colocava

poesias, letras de rap, dava referências de leitura, e esse fanzine era a minha forma de contribuir com a cultura hip hop. A Zulu Nation costuma chamar que esse seria o 5º elemento. O hip hop são quatro elementos, o break, o grafite, o DJ e o rap. E o 5º elemento seria o conhecimento. Aí eu gostei desse elemento, me encaixei nele. Em 2004 a gente começou a fazer um evento chamado Mijiba em Ação, que a gente ia para os eventos, mas a presença masculina sempre foi muito forte, a gente se sentia invisibilizada. A gente queria ver as mulheres cantando e não só fazendo *backing vocal*, era importante que elas fizessem *backing vocal* mas a gente queria ouvir letras inteiras, hoje eu fico muito feliz de ter cantoras como Tássia Reis, que tem um CD inteiro, Amanda NegraSim, a MC Soffia que uma criança de 12 anos fazendo rap, mandando letras falando “vamos estudar”. E eu gosto muito de ler mulheres, mulheres negras em especial, uma das minhas referências de leitura é Carolina Maria de Jesus. Carolina Maria de Jesus escreveu um livro diário, chamado *Quarto de despejo: diário de uma favelada*, na década de 60 contando seu cotidiano na Favela do Canindé. Carolina escreveu sobre o seu cotidiano. E pra mim é uma referência e mesmo ela é uma das mulheres que mesmo não tendo essa denominação, que a gente chama hoje de Literatura Negra e Periférica. Ela já falava sobre a sua vida, de ser mulher negra, de morar na periferia, ser mãe solteira, então é um livro que eu recomendo, chama *Quarto de despejo*. Uma outra referência pra mim é Conceição Evaristo que é uma escritora também mineira, assim como Carolina Maria de Jesus, Esmeralda de Jesus. A Esmeralda Ribeiro, que é uma das precursoras do Cadernos Negros, citado aqui pelo Akins. Hoje ela e o Márcio Barbosa, eles mantêm esse livro, *Cadernos negros*, há 39 anos. Eu gosto muito de ler mulheres negras, o meu primeiro livro publicado foi o *Punga* junto com o poeta Akins Kintê, esse livro foi editado pela Edições Toró, um selo muito importante que a gente teve e que publicou mais de 15 autores, idealizado pelo escritor Alan da Rosa, esse livro foi publi-

cado em 2007, é meu e do Akins, é um livro que foi muito importante, porque naquela época, assim como hoje, a gente tem uma série de dificuldades, mas naquela época pra gente era impossível fazer um livro mas aí com os irmãos somando, nosso próprio encontro que aconteceu na Cooperifa, a gente começou a trocar ideias, todo mundo se encontrava às quartas-feiras com esse livro conseguimos ir a lugares que a gente não conseguiria ir sem a literatura, aí em 2012, publiquei o meu livro autoral, chamado *Águas da Cabaça* é um livro que foi feito apenas por mãos de mulheres, negras, eu brinco que a gente só não conseguiu controlar na gráfica, falar “Oh! Só mulheres vão imprimir esse livro”. Mas as partes que a gente teve controle como as ilustrações, as ilustrações de dentro, foram feitas pela Renata Felinto, a capa pela Salamandra, que é uma designer de Salvador, a revisão da capa, é Faustino, o posfácio da Priscila Preta, então é um livro feito por mulheres, pelo coletivo Mijiba, e eu vou fazer um poema dele. Tem um tema que a gente, por ser mulher, por ser mulher negra, por ser mulher periférica... Vou falar o que me motivou a fazer *Águas da Cabaça*. Em 2012, eu fiz um poema que falava sobre a violência doméstica, a violência sofrida por várias mulheres, a maioria delas cometidas pelos seus próprios companheiros, e eu li uma notícia de jornal falando sobre as mulheres presas no Carandiru Feminino e esse poema me inspirou é um poema meio indigesto, mas a gente fala sobre violência contra as mulheres.

Em Legítima Defesa

Só estou avisando, vai mudar o placar..

Já estou vendo nos varais os testículos dos homens,
que não sabem se comportar.

Lembra da cabeleireira que mataram, outro dia?

E as pilhas de denúncias não atendidas?

Que a notícia virou novela e impunidade

É a mulher morta nos quatro cantos da cidade...

Só estou avisando, vai mudar o placar..
A manchete de amanhã terá uma mulher,
de cabeça erguida, dizendo:
- Matei! E não me arrependo!
Quando o apresentador questiona – lá
ela simplesmente retocará a maquiagem.
Não quer estar feia quando a câmara retornar
e focar em seus olhos, em seus lábios..
Só estou avisando, vai mudar o placar..
Se a justiça é cega, o rasgo na retina pode ser acidental
Afinal, jogar um carro na represa deve ser normal..
Jogar a carne para os cachorros procedimento casual
Só estou avisando, vai mudar o placar..
Dizem, que mulher sabe vingar
Talvez ela não mate com as mãos, mas mande trucidar..
Talvez ela não atire, mas sabe envenenar..
Talvez ela não arranque os olhos, mas sabe como cegar..
Só estou avisando, vai mudar o placar..

