

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS  
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

NICOLAU AUGUSTO MUSA

**“O samba como instrumento de transformação social”:  
Afeto, Cultura e Política na Comunidade de Samba do Pagode da 27**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar, sob orientação da Profa. Dra. Luana Dias Motta, como requisito parcial para obtenção do título de mestre.

São Carlos

2022



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS**

Centro de Educação e Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Sociologia

---

**Folha de Aprovação**

---

Defesa de Dissertação de Mestrado do candidato Nicolau Augusto Musa, realizada em 26/05/2023.

**Comissão Julgadora:**

Profa. Dra. Luana Dias Motta (UFSCar)

Prof. Dr. Gabriel de Santis Feltran (CNRS)

Profa. Dra. Natália Corazza Padovani (UNICAMP)

O Relatório de Defesa assinado pelos membros da Comissão Julgadora encontra-se arquivado junto ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia.

*Para Nelson Augusto*

## AGRADECIMENTOS

Escrever agradecimentos em relação à dissertação de mestrado é uma forma de lembrar todas as coisas e pessoas que me ajudaram a chegar até aqui. A trajetória acadêmica, que por vezes parece solitária, é um processo carregado de imensas contribuições. Contribuições práticas, teóricas e analíticas, com certeza, mas acima de tudo contribuições afetivas. Cada possibilidade de aprendizado que tive em minha vida, desde sempre, somadas aos inúmeros momentos de trocas, apoios e diversão, permitiram que eu conseguisse trilhar esse caminho. Permitiram que, sabendo de todas as minhas falhas, eu concluísse essa etapa sem a dúvida de que fiz o meu melhor. Com a certeza que esse meu melhor só foi possível por causa de muitas outras pessoas. Início agradecendo, portanto, a todo mundo que já passou por minha vida e, de alguma forma, deixou algo comigo.

De maneira mais direta, gostaria de agradecer à CAPES pela bolsa concedida para a produção desta pesquisa. O trabalho acadêmico precisa ser valorizado e isso deve passar pela remuneração cada vez mais justa dos pesquisadores. Gostaria de agradecer ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos. A UFSCar, mesmo com a pouca presença de corpo motivada pela pandemia da Covid-19, passou a ter um certo ar de casa para mim. Agradeço à Silmara Dionísio, pelos tantos e tantos emails resolvendo problemas e tirando dúvidas. Agradeço aos professores do PPGS que tanto me ensinaram ao longo do mestrado: Jacqueline Sinhoretto, Jacob Lima e Fábio Sanchez. A este último agradeço especialmente: a experiência do estágio supervisionado e as trocas leves, mesmo online, foram excelentes para mim. Agradeço imensamente a Gabriel Feltran, mestre que ensinou muito sobre Sociologia, sobre o fazer científico e sobre contribuição, trocas e generosidade no mundo acadêmico, mesmo em meio a tantos compromissos. Também contribuiu no dia da defesa e, anteriormente, no exame de qualificação. Neste, em discussão e dicas bastante ricas feitas ao lado de Guilherme Aderaldo, a quem também agradeço. Na defesa ao lado de Natália Padovani, a quem agradeço muito pela leitura atenta e os comentários afetivos e enriquecedores feitos no momento de consolidação e finalização do trabalho.

À minha orientadora, Luana Motta, um agradecimento enorme. Mesmo à distância se fez presente. Foram aulas em disciplina, acolhidas em estágio supervisionado, muitas reuniões no NaMargem e nas orientações coletivas e constantes trocas a respeito das mais

variadas questões e dificuldades que me apareciam. A leitura atenta e cuidadosa de tudo que eu enviava. Os puxões de orelha. Comentários diretos que me faziam saber que eu estava sendo levado a sério e me ensinavam muito. Levar a sério define a orientação da Lu, em muitos sentidos. Inclusive no sentido de sempre me sentir ouvido e de, rapidamente, perder a insegurança de falar sobre minhas reflexões e minhas dúvidas. Assim aprendi e progredi bastante. Lu, muito obrigado!

Agradeço aos colegas do NaMargem e da orientação coletiva. Trocas muito frutíferas desde o primeiro encontro. Relações com rigor acadêmico, mas sabendo que a relação nunca pode ser só isso. O mesmo para os colegas de turma no mestrado. Fernanda de Gobbi em especial. Uma pena ter vivido o mestrado no modo online, mas isso não impediu totalmente as trocas com vocês todos. Que alguns encontros presenciais possam acontecer ainda.

Agradeço demais aos amigos do Pagode da 27. Fui extremamente bem recebido em todos os momentos e contextos em que estive em companhia deles. Apoiaram a ideia da pesquisa. Acima de tudo, é por causa dessas pessoas que a pesquisa foi realizada, pelo trabalho intenso que fazem no Grajaú e pelo samba maravilhoso que eles tocam. Amar o samba me levou a conhecer o Pagode da 27 e a me encantar com as rodas desse grupo. Foi isso que abriu espaço para que eu quisesse conhecer o Pagode da 27 em todas as suas dimensões e tivesse vontade de fazer este mestrado. Mais do que alcançar algum título, gostei de fazer o mestrado para poder falar no mundo acadêmico sobre as coisas que vi e aprendi com o Pagode da 27. Ricardo Rabelo, em especial, foi muito acolhedor e passou muitos aprendizados e experiências. Jé, Lê, Nenê, Rafael Xavier, Zig, Lerinho, Vini, Flávio. Obrigado a tudo e a todos. Viva a Comunidade de Samba do Pagode da 27!

Em dimensão mais pessoal, agradeço muito a amigos e amigas que estiveram comigo de algum modo ao longo dos últimos anos. À manda-chuva e todas as pessoas que por lá estiveram comigo. Foi muita gente. Algumas carrego comigo até hoje e assim pretendo continuar fazendo. Felipe me levou a primeira vez ao Pagode da 27. Nã também já estive lá comigo. Gui e Brunão compartilharam angústias de estar na pós. Muita diversão e troca de ideia também, assim como tantos outros que me deram a sorte de compartilhar a vida.

À Miró eu agradeço por tanto. Muitos aprendizados lá, desde sempre, graças a pessoas e mestres excelentes.

Compartilhar a vida com uma turma boa ajuda em tudo que vamos fazer. Amizades de infância que ainda estão presentes são casa. Às vezes nos conhecem mais do que nós mesmos. Muitas vezes são o que a gente precisa para recarregar as energias e seguir em frente. Marco, Fábio, Bárbara, Manuela, Tiago, Júlias, Marcelo e a todos, obrigado. Ajudam mais do que imaginam. Lu, em especial, por também ser família.