Raquel Almeida: a literatura de cordel e o rap
Boa tarde!
A Santa Terezinha que me pariu..
Se resvala nos escadões e nas vielas
Deixou de virar concreto, campo de terra
Para os seus filhos ralarem no asfalto
Nos becos do coliseu ecoaram racionalmente
O rap, o reggae, o samba
E hoje: malandramente
A Santa Puta que me pariu
Santa desse nome
Pare e reconstrói suas fontes

Santa Terezinha é o lugar onde nasci, me criei, moro lá até hoje, lá em Pirituba, sou a Raquel, moro em Pirituba desde que nasci, 29 anos. Eu queria falar um pouco dessa nossa trajetória, que tem muito daquilo que a Elizandra e o Akins já falaram, da Literatura Periférica, Negro-Periférica. Também sou cria desse movimento forte que a gente teve que foi o hip hop, que é o rap. Cresci ouvindo Consciência Humana e Racionais. Consciência Humana é um grupo lá da Zona Leste, de São Mateus. Consciência Humana cantava muita coisa que acontecia na rua da minha casa, nos anos 90 tinha os grupos de extermínio, chamavam-se Pés-de-pato e o Consciência Humana falava muito disso e lá onde eu moro, hoje em dia, onde está o CEU, era o lugar da desova, a gente passava e via muito corpo ali, então eu via muito isso, porque fazia parte do meu cotidiano, assim como Racionais, assim como GOG... E assim como Elizandra também, sentia muita falta de uma presença feminina dentro desse movimento todo, porque a gente até via, a gente é de uma época em que as mulheres iam para os shows de rap e ia com as com as roupas largas, para se parecer até com os homens, porque sabia o quanto a gente podia sofrer ali naquele espaço, porque era um espaço masculino. Até o meu próprio pai me proibia de ir em show de rap, então eu ia escondida e camuflada, chegava em casa ele descobria e eu apanhava, mas depois ia de novo, não tinham problema nenhum. Isso foi muito importante na minha vida, às vezes a gente faz algumas rebeldias que o pai e a mãe não entendem, os professores não entendem, mas são muito importantes para a gente se formar. A escrita, não sei não, não lembro desde quando escrevo, porque sempre foi muito presente na minha vida, também sou filha de baianos, “fi di baiano” como diz o Brown, e minha mãe era uma leitura assídua, ela colecionava literatura de cordel. Vocês já ouviram falar de literatura de cordel? É uma literatura produzida majoritariamente no Nordeste e minha mãe conta que o meu avô era cordelista e ela sabia histórias de cor e salteado do cordel. E ela

tinha coleções de cordel, uns livretinhos, e eu passei a ler aquilo ali também, e a escrever a partir daquilo, e quando a gente está falando dessa literatura, nós estamos falando dessas músicas, é porque a gente essas letras nesse sentido, no sentido literário e pra dizer que isso está presente o tempo todo nas nossas vidas, e quando eu passo a escrever, eu vou escrever sobre o meu cotidiano, vou escrever sobre o bairro em que cresci, vou escrever sobre a minha sobrinha, as coisas que a gente vê diariamente, poesias que eu fiz nesse sentido, sobre o meu cotidiano, foi... Eu tenho um monte de sobrinhas e uma delas certa vez chegou da escola chorando, aos prantos porque um menino tinha falado do cabelo dela, que o cabelo dela era duro, que o cabelo dela era feio, que ela era feia que ela parecia uma macaca, minha sobrinha, tinha... não é engraçado gente, é pesado isso, ela tinha três anos, acho, e aí eu fiz uma poesia pra ela e a poesia se chama Menina do Princesa. Vou ver se eu lembro, porque faz tanto tempo que não a recito.

Ali naquela viela,
Existe uma princesinha triste
Ela está chorando,
porque estão xingando seus cabelos
Ali naquela viela
a princesinha chora
Ela não quer ir à escola
Ela diz não ter amiguinhos
porque a professora sempre a deixa de castigo
E mais uma vez a princesinha vai chorar
Ela pede a Deus que lhe dê olhos azuis
Pele branquinha
Seria igualzinha às lindas princesinhas dos contos de fada
Oh! Menina princesa.
Enxergo em você tanta beleza

Seu cabelo trançado é realeza
Sua pele cor da noite é linda
Tenha certeza
Seu sorriso, seu sorriso é luz,
que ilumina minha alma
Seus olhos que não são azuis me transmitem calma
Oh! Menina princesa
Sim, você é uma princesinha
Nossas histórias encantadas foram acabadas, queimadas
Mas você relatará um dia
Bela menina dos olhos de jabuticaba
Não ligue para quem a faz chorar
São pessoas que não sabem o quanto somos realeza
Menina negra, de linda beleza, você sim é uma princesa

A partir dessa poesia eu passei a ter a consciência que isso poderia atingir outras pessoas, eu fiz para ela, eu li em casa, numa tarde, e ela ficou muito feliz. E eu achei que eu podia levar isso para fora da minha casa para outros lugares. Eu também cantei em um grupo de rap, eu fazia backing vocal, para rimar... eu não tenho esse dom, mas foi muito importante na minha vida por várias coisas, uma foi pra poder, melhorar um pouquinho a minha escrita, e meter o bedelho e... vou fazer uma poesia para um show de rap e outra foi pra pensar o feminismo e como o machismo é tão grande dentro do nosso cotidiano e tão sutil, que muitas vezes a gente não percebe e isso foi muito importante na minha vida e esse grupo de rap fazia um programa numa rádio comunitária, lá na vila e o primeiro programa que eles foram fazer, eu já estava no grupo, eles foram falar de mulher, colocavam a música que falava de mulheres e eles foram falar, e aí começaram a falar um monte de absurdos, coisas que eu não concordava, e não tinha uma mulher dentro da rádio para poder falar nada sobre ela. Eu morava perto, liguei lá e falei, vocês estão

errados, estão equivocados nessas ideias aí, tô subindo aí, subi na rádio, e a partir desse momento ninguém mais me convidou, passei a participar dos programas de rádio sem convite, porque achei que era importante estar ali como uma mulher, e aí, nesse mesmo ano, que era 2007, a gente decidiu fazer um sarau lá no bairro, que se chama Elo da Corrente, muito influenciado pela Cooperifa, porque quando o Elo da Corrente surge a Cooperifa já tinha cinco anos, seis anos. Foi um dos primeiros saraus que a gente foi, e a gente falou pô, é isso, a gente precisa disso no nosso espaço, no nosso bairro, e aí passamos a fazer o sarau lá. E quando a gente fala aqui das referências, a gente fala de um monte de nome, alguns desconhecidos para a maioria, a não ser os rappers. Acho que vocês ainda ouvem rap hoje em dia... A gente fala desses nomes, porque foram nomes que a gente aprendeu a respeitar, que têm importância na nossa história, porque eu acredito que fica aí de chapéu atolado sem saber de onde a gente veio, sem saber a nossa real história é muito mais fácil de a gente ser dominado, não é à toa que muita coisa acontece aí debaixo dos nossos olhos e a gente não tem força o suficiente para poder lidar com essas coisas. A partir do rap, a partir da literatura eu fui pesquisar minha família, eu fui saber mais da minha família, fui procurar saber porque a minha vó é negra, porque que a gente mora na periferia, porque eu tenho o sobrenome Almeida, eu não tinha parente português, italiano, entendeu? Aí fui pesquisar minha história, e eu sou neta de uma mulher que não sabe escrever o nome, porque foi proibida de ir para a escola lá na Bahia. Não é que ela não queria estudar. Foi uma época em que as pessoas pretas não podiam entrar na escola, e por isso tudo que eu faço, tudo que eu escrevo, tudo que vem junto comigo, é pra minha vó, é por ela, por ela e por muitas mulheres aí das ruas, que não têm o acesso que a gente acaba tendo, por isso precisa repassar, por isso a gente fica falando das referências aqui. Oh! Existe Racionais, Existe Fela Kuti, existe GOG, existe MC Sofia, existe Ezzy Gordon, uma puta de uma

cantora, sabe. Existe Akins Kintê. A importância de a gente está aqui escrevendo, lendo esses livros, falando do nosso cotidiano, é por que a gente cansou dos outros falando da gente. Você pega vários livros que são considerados cânones da literatura brasileira que está falando de preto, pobre, mulher, só que está falando de uma forma que não é muito legal. Quando o outro fala da gente, eles falam do jeito que eles acham, é outra fita, então eu acho importante, a gente retomar isso, escrever a nossa história, porque assim como o Akins falou, a Elizandra falou a gente não está inventado roda nenhuma existiram e existem pessoas que já fazem isso há muito tempo e eu sei que daqui a cinquenta anos isso aí vai ficar, o livro vai ficar, quando se quiser saber sobre os anos 2000, sobre literatura periférica, vão ler Sérgio Vaz, vão ler Akins Kintê, vão ler Elizandra, vão falar de Cooperifa, vão falar de Sarau da Brasa, Sarau Elo da Corrente, vão parar com essa coisa de “olha porque em mil oitocentos e bolinha escreveram um livro que os pretos brasileiros eram burros”, porque falavam a gente tem aí um ícone da literatura clássica que é o Monteiro Lobato que a gente aprende a gostar na infância, a gente aprende a adorar ele, o Sítio do Picapau Amarelo, só que é um cara super-racista, e sutilmente quando você vai pegar as construções dos personagens negros dele, a gente vai começar a se ligar, “porra, olha só o que ele está falando da Tia Anastácia, olha a forma como ele a está retratando”, e não só ele como vários outros escritores, eu acho que a minha contribuição é essa queria fechar também com uma poesia, para não perder o costume.

Estou jorrando sangue¹¹
Arrastada pelas ruas, exposta em praças públicas
Massacrada
Massacrada por um rolo compressor,

¹¹ Poema gravado e transcrito pelo autor em evento da 10ª Mostra Cultural da Cooperifa na ONG Casa do Zezinho, em 19/10/2017.

que me comprime, oprime
Arranca a última gota de sangue e suor,
dito igual perante a Deus
Estou jorrando sangue, na porta da minha casa
Desguarnecida, com a bala cravada na nuca
Desfalecida, levando porrada,
Largada na cor do asfalto que se assemelha com a minha
Jorro sangue no mundo que diz que preciso sorrir,
sendo torturada coletivamente
Jorro sangue a cada 11 segundos
Me afogo nesse rio de traumas
Me sufoco em meio a papéis,
que não me dão suporte a nada
Leis do cão que não funcionam para minha pele,
Para o meu [...]
Jorro sangue quando me fazem acreditar
Que viver ensanguentada é natural da gente minha
E mesmo cerrando os punhos criando escapes
Eu acredito que minha voz não ecoa
E sou um rio de sangue
Planejando o revide sem sucesso
Todo o meu sangue vira comércio
E as feridas continuam expostas
Estou aqui jorrando sangue
Esse sangue dito igual perante a Deus [...]
Se agrupando com vozes que se assemelham com a minha
Empurrando os dias e abrigando desesperos
Que batem à minha porta
Estou jorrando sangue,
Sonhando com o dia que irá estancar.