A todos meus familiares também deixo meu agradecimento. Primos e primas, tios e tias. Minha madrinha Martha e meu padrinho Zezé, muito obrigado em todos os sentidos. Além de serem importantes em toda minha trajetória e de serem motivos de grandes alegrias e aprendizados quando nos vemos, ainda me acolheram por uma boa temporada em São Paulo no início de meu trabalho de campo.

Ana, companheira durante essa trajetória. Compartilhamos o amor pela vida e o entendimento de que angústias sempre irão existir. Compartilhamos cervejas, risadas e choros. Músicas e viagens. Tristezas também. A sua ajuda foi crucial. Isso desde coisas práticas e pequenas, quando você percebia que eu estava me atropelando, até as coisas maiores, como o carinho e o preenchimento que só você saberia me dar. Amor é isso.

Agradeço acima de tudo a meu pai e minha mãe. Vocês nunca deixaram de colocar os tijolos necessários para a construção da minha trajetória. Além disso, também me fizeram saber caminhar com meus próprios pés. Aprendi com vocês a ler, a me divertir, a pensar. Compartilhamos de gostos e de formas de enxergar o mundo. Discordamos de coisas, mas nunca da certeza que temos de que discordar faz parte e é bom, pois a gente avança. Que a gente siga tendo momentos juntos, de todos os tipos. Aquela mesa da casa de vocês, com vocês ao redor, está entre as coisas favoritas que tenho na vida. Clarinha, minha irmã, você faz parte disso. Conquistar coisas para mim é sempre pensar em você, minha primeira inspiração e grande parceira para a vida.

Agradeço em especial às minhas avós. Cuidado e amor, de todos os lados. O que sinto é tão profundo que não cabem em palavras. Com vó é assim, a gente sente. Agradeço, também, em forma de homenagem, a meu avô. Te perder no meio do caminho do mestrado fez eu entender muita coisa. Outras coisas eu ainda não entendi, talvez nunca entenda. Herói e inspiração. Você era fã da ciência. Fã do afeto. Meu fã número um também. Muito do que

fiz e faço foi e é pensando em você. A pessoa, talvez única, que eu queria contar que acabei o mestrado, pedir para ler, contar como foi. Depois ficar lá, do seu lado, para ouvir alguma piada, tomar um belisco e admirar. Admirar a pessoa incrível que você é, que tanto me ensinou. Ensinou, inclusive, que admirar coisas e pessoas é o que há de melhor na vida. Ensinou que outra das melhores coisas da vida é a curiosidade. Com o tempo eu aprendi sozinho que, na verdade mesmo, uma das melhores coisas da vida foi ter te conhecido e poder levar você comigo, em lembranças e em quem eu sou, para onde eu for.

Sociologia, amizades, família e samba. Viva o samba! No fundo, o que a gente quer é um Brasil melhor. Um Brasil de samba.

## RESUMO

Esta dissertação trata da política feita pelas classes populares através dos coletivos culturais periféricos. De maneira específica, o objetivo é discutir o que conforma e impulsiona esta forma política dos coletivos culturais periféricos, seus modos de funcionamento e suas consequências. A pesquisa, de caráter etnográfico, foi feita com o Pagode da 27, uma comunidade de samba situada no Grajaú, no extremo sul da cidade de São Paulo. Para obtenção dos dados, foi feito um acompanhamento da rotina de membros e de situações da prática musical e dos projetos sociais do Pagode da 27. Além da observação, foram realizadas entrevistas e análise de músicas. Da análise surgem três argumentos que ajudam a compreender a conformação e o impulsionamento da prática política dos agentes por meio da Comunidade de Samba: a) o samba enquanto prática e tradição cultural tem grande importância na produção dos vínculos entre os agentes, nas formas que estes pensam a si mesmos e no direcionamento que dão às suas atuações; b) os afetos compartilhados entre os agentes e os afetos deles em relação ao samba são fator primordial para que eles construam o coletivo e atuem através dele; c) os sentidos dados pelos agentes de o que é ser uma “comunidade de samba” e as práticas vinculadas a isso são centrais na transformação das dimensões culturais e afetivas em organização política.

## ABSTRACT

This dissertation discusses the politics made by the popular classes through peripheral cultural collectives. Specifically, the objective is to discuss what shapes and drives this political form of peripheral cultural collectives, their modes of operation and their consequences. The ethnographic research was conducted with Pagode da 27, a samba community located in Grajaú, in the southernmost part of the city of São Paulo. To obtain the data, a follow-up was made of the routine of members and situations of musical practice and social projects of Pagode da 27. In addition to observation, interviews and music analysis were conducted. From the analysis, three arguments emerge that help to understand the shaping and driving of the political practice of agents through the Samba Community: a) samba as a cultural practice and tradition is of great importance in the production of bonds between agents, in the ways they think of themselves and in the direction they give to their actions; b) shared affections between agents and their affections towards samba are a primary factor for them to build the collective and act through it; c) the meanings given by agents of what it means to be a "samba community" and the practices linked to this are central to transforming cultural and affective dimensions into political organization.

## SUMÁRIO

<b>Primeiras palavras</b> .....	11
<b>INTRODUÇÃO</b> .....	11
<b>Apresentação</b> .....	11
<b>Afeto, Cultura e Política: categorias para pensar a luta dos coletivos culturais periféricos e seus motivadores</b> .....	20
<b>Notas metodológicas</b> .....	27
<b>Organização da dissertação</b> .....	31
<b>CAPÍTULO I - O ESPAÇO URBANO E O SAMBA COMO TRADIÇÃO CULTURAL DE PRÁTICA “EM COMUNIDADE”</b> .....	33
<b>Grajaú: apresentando o espaço urbano da pesquisa</b> .....	35
<b>“A raiz da coisa é o samba, foi onde a gente começou”: a tradição do “samba urbano” de prática coletiva e marginalizada</b> .....	40
<b>“O samba sobrevive na base”: usos da tradição no Pagode da 27</b> .....	46
<b>CAP. II - AFETO E CULTURA NA FORMAÇÃO POLÍTICA</b> .....	53
<b>Encontros e novas possibilidades: o afeto na base da política</b> .....	54
<b>A Subjetivação Política na prática dos membros do Pagode da 27: “Agenciação Cultural” contra a “Sujeição Criminal”</b> .....	58
<b>Gerações e trajetórias de formação política na Comunidade de Samba do Pagode da 27: a “comunidade de afetos em movimento”</b> .....	66
<b>CAPÍTULO III - CONECTANDO AFETOS, SENTIDOS E PRÁTICAS: O DEVIR-COMUNIDADE COMO DIRECIONAMENTO POLÍTICO</b> .....	76
<b>A construção da Comunidade de Samba do Pagode da 27</b> .....	78
<b>Prática em comunidade: ritual do samba como “transformação social”</b> .....	84
<b>Os projetos sociais e a irradiação política da Comunidade de Samba do Pagode da 27</b> .....	89
<b>Devir-comunidade: sentidos políticos do vir a ser comunidade de samba</b> .....	95