Sarau das Pretas e Cooperifa: simbolismos negros em ação

Quando a Cooperifa realiza todos os anos sua Mostra Cultural, o que está em pauta é a ampliação dos espaços de ressonância do discurso literário. Rompendo-se com os limites do bar do Zé Batidão, as praças, as escolas públicas, o Sesc, a Casa de Cultura da Piraporinha e os CEUs passaram a abrigar um conjunto distinto de atividades artísticas, oficinas e, obviamente, os saraus. Ao mesmo tempo em que se nota um investimento interno sob o slogan *vamos consumir o que é nosso*, indicando que a cultura da periferia deva circular endogenamente, a reivindicação dos espaços escolares confirma que o “estar à margem” é uma condição estruturalmente imposta, mas, a partir do lugar que ocupam, se propõem a construir alianças. As instituições parceiras da 10ª Mostra foram as escolas públicas, o Sesc, a Fundação Itaú Cultural e o Ministério da Cultura.

A Mostra Cultural não se reduz à temática da literatura. Durante o período de 21 a 29 de outubro foram ofertados espetáculos de dança, música, oficinas de literatura, debates políticos, peças teatrais. Intelectuais e jornalistas identificados com o projeto político-literário da Cooperifa foram mobilizados. Observamos que nos últimos anos a aproximação com as escolas públicas da periferia vem ocorrendo como uma via de mão dupla. Da mesma forma que a Cooperifa tem ido às escolas, notamos, com maior ênfase, a presença de professores do ensino formal atuando nos saraus, contudo esse aspecto merece uma reflexão especial, por isso não a desenvolveremos plenamente neste instante.

Durante a atual 10ª Mostra Cultural localizamos atividades nas seguintes unidades de educação: CEU Capão Redondo, Emef Anna Silveira Pedreira, Emef Pracinhas da FEB, EE Comendador Vianello Gregório. Os dados que apresentamos sobre o Sarau das Pretas foram obtidos no evento realizado na EE Comendador Vianello Gregório no dia 27/10/2017. Selecionamos esse espetáculo por ser representativo de uma tendência contemporânea em que

os elementos tradicionais da cultura negra são mobilizados como símbolos estéticos. As reflexões sobre as desigualdades de gênero, o feminismo negro e o protagonismo da mulher negra constituem também um redirecionamento no qual as práticas políticas e culturais deixam de ser uma exclusividade masculina. O Sarau das Pretas está imerso em um conjunto de linguagens simbólicas e questionamentos afrocentrados. O feminismo negro nucleia as principais ações e representações desse coletivo.

O grupo produziu, exclusivamente para a 10^a Mostra, um evento-sarau em que protesta contra a intolerância religiosa. O título, *Quem é de axé é de paz*, traduz o objetivo, qual seja, reagir a um conjunto de “ações racistas reveladas recentemente na mídia”, nas quais aparecem ataques aos terreiros de umbanda e candomblé. As imagens revelam as yalorixás e babalorixás sendo obrigadas a destruir os santuários e a arrebentar as guias sob a ordem de indivíduos armados. Os aspectos visuais e sonoros do sarau se inscrevem no contexto do protesto contra o racismo de conotações religiosas. Os simbolismos afros e o som do tambor (um djembê) inserem a audiência na cosmologia ritualística negra. Os elementos do jongo complementam o imaginário das matrizes africanas intencionalmente ordenadas pelas integrantes do Sarau das Pretas.

O Sarau das Pretas é relativamente novo, tem apenas um ano de existência, mas sempre que é mencionado na Cooperifa é motivo de calorosos aplausos. A aclamação, embora seja ritualística, pode ser aferida pela intensidade das palmas e pela solicitação prévia de Rose: “Vamos fazer muito barulho agora”. O sarau não ocorre em um espaço territorial específico. Na concepção do grupo, a estratégia parte da compreensão de que “a mulher negra deve ocupar todos os lugares”. Cinco jovens negras integram o coletivo: Thata Alves, Jô Freitas, Taissol, Débora Garcia e Elizandra Souza. Todas se apresentaram na EE Vianello Gregório vestidas de branco, portan-

do símbolos que as inscreviam no universo afroreligioso: colares, turbantes, expressão corporal, gestual.



Integrantes do Sarau das Pretas. Da esquerda para a direita: Elizandra Souza, Thata Alves, Taissol, Jô Feitas, Débora Garcia.¹²

O evento-sarau é concebido em nossas análises como expressivo do estado de *communitas*, pois se trata de um espaço coletivo, marcado pela suspensão das posições formais que estruturam a vida dos indivíduos no cotidiano (Turner, 1974). Até mesmo a pressuposta hierarquia entre aquele que recita e aquele que ouve, palco-plateia, é revertida. Quem detém a palavra e se posiciona à frente pode, a qualquer momento, retornar à condição anônima de ouvinte e vice-versa. Os organizadores se esforçam para que ocorra a quebra da hierarquia temporariamente instaurada pela exigência organizacional. As diferenças estruturais de idade, gênero, raça, renda são também suspensas. O estado de *communitas* predomina.

¹² Foto oficial, página do Facebook. Disponível em: www.facebook.com/147510032338287/photos/369082943514327/. Acesso em 04 nov. 2017.

Conforme Turner, o processo ritual é de natureza tripartite, implicando estágios de *preparação*, *liminaridade* e *reintegração*. Observamos que no Sarau das Pretas três momentos surgem como marcadores da fase da *preparação*. São eles: a música (o toque do tambor), as pétalas de rosas (lançadas ao público) e o discurso de apresentação. A performance jogueira que se apresenta em sequência já se configura como parte da *communitas*.

A *preparação* para o Sarau das Pretas é anunciada pelo som do tambor. Esse instrumento, que é um marcador da negritude, entra em cena antes das demais integrantes. Taissol se coloca no palco executando solitariamente o djembê. Esse membranofone em forma de pilão apresenta elementos simbólicos que remetem ao universo feminino. Registrei outrora, na cidade de Uberlândia, uma narrativa sobre o tema. O relato fora transmitido por africanos da Costa do Marfim a um jovem missionário. Argumentavam que o djembê tinha a forma de pilão porque na tradição mandinka da Costa Ocidental fora uma criação feminina. Como são poucas as culturas que reservam às mulheres o privilégio de tocar o tambor, algumas teriam em atitude de revolta transformado o pilão, que era um objeto de trabalho, em instrumento musical e passaram a tocá-lo. As reversões simbólicas em situações rituais são comuns no contexto africano. Max Gluckman identificou tal processo reversivo das relações de gênero em diversos contextos ritualísticos (Gluckman, 2011).

O fato concreto é que a presença de Taissol tocando djembê de maneira solo em um sarau liderado por mulheres se configura como um símbolo importante do protesto feminino e da reversão das relações desiguais de gênero. O desenrolar do evento confirma a hipótese de que o Sarau das Pretas se assemelha como ato literário aos demais, mas coloca as mulheres negras em posição de protagonismo. Certamente esse era um dos aspectos pelos quais foi motivo de tamanhos aplausos ao ser citado na Cooperifa.

O segundo ato sequencial indicativo da *passagem* para o estado de *communitas* reuniu as demais integrantes: Débora Garcia, Elizandra Souza, Jô Freitas e Thata Alves. Todas vestidas de branco deslocam-se do fundo do auditório lançando pétalas de rosas brancas e vermelhas ao público, que se encontrava sentado de frente para o palco e de costas para elas. A cena simbolicamente evoca o universo afrorreligioso, mais especificamente o Candomblé. O cheiro de rosas tomou conta do ambiente enquanto as poetisas negras percorriam o auditório improvisado rumo ao palco. Taissol se mantinha no palco executando um cântico e células rítmicas que posteriormente seriam identificadas junto ao público como oriundas do jongo. Mais uma simbologia importante do universo afrodiaspórico entrava em cena sem maiores formalidades. Taissol revela suas origens, dizendo-se parte da 4ª geração de jongueiros do município de Embu das Artes. Os cânticos, os padrões rítmicos do jongo e a dança não eram, obviamente, escolhas aleatórias.

O terceiro ato constitutivo da *preparação* para o evento-sarau é o discurso proferido por Débora Garcia. Os objetivos do grupo são nesse momento apresentados aos estudantes, confirmando que a poesia negra é assumida como parte de um ato político de alcance mais amplo. O texto, embora longo, é aqui reproduzido, pois expressa nos termos nativos as questões que procuramos abordar. Reafirma também a tese defendida por Geertz (1978), que concebe a antropologia como ciência cuja identidade se relaciona com a inscrição dos discursos humanos para que possam ser inspecionados na posteridade.

Sabemos que o Brasil é um país miscigenado, mas a gente tem o entendimento de que a questão racial no Brasil não está bem resolvida, isso resulta nos casos de violência contra a mulher, principalmente contra a mulher negra, então, a mulher negra ela é o corpo mais violado, os dados que falam

sobre violência doméstica falam o quanto essa mulher é violentada, não tem o menor acesso à escolaridade, são as que recebem os menores salários, são as que estão nos piores postos de trabalho, então a proposta do Sarau das Pretas é justamente trazer esse lugar de fala esse protagonismo da mulher para que a gente possa falar e dividir essas dores, a gente sabe bem do processo de hipersexualização da mulher negra, a questão do samba, da Globeza, nós estamos aqui conduzindo esse trabalho compondo, criando, dizendo, nós somos mais que um corpo, nós somos mais que uma bunda, nós temos um cérebro. Nós queremos criar. Nós podemos ser o que nós quisermos (...). Então o objetivo do Sarau das Pretas é trazer esse protagonismo e falar também da nossa cultura e da nossa ancestralidade, essa intervenção que vocês verão aqui chama-se *Quem é do Axé é de Paz*. Por que nós optamos por trabalhar essa temática agora? Porque eu imagino que vocês devem estar acompanhando, está havendo uma questão muito forte no Congresso Nacional sobre a questão do ensino religioso nas escolas. Eu acredito, e essa é uma posição do Sarau das Pretas, que não é papel da escola falar de religião, escola é lugar de falar de política, sobre senso crítico, religião é um assunto muito particular, o que nós defendemos aqui é que o Estado é laico. Qual a religião que vai ser fixada na escola? É que as religiões de matrizes africanas já são historicamente perseguidas, então é uma institucionalização da perseguição da nossa cultura negra, da cultura afro-brasileira, então é uma posição contra essa questão do ensino religioso nas escolas, essa é uma questão particular, familiar, não cabe à escola doutrinar sobre isso, e também para falar sobre a questão das perseguições, dos ataques a esses espaços religiosos. O trabalho do Sarau das Pretas não tem uma missão religiosa, nosso trabalho ar-

tístico, mas nós somos descendentes de negros, então quando um terreiro de candomblé é apedrejado, é limado ou quando qualquer pessoa que é representante da religião livremente passa na rua e é apedrejado, é morto por conta da sua orientação religiosa a gente também se sente agredido, perseguido, porque estou usando um turbante na rua, estou usando uma guia, então a gente está usando o nosso trabalho para sensibilizar sobre isso, as pessoas devem ter um mínimo de discernimento sobre sua fé, sobre sua orientação sexual e essa é nossa posição artística também, espero que vocês gostem, que vocês reflitam sobre o que a gente está querendo trazer com o nosso trabalho, muito obrigado pela atenção de vocês (aplausos) – (Débora Garcia, 27/10/2017, EE Vianello Gregório).