**CONSIDERAÇÕES FINAIS.....102**

*Axé pra quem é de axé  
Amém pra quem é de amém  
Ninguém é melhor que ninguém  
Enaltecemos a paz  
O samba é o nosso brasão  
27 é o meu pavilhão.*

*Meu são paulo  
Protege o grajaú  
Nas bandas do sul  
Em santo amaro  
Essa gente vive com dignidade  
E no domingo explode de felicidade.  
Quem já passou jamais esquece  
O samba da comunidade prevalece. (2x)*

*Aqui onde o samba é mais samba  
Cantamos o que há de melhor  
E o nosso povo não descamba  
Se a voz do povo é a voz de deus  
Domingo ele está entre nós  
Inspirando a todos os seus.  
Axé pra quem é de axé  
Amém pra quem é de amém  
Ninguém é melhor que ninguém  
Enaltecemos a paz  
O samba é o nosso brasão  
27 é o meu pavilhão.  
**(Meu Pavilhão - Emerson Urso)***

## Primeiras palavras...

Conheci o Pagode da 27 no primeiro semestre de 2016. Jovem estudante de Ciências Sociais, em um Brasil fervilhante, eu, apaixonado pelo samba, andava por São Paulo para conhecer e entender um pouco mais a cidade - e curtir uma música de qualidade. Ainda não sabia, mas já admirava a Sociologia Urbana e o conhecimento por ela produzido: problemas complexos, potencialidades ramificadas. Do encantamento com o samba e o vigor sonoro e social de sua construção coletiva, nasceu a vontade de investigar e olhar a partir da Sociologia este movimento oriundo do Grajaú. Após a pesquisa de campo - as tantas conversas, entrevistas e observações - muita música e a leitura e releitura de dados emergiu o óbvio: se o samba direcionou meu olhar, imaginemos sua força criadora e nuclear na visão de quem, por causa e a partir dele, diz viver e agir socialmente. Raiz e frutos: movimento político, pois construtor de novas possibilidades. Isso será o fio dessa dissertação.

---

## INTRODUÇÃO

### Apresentação

*Chegou... Mostrando a direção*  
*Se alojou... Bem dentro do Coração*  
*Marcando em meu peito*  
*Um compasso diferente*  
*Pra frente... Feito um Carnaval*  
*É o ateu em oração. É o Amor...*  
*Que nem a ciência conhece e explicação*  
*Samba....*  
*Meu alimento, argumento*  
*Minha Devoção*  
*Ópio que me entorpece*  
*És a prece...Em Comunhão*  
*Inspiração....Poesia....*  
*Gotas molhando o papel de pão*

*O Samba é minha vida*  
*Meu encanto.... Minha Paz Meu Acalanto*  
*Minha Alegria de Viver*  
*Meu Peito explode de felicidade*

*O Samba é minha Verdade*  
*Só vou parar quando Morrer*

*Meu Peito explode de felicidade*  
*Nos braços da comunidade*  
*Só vou parar quando Morrer*  
**(Minha Paz, Meu Acalanto -**  
**Ricardo Rabelo, Renan Almeida e Thithizera Isaias)**

Entre idas e vindas desde a primeira reflexão, essa pesquisa se formulou com uma busca: pensar a política das classes populares a partir dos coletivos culturais periféricos. Há uma consolidada literatura no Brasil sobre os coletivos culturais enquanto uma forma de agência política das periferias (ADERALDO, 2017a; D'ANDREA, 2013; NASCIMENTO, 2006 e 2011). Minha inserção neste debate se dá de duas maneiras. A primeira delas é pela dimensão empírica: a reflexão se embasará em pesquisa etnográfica com o Pagode da 27, uma Comunidade de Samba situada no distrito do Grajaú, na Zona Sul da cidade de São Paulo. A segunda é pela questão sociológica colocada no centro da reflexão. Trato, no trabalho, das relações entre afeto, cultura e política dentro desta prática em comunidade (BLOKLAND, 2017). Mais precisamente de como afeto, cultura e comunidade são categorias que ajudam a compreender a conformação de um coletivo cultural periférico e as motivações e impulsos de quem se organiza e se forma politicamente a partir deles.

O Pagode da 27 é uma das Comunidades de Samba mais antigas de São Paulo. A ideia de “comunidade” é um termo êmico utilizado pelo grupo e por toda uma rede de comunidades de samba de São Paulo para representar algumas especificidades desta forma de construção cultural coletiva. Em primeiro lugar, não se refere ao território em si, como sinônimo de “favela”. O significado está muito mais atrelado aos sentidos de uma comunhão de pessoas em torno de algo, mesmo que esse algo envolva dimensões simbólicas e concretas da relação com um espaço. As pessoas em questão seriam os membros *stricto sensu* do Pagode da 27, como músicos e apoiadores, em conjunto com qualquer um que componha de alguma maneira este sujeito coletivo, até mesmo utilizando a camiseta no transporte público ou batendo palma de longe durante alguma apresentação. Além desse sujeito amorfo composto por pessoas, a ideia de “comunidade de samba” também carrega alguns sentidos e práticas próprias, como fazer uma roda de samba no próprio bairro, na rua e de forma gratuita e trabalhar de alguma forma com projetos sociais. Há, por fim, a necessidade de “respeitar” e “valorizar” o “samba de raiz”.

Enquanto categoria sociológica para essa dissertação, a base do conceito de comunidade são esses sentidos dados pelos próprios atores e as práticas vinculadas a eles, embora a palavra também possa ser usada para citar o Pagode da 27 em momentos que seja significativo pensar ele para além do grupo de membros e apoiadores. A comunidade não é então aquela dos grupos apartados olhados pelos “estudos de comunidade” (JACKSON, 2009), muito menos a da representação negativa e monolítica do espaço periférico e da favela no espaço urbano (BIRMAN, 2008; FREIRE, 2008; SANTANA, SILVA & SOUZA, 2021). Entende-se aqui comunidade como uma “prática urbana” (BLOKLAND, 2017) e coletiva, que fomenta laços e cria códigos, valores e normas em comum. Não por proporcionar sensação de segurança (BAUMANN, 2003), mas por produzir e reatualizar, no ritual e nos sentidos compartilhados, uma prática comum. É na dimensão ritual e nos sentidos dados pelos agentes de o que é ser uma comunidade de samba que as práticas culturais e os afetos se traduzem em organização política.