O sarau tem início com uma roda de jongo. A introdução da música tradicional constitui uma particularidade, segundo afirmamos. A inclusão de um símbolo musical de matriz africana no contexto da literatura periférica, se, por um lado, rompe com a unicidade da palavra, por outro, encontra-se em consonância com o princípio seletivo da escolha de símbolos contrastivos marcadores da identidade racial. A filiação estético-política possibilita aos artistas a seleção em um amplo espectro de elementos simbólicos distintos, mas em consonância com a africanidade.

Os poemas marcam o estado de *communitas*. Inicialmente as integrantes do grupo assumem o recital, posteriormente a audiência é convidada a entrar em cena. Como se trata de uma lista extensa, registramos nesse instante apenas a fala de Elizandra Souza a título de abertura para a apresentação dos poemas.

A gente está na 10ª Mostra Cultural da Cooperifa. A Cooperifa que está aí há 16 anos, fazendo essa militância

de literatura aqui na periferia de São Paulo, principalmente aqui na Zona Sul. A Cooperifa pra mim e para todo movimento cultural da periferia de São Paulo é o nosso berço, o nosso espaço sagrado. Quem não conhece o Sarau da Cooperifa? Faço um convite para ir conhecer, e pra gente é uma satisfação muito grande estar fazendo parte da Mostra, e vamos de poesia!

A roda de jongo, realizada ao final, estabelece a *reintegração* – trata-se de atividade que envolve a participação da plateia. O círculo possui um simbolismo forte na cultura afro-diaspórica. O movimento realizado em sentido anti-horário encerra uma roda de Capoeira Angola. A reunião em círculo finaliza os ensaios do bloco afro É Di Santo na Casa Popular de Cultura da Piraporinha. A gira circular está presente também no Candomblé e na Umbanda. As manifestações culturais organizadas nesse formato foram identificadas em diferentes regiões das Américas, o *ciclo shout* (Slene, 1991-1992) ou *ring shout* (Capone, 2011).

Os movimentos em círculo efetuados durante essas cerimônias constituíram, assim, o verdadeiro elemento unificador das etnias levadas para os Estados Unidos, a base comum capaz de apagar os particularismos e elaborar uma cultura partilhada por todos. Os ‘pontos essenciais de convergência cultural’ seriam os cantos, a dança em sentido inverso ao ponteiro do relógio e a possibilidade de se comunicar com os ancestrais (Capone, 2011, p. 45).

A formação da roda é recuperada simbolicamente no Sarau das Pretas como marcador étnico-racial, resgatado consciente ou inconscientemente da memória ancestral. Foi ao som do tambor e da roda de jongo que o sarau foi finali-

zado. A confraternização improvisada entre os presentes e as integrantes do coletivo estabeleceu ritualmente a volta à cotidianidade nos termos conceituais de Turner (1974).



Roda de Jongo – Sarau da Pretas – EE Vianello Gregório – 24/10/2017

A atualização do simbolismo quilombola é outro aspecto importante a destacar na literatura afroperiférica. A Cooperifa adota, como vimos, o lema *Quilombo Cultural* como símbolo identitário. As lutas nos quilombos inspiram discursos, narrativas e poemas. O poema *Canto aos Palmares*, de Solano Trindade, é emblemático desse fazer literário que constatamos na contemporaneidade, pois promove a “reversão simbólica”, isto é, a valorização das lutas históricas dos negros. De acordo com Bernd (1992), os esforços do poeta se concentraram na transformação de uma prática rebelde, subversiva, desenvolvida por segmentos sociais vencidos e humilhados, em responsável por uma ação épica. Os elementos visuais, as referências sonoras, as dores da luta de um grupo oprimido propõem a reversão clássica da epopeia, que sempre privilegiou a história dos vencedores e dos heróis nacionais.

*Canto aos Palmares*¹³

Solano Trindade

Eu canto aos Palmares
sem inveja de Virgílio e Homero
e Camões
porque o meu canto
é grito de uma raça
em plena luta pela liberdade!

Há batidos fortes
de bombos e atabaques
em pleno sol
Há gemidos nas palmeiras
soprando pelos ventos
Há gritos nas selvas
Invasoras pelos fugitivos

Eu canto aos Palmares
odiando os opressores
de todos os povos
de todas as raças
de mão fechada
contra todas as tiranias!

Fecham minha boca
Mas deixam abertos os meus olhos
Maltratam meu corpo
Minha consciência se purifica
Eu fujo das mãos
Do maldito senhor!
[...]

¹³ Fragmento extraído de Zila Bernd (1992, p. 47).

As referências a Palmares aparecem amiúde nas produções e nas práticas poéticas dos jovens negros da periferia. A estrutura narrativa do poema “Vamos pra Palmares” (Dugueto Shabazz), com frequência recitado por Kenyaata no Sarau da Cooperifa, agrega uma série de elementos inerentes à ideia de “reversão simbólica” proposta no “Canto aos Palmares”. Os marcadores da identidade permanecem referenciados na cultura de matriz africana. A diluição das fronteiras entre o passado e o presente aparece na identificação dos opressores – bandeirantes/Raposo Tavares – e no discurso recriado por Kenyaata no ato performático do sarau, em que os bandeirantes são comparados aos policiais. A apresentação envolve igualmente a participação ativa da plateia. O verso “Eu vou pra Palmares/Eu vou pra Palmares” é repetido como na estrutura da música de matriz africana em que solista/coro se complementam ou em uníssono ou em resposta.



Kenyaata em performance na Cooperifa 31-10-2017 (foto do autor)

*Vamos pra Palmares*¹⁴

Dugueto Shabazz

Depois que a noite cair e a treva dominar
O cagueta dormir e o sentinela passar
Eu vou de novo fingir quando o silêncio reinar
Aí vou sorrir quando o candeeiro apagar

Trincar por cima do pano para a corrente quebrar
Desmuquifar o aço faca de cortar jugular
Arrebetar os grilhão pro meu sangue circular
Chamar os nego irmão forte pra capoeirar

Vamo rezar um duá depois do salatul ichá
Guardar palavra de Alalh amarrar no patuá
Uma estrela e o crescente para nos guiar
Vamos sentido oriente que eu conheço um lugar

Aonde não tem sinhô aonde não tem sinhá
E o nego pode comê o que o nego plantar
Onde morrer é melhor viver pra paz é lutar
Aconteça o que acontecer nós tamo indo pra lá

Mesmo que eu tenha que cruzar terras e mares
Eu vou pra Palmares eu vou pra Palmares
Mesmo que no caminho me sangrem os calcanhares
Eu vou pra Palmares eu vou pra Palmares

Mesmo que os inimigos contra nós sejam milhares
Eu vou pra Palmares eu vou pra Palmares

¹⁴ Poema gravado e transcrito pelo autor em 31/10/2017.

Enfrento os Borba Gato e os Raposo Tavares
Eu vou pra Palmares eu vou pra Palmares

A atualização das lutas ancestrais mediante a supressão de tempos e espaços distintos é uma característica das composições. A equiparação da periferia ou favela, dos territórios negros contemporâneos aos quilombos é uma estratégia narrativa amplamente explorada nos poemas e nas músicas. Os léxicos próprios aos falares das ruas cumprem o objetivo dos poetas de se exprimirem na linguagem peculiar à *comunidade linguística*. Os recursos estilísticos, o uso de palavras africanas em *Vamos pra Palmares* são análogos aos empregados por Luiz Gama em *La vai Verso*. Ou seja, *candimba*, *urucungo*, *marimba* são equivalentes a *desmuquifar*, *duá*, *slatul ichá* utilizadas em *Vamos pra Palmares*. Quando visto na perspectiva da “memória subterrânea”, o projeto político do quilombo permanece como espaço mítico, utópico, desejável no aqui e agora.

As nossas observações indicam que os escritores negros e negras do passado, cujas histórias de vida se vinculam à periferia, ou que assumiram uma postura em defesa da população negra, são motivo de respeito e admiração. Constatamos que eles atuam como suportes da memória subversiva, subterrânea. Por vezes nem mesmo os poemas são recitados, apenas os nomes são mencionados em meio a pequenas frases. Para as pessoas que frequentam os saraus, esses nomes acionam uma memória viva, compartilhada.

A relação dos nomes nem sempre recua ao passado longínquo; a evocação de Sabotage, morto em 24/1/2003, cuja trajetória de vida mescla subversão, marginalidade e arte, confirma a natureza pública da cultura. Despertam-se nesse momento sentimentos experimentados intensamente pelos “iniciados” no universo dos saraus. Zinho Trindade, neto de Solano, quando chamado a recitar e escolhe o poema “Tem gente com fome”, instaura uma comunidade de sentido semelhante, compartilhada por aqueles que “de dentro”

Literatura negra na periferia paulistana: saraus, poemas, narrativas, intervenções

interpretam a multiplicidade de significados contidos na presença do jovem poeta, mas também outra gama de elementos, isto é, o próprio poema, a memória viva do ancestral, o subterrâneo da periferia, a tradição, pois nos contextos atuais da periferia aprendemos que tradição não é sinônimo de conservadorismo, mas de protesto.

Referências

- ABRAMO, Helena W. *Cenas juvenis*. São Paulo: Scritta, 1994.
- ANDREWS, George R. *Negros e brancos em São Paulo (1888-1988)*. Bauru, SP: Edusc, 1998.
- BASTIDE, Roger. "A imprensa negra no Estado de São Paulo". In: *Estudos afro-brasileiros*, São Paulo: Perspectiva, 1983.
- BERND, Zilá. *Negritude e literatura na América Latina*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1987.
- BERND, Zilá. *Introdução à literatura negra*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- BERND, Zilá. *Poesia negra brasileira – Antologia*. Porto Alegre, AGE: IEL: IGEL, 1992.
- BONDUKI, Nabil. Crise da habitação e a luta pela moradia no pós-guerra. Lúcio Kowarick (Coord). *As lutas sociais e a cidade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- BOM MEIHY, José Carlos S. *Manual de história oral*. São Paulo: Loyola, 1998.
- BOM MEIHY, José Carlos S. *O canto de morte kaiowá*. São Paulo: Loyola, 1991.
- BROOKSHAW, David. *Raça e cor na literatura brasileira*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1983.
- CALDEIRA, Teresa P. R. *A política dos outros. O cotidiano dos moradores da periferia e o que pensam dos poderosos*. São Paulo, Brasiliense, 1984.
- CALDEIRA, Teresa P. R. *Cidade de muros. Crime, segregação e cidadania em São Paulo*. São Paulo: Ed. 34; Edusp, 2000.
- CANDIDO, A. *Formação da literatura brasileira: momentos decisivos*. São Paulo, EDUSP, 1969.
- CUNHA, Manuela C. *Negros estrangeiros*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

DARNTON, Robert. *O grande massacre de gatos*. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

DURHAM, Eunice. As comunidades tradicionais e a migração. In: *A dinâmica da cultura: ensaios de antropologia*. São Paulo: CosacNaify, 2004 [1973].