Criado em 2005 a partir do encontro de amigos que se reuniam para tocar um samba na antiga rua 27, atual rua Manuel Guilherme dos Reis, o Pagode da 27 atua sob o lema “o samba como instrumento de transformação social<sup>1</sup>”. Para isso, a atuação deste coletivo<sup>2</sup> cultural periférico é dividida, nos discursos dos próprios membros, em dois tipos: as alas “musical” e “social”, entendidas na pesquisa como dimensões indissociáveis que se constroem mutuamente. A atuação social da Comunidade de Samba do Pagode da 27 é ramificada. Há alguns projetos assistenciais, como a constante arrecadação e distribuição de alimentos. No mesmo sentido, alguns projetos mais pontuais acontecem, como a campanha do agasalho durante o inverno.

O enfoque para falar da atuação social da Comunidade de Samba do Pagode da 27 aqui se dará olhando para três projetos sociais, todos voltados especialmente para crianças e jovens e buscando algum tipo de ensino e formação a partir de lazer e cultura. São eles: a biblioteca “27 Motivos”, uma biblioteca comunitária para retirada gratuita de livros e atividades educativas para jovens e crianças; a escolinha de futebol “Filhos da Favela”, o oferecimento de aulas gratuitas de futebol para crianças que ocorrem em uma quadra recém reformada na região em uma parceria do Pagode da 27 com um vereador do Grajaú; e a “Orquestra de Cavaquinhos”, um projeto de aulas de cavaquinho para a formação de uma

---

<sup>1</sup> Frase utilizada inclusive em mini biografias de suas redes sociais, como nessa página da Casa 27, a mais recente criada pelo grupo (sobre a casa 27 falaremos mais adiante).

<https://instagram.com/casap27?igshid=YmMyMTA2M2Y=> último acesso em 19 de julho de 2022.

<sup>2</sup> O termo coletivo também é utilizado pelo grupo. Por inserir a *Comunidade de Samba* em um movimento mais amplo de “coletivos culturais periféricos”, o termo também será utilizado nesta dissertação.

orquestra do instrumentos apenas com jovens e crianças. Por fim, há a “Casa 27”, uma casa recém alugada e reformada pelo Pagode da 27 para funcionar como uma sede do “Pagode da 27 Social”, recebendo projetos diversos e proporcionando espaços adequados para as demandas dos projetos já existentes.

A atuação musical é composta por duas partes principais: uma delas é a roda de samba. Existem as rodas de samba tradicionais de domingo, na rua 27, e as rodas contratadas - seja em bares, festas ou eventos culturais. A outra atuação musical é a produção de músicas, com composições, gravações e lançamento de álbuns. Ela se concentra em três álbuns de músicas autorais lançados pelo grupo. Os compositores das canções são ou eram membros do Pagode da 27, além da participação de parceiros ou compositores do Grajaú. Os álbuns são estes: “A Comunidade Chegou”, lançado em 2010; “Filhos da Favela”, lançado em 2012; e “É o Povo na Cabeça”, lançado em 2019. Em 2015 foi lançado um vinil em comemoração dos 10 anos do Pagode da 27, com músicas dos dois primeiros álbuns.

A música da epígrafe desta introdução, chamada “Minha Paz, Meu Acalanto”, foi lançada no início do segundo semestre de 2021 em razão da comemoração de 16 anos da Comunidade de Samba do Pagode da 27. Na ocasião, entre algumas publicações feitas nas redes sociais do grupo, uma delas<sup>3</sup> trazia a seguinte frase: “uma homenagem aos 16 anos do Pagode da 27 e também ao samba, que foi quem nos conduziu até aqui”. Também nessa música palavras como “felicidade”, “paz”, “alegria”, “encanto”, entre outras, dão a dimensão de como estão permeados de sentimentos o vínculo e a atuação dentro do Pagode da 27. Ela é um enunciado do grupo: o Samba e os afetos não apenas conduziram o Pagode da 27, como estão em sua origem. Se hoje o Pagode da 27 é um coletivo de cultura e política periférica, se apropria do espaço público, produz estrutura para o território, proporciona lazer e cultura de maneira gratuita para sua comunidade e atua com diversos projetos de formação e de assistência social, é porque 17 anos atrás alguns jovens do Grajaú se reuniam para realizar seus desejos constantes de fazer e ouvir um Samba em meio a um contexto de violência, desigualdade e injustiças.

\*\*\*

Durante o processo de produção desta pesquisa social, o caminho passou por alguns deslocamentos, diferentes momentos e reflexões que ajudam a compreender a linha do

---

<sup>3</sup> <https://fb.watch/elszxW9brA/> Último acesso em 18 de julho de 2022.

trabalho. A construção do problema e a análise dos resultados são frutos dessa caminhada. Ainda em minha Iniciação Científica<sup>4</sup>, entre 2017 e 2018, produzi uma pesquisa etnomusicológica a respeito de como a forma musical do Pagode da 27 se vinculava à localidade em que ela acontecia. As escolhas e produções de repertórios, os instrumentos, as vestimentas e modos de construir a própria roda marcavam um musicar (SMALL, 1998) de um grupo que se posicionava socialmente como do Grajaú e, de forma mais ampla, como da “quebrada”, da “favela” e, portanto, como “periférico”. Discutir estes termos e suas complexidades levou à percepção de estar de frente com um *locus privilegiado* para se pensar a cidade e o urbano e as desigualdades neles expressas e por eles reforçadas. Neste contexto, o direito à cidade (LEFEBVRE, 2001), à cultura (ALMEIDA, 2013) e à própria ideia de periferia (FONTES, 2018) são lutas presentes nas ações de grupos populares. Entender isso era o foco do meu projeto original de pesquisa para o mestrado.

A partir da entrada no Programa de Pós Graduação em Sociologia da UFSCar e da imersão no NaMargem, núcleo de pesquisas urbanas desta mesma universidade, aproximei-me da Sociologia do Conflito Urbano. Esta tradição da Sociologia Urbana no Brasil me proporcionou uma compreensão maior do contexto em que movimentações políticas como a dos coletivos culturais periféricos se enquadram. Haveria, além da desigualdade urbana, a emergência da violência urbana ao centro do debate público. Isso gera uma fragmentação social determinante para a existência de formas de exclusão e de repressão desintegradoras do Brasil a partir dos anos 1990. A reformulação das perguntas foi um caminho natural. Por que os coletivos culturais periféricos crescem e aparecem de forma exponencial dentro desta conjuntura? O que contextualmente mudou e qual o potencial que a cultura teria para ocupar um espaço significativo nas formas de organização política do mundo popular? Foi neste momento que cheguei ao último deslocamento do problema. Com os dados do campo e a incorporação dos outros caminhos, foi possível entender o contexto em que estão inseridos e chegar ao objetivo geral da presente dissertação: discutir o que conforma e impulsiona esta forma política dos coletivos culturais periféricos, seus modos de funcionamento e suas consequências.

De maneira geral, a perspectiva analítica do conflito urbano ajuda a compreender a chamada inflexão deste conflito no contexto brasileiro a partir dos anos 1990. Neste período ocorre o deslocamento da questão social (CASTELLS, 1998) do “problema da integração das

---

<sup>4</sup> Iniciação Científica vinculada à FAPESP e ao projeto temático *O Musicar Local - novas trilhas para a etnomusicologia*, cujo título é *Pagode da 27, ‘a comunidade te canta e ameniza a sua dor’: uma perspectiva sobre uma roda de samba, seu musicar e sua identidade local*.

classes trabalhadoras das periferias urbanas, para o problema da violência” (MOTTA, 2021, p. 17). Na nova configuração, os sujeitos das classes populares passam a ser representados e entendidos como ameaças, por serem potenciais criminosos violentos. Assim, se radicaliza a alteridade (FELTRAN, 2017). “Em consequência, as dúvidas cada vez mais intensas quanto à continuidade das rotinas, estimulam expectativas e demandas de isolamento, afastamento e evitação do Outro” (MACHADO, 2010, p. 287). Nossa sociedade se constrói em um contexto social fragmentado e isso, evidentemente, atinge também as movimentações oriundas da própria periferia e seus agentes. Cabe contextualizar brevemente este processo histórico adotado aqui como quadro social que explica o escoamento, nos anos 2000, de outras formas políticas mais clássicas para a forma política dos coletivos culturais.

Em sua maioria, os interlocutores desta pesquisa possuem uma origem comum: nasceram no Grajaú - ou em locais próximos a ele - em torno dos anos 1980. São, portanto, oriundos de territórios periféricos da Zona Sul paulistana. Seus pais e mães vieram do nordeste nas décadas anteriores, em busca de trabalho. Alguns moraram em bairros mais próximos ao centro quando vieram para São Paulo, mas logo foram para as ocupações mais ao sul da cidade. O processo migratório para São Paulo gerava crescimento acelerado e uma transformação no sistema socioeconômico como um todo (DURHAM, 1973). A valorização de áreas mais ao centro levou os trabalhadores para locais mais afastados, no processo de expansão urbana por “vazios” que direcionava a população pobre para locais cada vez mais distantes (KOWARICK, 1970). A ocupação do Grajaú nos anos 1970-1980 ainda não era acompanhada de equipamentos urbanos, sendo atravessada por um distanciamento do centro tanto no sentido concreto, quanto no simbólico. A ideia de “ir para a cidade”, com extrema dificuldade de locomoção, era o que significava tentar ir do Grajaú para locais mais centrais e com maior desenvolvimento urbano, como me contou um dos interlocutores desta pesquisa.

Partes de uma mesma totalidade, a migração e a “espoliação urbana” (KOWARICK, 1970) formulam em São Paulo um mundo urbano fragmentado, embora com perspectiva de integração, principalmente pelo mundo do trabalho (FELTRAN, 2011) ou por ações do Estado. A configuração nos anos 1980 e início dos anos 1990, de transição democrática, possibilita uma noção ampliada de política. Surgem novas agendas e uma nova formatação da questão social. A busca política se dá principalmente por meio de movimentos sociais (SADER, 1988). A integração não se alcançaria mais apenas no trabalho e no Estado, mas a partir de um alargamento das demandas e da própria noção sobre os possíveis papéis políticos, uma vez que com a abertura democrática da década de 1980, as classes populares passam a se entender mais como sujeitos de direitos e cidadãos (PAOLI, 1991). Ainda há

demanda pelo Estado, assegurador e provedor dos direitos buscados, mas a agência e a prática política se expandem e tomam uma forma descentralizada. Embora não vistos pela Sociologia como políticos na época, já existiam circuitos culturais politizados em áreas centrais da cidade, como os “bailes black” (FELIX, 2000). Nesta época, os sujeitos que depois fundariam e comporiam o Pagode da 27 circulavam bastante pela Zona Sul, indo a outros distritos próximos ao Grajaú para tocar samba e encontrar amigos.

Até os anos 1980, então, em cada momento há uma questão social a ser resolvida, um grupo social marginalizado e uma forma de resolver o embaraço (MACHADO, 2016). Isso se deu quando se pensavam os problemas habitacionais ou do trabalho a serem resolvidos pelo Estado e pela luta dos trabalhadores. O mesmo com os problemas da pobreza e da ausência de cidadania a serem resolvidos pelos movimentos sociais, que eram autônomos, mas direcionados ao Estado. Havia sempre, de alguma forma, a busca pela integração do “grupo excluído”, de um “Outro” que é empecilho pela situação em que vive, mas que pode - e vai - ser integrado ao sistema político e socioeconômico. A partir dos anos 1990, após a euforia pela redemocratização, o que se percebeu foi o não cumprimento desse horizonte de integração. Aprofundaram-se as questões da violência e da criminalidade.

No início dos 1990, as dinâmicas sociais passam por processos que ajudam a entender enfim o desaguar nos movimentos culturais periféricos do século XXI. Os equipamentos urbanos públicos chegam mais perto dos extremos, o que gera a formalização de alguns territórios e o maior alcance dos moradores desses territórios a estes equipamentos urbanos<sup>5</sup>. A persistência da pobreza e da falta de cidadania era, na verdade, menos uma simples permanência e mais uma mudança no horizonte político (TELLES, 1992). No Grajaú a questão da violência também aparecia, com a presença de figuras do “justiceiro” e de “líderes” do território que buscavam controlar o espaço e as dinâmicas por meio do uso de força e de armas de fogo. Isso se intensifica nos anos 2000, quando a consolidação do debate da violência urbana e de suas representações criam uma gramática que atravessa e constitui a realidade social, se espraiando por setores da sociedade e modulando diversas relações sociais (MACHADO, 2010).