EAGLETON, Terry. *Teoria da literatura: uma introdução*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Ática, 1978.

FERRARA, Miriam N. *A imprensa negra paulista, 1915-1963*. São Paulo: FFLCH, 1986.

FERREIRA, Ligia F. *Primeiras trovas burlescas e outros poemas*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FERREIRA, Ligia Fonseca. *Com a palavra Luiz Gama, poemas, artigos, cartas, máximas*. São Paulo, Imprensa Oficial, 2011.

COMFOR-UNIFESP – UNIAFRO. Especialização em política de promoção da igualdade racial na escola. O negro brasileiro, de personagem a autor: uma introdução. Acessado em 12/11/2017 http://www.comfor.unifesp.br/wp-content/docs/COMFOR/biblioteca_virtual/UNIAFRO/mod2/Uniafro_Mod2_Disc7_Un1.pdf

FOUCAULT, Michel. *O que é um autor?* Lisboa, Vega, 1992.

FUNDAÇÃO SEADE. *20 anos no ano 2000*. Estudos sociodemográficos sobre a juventude paulista. São Paulo: Seade, 1998.

GEERTZ, Clifford. *Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GLUCKMAN, Max. *Rituais de rebelião na África*. Brasília: Ed. da UnB, 2011.

HASENBALG, Carlos. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

HANNERZ, Ulf. *Explorando a cidade: em busca de uma antropologia urbana*. Petrópolis: Vozes, 2015.

LIENHARD, Martin. *O mar e o mato*. Histórias da escravidão (Congo-Angola, Brasil, Caribe). Salvador: UFBA/CEAO, 1998.

MADEIRA, Felícia R. Os jovens e as mudanças estruturais na década de 70: questionando pressupostos e sugerindo pistas. *Cadernos de Pesquisa da Fundação Carlos Chagas*, São Paulo, 48, 15-48, ago. 1986.

Literatura negra na periferia paulistana: saraus, poemas, narrativas, intervenções

MAGNANI, José G. C. *Festa no pedaço: cultura popular e lazer na cidade*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

MAINGUENEAU, Dominique. *O contexto da obra literária*. Enunciação, escritor e sociedade. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

NASCIMENTO, Érica P. *Vozes marginalizadas na literatura*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2009.

POLLAK, Michel. "Memória, esquecimento e silêncio". *Revista Estudos Históricos*, vol. 2, n. 3, 1989: 03-15.

PERROT, Michele. *Os excluídos da história: operários, mulheres e prisioneiros*. São Paulo: Paz e Terra, 2006.

ROLNIK, Raquel. Territórios negros nas cidades brasileiras (etnicidade e cidade em São Paulo e no Rio de Janeiro). *Estudos Afro-Asiáticos*, 17: 29-40, 1989.

SILVA, José Carlos G. Negros em São Paulo: espaço público, imagem e cidadania (1900-1930). In: NIEMEYER, Ana Maria de; GODOI, Emília P. (Org.). *Além dos territórios*. Para um diálogo entre a etnologia indígena e os estudos rurais e os estudos urbanos. Campinas: Mercado de Letras, 1998.

SILVA, José Carlos G. *Rap na cidade de São Paulo: juventude negra, música e segregação urbana 1984-1998*. Uberlândia: Edufu, 2015.

SILVA, José Carlos G. Territorialidades negras na cidade de São Paulo: lugares de memórias, sonoridades, tempos e pessoas. In: SILVA, José C. G.; ARAÚJO, Melvina (Org.). *Cultura afro-brasileira: temas fundamentais em ensino, pesquisa e extensão*. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2017.

SANSONE, Lívio. Nem somente preto ou negro o sistema de classificação racial no Brasil que muda. *Afro-Ásia*, 18, (1996): 165-187.

SANSONE, Lívio. *Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil*. Salvador: Edufba; Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

TODOROV, T. *A conquista da América*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

Sobre o livro

| | |
|-----------|---------------------------|
| Formato | 15 cm x 21 cm |
| Tipologia | Cambria ElegaGarmnd BT |
| Papel | Sulfite 75 g |

Culturas negras no início do século XXI: perspectivas afrocentradas, tem como tema “as experiências negras na contemporaneidade”. A obra propõe-se a tratar esses fenômenos a partir de uma perspectiva multidisciplinar (envolvendo campos como antropologia, história, literatura, política e sociologia), apoiada numa “teoria social decolonial ou afrocentrada”. Tal proposta se revela bastante atual, consonante com todo um movimento em curso nas ciências sociais brasileiras direcionado à revisão crítica das fontes clássicas, a partir do foco em novas epistemologias. Em outras palavras, as ciências sociais no Brasil têm buscado revelar modos alternativos de produção de conhecimento gerados fora dos centros hegemônicos e/ou pela atuação de grupos até então marginalizados na geopolítica da produção científica.

Editora filiada à



Associação Brasileira
das Editoras Universitárias



Editora da Universidade
Federal de Uberlândia

www.edufu.ufu.br

ISBN 978-85-7078-444-5