---

<sup>5</sup> Bons exemplos documentais para entendermos esse “avanço urbano” no Grajaú:

a. A criação EMEF Teodomiro Toledo Piza, em 1969 - até onde encontrei a primeira escola pública do bairro - (<https://educacao.sme.prefeitura.sp.gov.br/noticias/predio-da-emef-desembargador-teodomiro-toledo-piza-e-amp-liado/>);

b. O fato de a região da capela do socorro ter ido de 30 mil habitantes em 1960 para perto de 260 mil habitante em 1980

([https://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/subprefeituras/capela\\_do\\_socorro/historico/index.php?p=916](https://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/subprefeituras/capela_do_socorro/historico/index.php?p=916));

c. E a criação da COHAB Brigadeiro Faria Lima, no Bororé, entre 1973 e 1975 (SILVA, 2016)

Também emerge uma nova forma de representar determinado grupo social - cujo “tipo ideal” de indivíduo é o jovem negro oriundo de territórios periféricos. Estes sujeitos passariam a ser vistos como potenciais criminosos, que por ameaçar a ordem deveriam ser combatidos. Perde-se o horizonte de integração e a expectativa de que o Estado “acolha” e “dê oportunidades” a esses sujeitos diminui. A sociedade espera do Estado e seus agentes principalmente repressão e encarceramento. O horizonte de integração pelo mundo do trabalho e pela busca por direitos desaparece também para uma parcela dos indivíduos das classes populares, o que ajuda a compreender a criação, por meio da agência e da ação dentro da própria periferia, de diversos tipos de coletivos e até de outros regimes normativos - como o do “mundo do crime” (FELTRAN, 2012). Nessa direção, há nos discursos dos meus interlocutores uma ambiguidade. Objetiva-se construir uma imagem do sujeito periférico como poeta, sambista, agente potente e pacificador. Ao mesmo tempo, buscam apresentar certos afastamentos e uma “limpeza moral” (MACHADO e LEITE, 2008) com relação à figura do criminoso: “aprenderam o caminho certo com a família”; andavam junto quando eram crianças, mas foram “salvos pelo samba”; são “malandros de verdade, por não estarem no crime”; não querem seus filhos “convivendo com esse mundo”.

Os agenciamentos dos sujeitos também se deparam e se confrontam com este contexto urbano. Estes agentes, sentindo a desigualdade e a representação corrente em setores da sociedade sobre eles, passam a reivindicar para si as narrativas sobre seu próprio contexto e a possibilidade de construção de outras realidades (ADERALDO, 2017a; D’ANDREA, 2013). Não sem motivos, a música enquanto arte e lazer ganha importância política para muitos deles. Meus interlocutores contam de grupos de samba importantes para o território do Grajaú já no início dos anos 1990<sup>6</sup>, além de colocarem os Racionais MC's como centrais no processo de compreensão e representação desse processo. No Grajaú, ter a rua 27 como uma das mais “sangrentas” de São Paulo nos anos 1990 e início dos 2000, como ouvi em conversas ao longo da pesquisa, é parte dessa dinâmica. Agir em relação a isso também. Somam-se ao deslocamento do conflito urbano o aparecimento de algumas políticas culturais e o aumento de acesso à universidade e ao consumo (ADERALDO, 2017a). É neste caldo histórico que emergem os coletivos culturais periféricos. Aparecendo de forma exponencial a partir do final dos anos 1990, esses coletivos se tornam um movimento relevante.

A literatura sociológica no Brasil já avançou bastante o conhecimento sobre o fenômeno dos coletivos culturais periféricos e suas formas de agência política. Érica do

---

<sup>6</sup> Também na Zona Sul surge, em 1997, a Comunidade de Samba mais antiga que existe hoje, o Samba da Laje.

Nascimento (2006; 2011), apresenta, a partir da “Literatura Marginal”, como a chamada “produção cultural periférica” permite um novo circuito simbólico, a partir da utilização coletiva do espaço público e da “entrada na cena” desses novos sujeitos. Em consonância, Guilherme Aderaldo (2017a; 2017b) demonstra como “experiências associativas” desse tipo produzem uma “disputa simbólica” acerca das relações centro-periferia e das próprias ideias de periferia. Antes excluídos do processo simbólico e discursivo, estes novos atores passam a disputar publicamente a construção das imagens sobre a cidade e sobre eles mesmos. A partir da discussão da “partilha do sensível” (RANCIÈRE, 2005), Giordano Bertelli (2017a) contribui discutindo a importância política, no Brasil, da estética produzida pela periferia, dando voz ao ruído e devolvendo a parte dos sem parte<sup>7</sup>, narrando e construindo a própria realidade. Mais do que a forma como atuam estes coletivos, entretanto, interessa de maneira central a este trabalho discutir o que conforma e motiva este tipo de organização política.

Tiarajú D’Andrea (2013) constrói um quadro importante para esta discussão ao conceituar o “sujeito periférico” como aquele que constrói uma subjetividade edificada no orgulho de ser periférico, na compreensão de sua situação e na conseqüente movimentação coletiva política. Teriam sido os Racionais MC’s, na década de 1990, os catalisadores e propulsores dessa nova subjetividade, posta em prática de forma exponencial, nas duas décadas seguintes, pelos movimentos culturais periféricos. Para o autor, o “sujeito periférico” seria aquele que passa a “agir politicamente a partir desse orgulho”<sup>8</sup>. Os coletivos teriam surgido e crescido muito nas últimas três décadas por 5 indutores principais: pacificar um contexto violento; produzir sustento material; melhorar o bairro; participar politicamente - embora não seja explicitado o entendimento de “política” manuseado; e produzir cultura como forma de emancipação humana (D’ANDREA, 2020, p. 33).

À luz desse debate, a experiência do Pagode da 27 carrega elementos que nos permitem colocar questões importantes para o avanço da discussão acerca dos indutores da ação política dos coletivos culturais periféricos: estes indutores para surgimento de coletivos culturais na periferia seriam de fato o que impulsionaria a criação dos coletivos? Ou coletividades surgem de diferentes formas e só depois passam a ser impulsionadas para funcionarem em relação a essas questões “motivadoras”? Há uma relação de causalidade direta, indo do orgulho construído ao agir político? Ou o coletivo cultural poderia anteceder

---

<sup>7</sup> Essa discussão - para aprofundamentos - permeia todo o livro organizado por Gabriel Feltran e o próprio Giordano Bertelli (2017).

<sup>8</sup> Entendo a tipificação feita pelo autor, de toda forma vale questionar a escolha do termo “sujeito periférico” para pensar apenas aqueles que agem politicamente a partir de determinado orgulho. E os outros sujeitos das periferias, não seriam sujeitos periféricos?

esse orgulho e ter, como uma das práticas políticas, a própria construção do orgulho de ser periférico? E ainda: o que faria de fato sujeitos se vincularem em uma coletividade cultural e, por meio dela, agirem politicamente? Aqui aparecem os afetos, as experiências cotidianas de lazer e cultura e os sentidos e práticas de ser uma “comunidade de samba”.

Argumento que a consolidada e ampla atuação do Pagode da 27 deve seu início a afetos dos agentes. Principalmente afetos vinculados ao samba e à coletividade criada através dele. A prática do samba possibilitou o compartilhamento pelos agentes de uma tradição do samba, com códigos e valores próprios. Esta mesma prática cultural permitiu a circulação de afetos de amizade e de amor pelo território, bem como a percepção conjunta de injustiças sentidas pelos agentes e vinculadas às posições sociais que ocupavam. A atuação política organizada é posterior, se conforma na própria construção afetiva e cultural do coletivo e na formação política dos próprios membros. A partir disso, torna-se nuclear a busca pela construção de oportunidades e novas possibilidades para aqueles que a política do coletivo alcança. Na ação política do grupo, é proporcionada a irradiação de caminhos que eles mesmos trilharam por meio do amor pelo samba e da pulsão de tocar. É a comunidade de samba: uma coletividade cultural com direcionamento para o fazer político. O samba como início. A imaginação e concretização de outras possibilidades como fim. Em suma, com o deslocamento do conflito urbano e a interrupção da perspectiva de integração, estas práticas urbanas em comunidade (BLOKLAND, 2017) vinculadas à cultura produzem novas possibilidades de política organizada nas periferias.

### **Afeto, Cultura e Política: categorias para pensar a luta dos coletivos culturais periféricos e seus motivadores**

As noções de política possíveis de se manusear para analisar os coletivos culturais periféricos são amplas e variadas. Gabriel Feltran (2011), ao olhar as fronteiras entre a periferia e o mundo público, nos ajuda a compreender a política de uma maneira ampla, como uma construção conflituosa da cena pública. Mais do que um espaço pré-determinado, a política seria já a luta pelos próprios arranjos da cena pública, de seu formato, seus critérios e seus participantes. Essa categorização segue pistas de Jacques Rancière (1996; 2005), cuja contribuição convida a pensar a política como a criação de dissensos que reconfigurem as formas correntes de mundo partilhado. Para o filósofo francês, a política seria justamente a demonstração do “dano” fundamental, fazendo aparecer os grupos excluídos da igualdade

fundante do social: igualdade de ser, de falar e de participar. Nesse processo seriam recuperadas nos agentes as próprias percepções sobre si e sobre suas possibilidades de razão e de experiência.

Sob essas lentes, os coletivos culturais periféricos fariam política por questionar a estrutura social que classifica corpos e mantém alguns grupos excluídos e invisíveis. A prática cultural pode servir como forma de dissidência e resistência em relação ao mundo público hegemônico, uma vez que produz outras representações (HALL, 2016) sobre os seres e sobre as relações sociais. Com a formulação de novos significados e sentidos, os sujeitos políticos criam novas formas de enxergar a si mesmos. No caso do samba, a música e os rituais já são uma construção coletiva contra-hegemônica de comunicação e de potencialização de corporeidades e subjetividades (GILROY, 2012). Desta forma, a cultura permite existências e práticas políticas diversas em um mundo público que, junto com os sujeitos, se reformula.

Neste texto, interessa entender esse enquadramento da dimensão “pública” da luta política. A política demanda algo de “público”, no sentido de ser uma forma de construir algo coletivo, social. Mesmo coisas “privadas”, como formas de ser e agir dos sujeitos, possuem dimensões de poder e de política. Faz parte dos jogos políticos da modernidade a própria criação das ideias de indivíduos com propriedades particulares. Nessa direção, colocar emoções e afetos como algo individual e, por isso, excluído do mundo público da razão e da política, teria sido uma das mais importantes obras políticas do pensamento moderno ocidental (CAMPELLO, 2022). Serve a esta dissertação a ideia de que política é, de maneira abrangente, uma participação no mundo público. Isso se dá disputando poder neste mundo público, ou mesmo discutindo o fundamento desse mundo público em si, dos critérios em jogo e dos atores participantes. Há, entretanto, um passo anterior nesse jogo político, a discussão sobre os próprios fundamentos das movimentações dos agentes em relação a esse mundo público.

O pragmatismo francês nos ajuda nessa reflexão ao argumentar como as disputas nas “arenas públicas” se dão com a necessidade da formulação, dos agentes, de o que seria um problema público (CEFAI, 2017). Para compreender a disputa política e a ação coletiva seria necessário antes entender quais sentidos os atores dão para os problemas que motivam suas lutas. Percebe-se uma teoria da ação que ajuda a pensar como e por que as pessoas se mobilizam. Passa a interessar às discussões de “público”, os horizontes de “público” formulado pelos atores em suas experiências e perspectivas, compreendendo que estas experiências e sentidos são necessariamente atravessados pelos afetos e pelas trajetórias

políticas dos atores ou do próprio movimento enquanto sujeito coletivo (CEFAI, 2009). A construção destes sentidos e experiências já seriam, portanto, uma questão política.

A cultura e as práticas culturais são um lugar importante de produção desses sentidos e experiências. Thompson (1984; 1998) já discutia a importância de olhar movimentações populares feitas a partir das experiências e dos costumes dos próprios grupos e, portanto, das suas formas de agir dentro dos campos de força em que estão inseridos. A partir da cultura, das tradições herdadas e destes costumes em comum, as pessoas experimentam coletivamente situações e relações e compartilham códigos vinculados a estes sentidos e práticas. No Brasil, um trabalho seminal dentro desta perspectiva foi o de Sader (1988). Para olhar os “novos personagens entrando em cena” e a luta política popular em São Paulo a partir dos novos movimentos sociais, o autor propôs a superação do olhar que entendia a política como simples fruto de posições estruturais. Nas experiências dos agentes que são identificados e produzidos interesses e sentidos comuns. Assim se conforma a luta coletiva. As matrizes discursivas revelariam os sujeitos coletivos ao mesmo tempo em que os produziram por meio das experiências e dos sistemas previamente compartilhados.

À luz dessa teoria, é possível dizer que a partir dos anos 1990 as práticas culturais passam a ocupar esse papel no Brasil, ou ao menos nas periferias dos grandes centros urbanos do país, uma vez que as outras formas de luta e experiência política se dissolvem com a fragmentação e a falta de perspectiva de integração a partir da inflexão do conflito urbano (MACHADO, 2010). “Grupos culturais” podem carregar valores mais amplos, ao mesmo tempo em que produzem seus próprios sentidos, que também são importantes para a análise (WILLIAMS, 1980). Em uma “prática em comunidade” (BLOKLAND, 2017), existem portanto valores previamente compartilhados, mas também valores produzidos na própria prática, para realizar o que foi antes imaginado (ANDERSON, 2008) pelo grupo. No caso do Pagode da 27, as tradições do samba e da cultura de periferia são compartilhadas neste período e, assim, são reproduzidos os códigos e valores desta prática cultural específica. Ao mesmo tempo, na conformação deste “grupo cultural”, os agentes “imaginam” uma comunidade de samba, com códigos e valores próprios do que é ser uma comunidade de samba.

Nessa seara se assentará a reflexão sobre a política do Pagode da 27, enfocando as dimensões impulsionadoras dessa política e os mecanismos mediadores entre elas e as práticas e consequências políticas. Entram, aqui, as categorias de afeto, cultura e comunidade. “Afeto” como uma pulsão de “natureza social” que “em sua dimensão mais importante, constrói vínculos inconscientes” (SAFATLE, 2020, p. 38). “Cultura”, ou prática cultural,

como local de assentamento e produção de códigos e afetos. E “comunidade”, no sentido e na prática do Pagode da 27, enquanto mecanismo mediador entre as esferas do afeto e da cultura em direção à política. Sobre o afeto, na teoria crítica é Honneth (2003) quem primeiro propõe o passo anterior de pensar não as formas da disputa pública, mas qual seria a gramática por trás dos conflitos sociais. Em outras palavras: pensar por que as pessoas lutam socialmente. Além de simples questões racionais e conquistas objetivadas, haveria, para o autor, uma dimensão intersubjetiva de sentimentos e de possibilidades concretas de produzir movimentos coletivos a partir desses sentimentos.

Em sua teoria, Honneth propõe que olhemos, dando importância política, para o que faria as pessoas se engajarem em lutas sociais. Segundo ele, em primeiro lugar estariam os sentimentos de desrespeito e injustiça, gerados por alguma falta de reconhecimento. Afetos negativados acerca de posições estruturais e intersubjetivas que os sujeitos ocupam em uma sociedade. A desigualdade evidente do Brasil fornece razões de sobra para isso. Há a necessidade, entretanto, de uma dimensão afetiva, não racionalizada a priori, para que as pessoas sintam essa injustiça, visto que nem todas as pessoas sentem e pessoas em posições semelhantes podem sentir de formas bastante diferentes. Em segundo lugar, segue Honneth, os sentimentos de injustiça necessitam de algo como uma “base morfológica” onde se assentar e se coletivizar, para, aí, tornarem-se luta social de fato. Como, a partir de etnografia com o Pagode da 27, pretendo demonstrar nesta dissertação, os afetos e experiências vinculados às práticas culturais do samba, aos encontros entre amigos para momentos de lazer e aos sentidos políticos de se tornar uma comunidade de samba, cumpriram esse papel. Eles estão na base do que depois viraria uma organização política, com agentes formados politicamente dentro das próprias práticas do coletivo.

Alguns campos e linhas das Ciências Sociais e Humanas vêm passando, nas últimas décadas, por uma “virada afetiva” (CLOUGH, 2007; WHITE, 2017). Mais do que olhar simplesmente para afetos, emoções e afins, essa virada teórica indica para a percepção de que afetos são formulados socialmente e são políticos. Nesse sentido, os afetos produziram corpos políticos e subjetividades, estando vinculados diretamente às formas como os sujeitos pensam, se relacionam e agem. Isso não significa virar totalmente o olhar, tirá-lo do mundo da razão para colocá-lo em outra esfera. A proposta seria entender a indissociabilidade da razão e do afeto, a superação dessa dualidade para a emergência do afeto como fator importante da realidade social. Como parte desta realidade social, a política não se afasta das influências das afecções, embora tenha sido muitas vezes e por muito tempo colocada no campo da razão. Olhar a política a partir desta virada afetiva possui duas consequências primordiais. Em

primeiro lugar, significa olhar os afetos como motivos de disputa política. Construídos socialmente, afetos também são produtos de dinâmicas de poder e hegemonia, podendo, portanto, ser um horizonte de confrontos, tensões e desestabilizações. Em suma, espaço de criação de novas possibilidades. Em segundo lugar, significa entender que as motivações para as lutas políticas não passam apenas por objetivos racionalizados. Há, em momento embrionário, a forma como os sujeitos políticos se afetam e a maneira como eles reagem a essas afecções.

Essa perspectiva encontra convergência com as discussões de Honneth. Teria sido ele, em seu diálogo com a tradição da teoria crítica, um responsável por abrir os caminhos da virada afetiva na teoria política contemporânea (CAMPELLO, 2017). Ao olhar para a chamada “gramática moral dos conflitos sociais” (HONNETH, 2003), o autor indica a necessidade da existência de sentimentos criados intersubjetivamente e da base morfológica que possibilite a “coletivização” deles para a produção das lutas sociais - em sua leitura: lutas por reconhecimento. Encaixotado como um teórico das “lutas por identidade”, devido ao modo como foi recebido o debate de Nancy Fraser (2000; 2007) com sua teoria (FRASER & HONNETH, 2003), Honneth corre o risco de ser deixado de lado em o que parece uma das suas principais contribuições. O reconhecimento honnethiano não é um simples reconhecimento identitário.

O reconhecimento em sua teoria se daria partindo de três esferas possíveis e sobrepostas: o amor; o direito; e a solidariedade. Mais do que reconhecimento de alguma identidade, essas três esferas são formas de integração social que, quando desrespeitadas, atingem moralmente os sujeitos. O amor seria a esfera das relações primárias, desrespeitadas com maus-tratos diretos, como a violência. O direito, a esfera das relações jurídicas de igualdade, desrespeitadas com a privação de acessos, a exclusão e as desigualdades sociais. Honneth inclusive estava ciente da importância de dimensões concretas como a da igualdade econômica para haver uma real integração social de um sujeito de “direitos”. A solidariedade, por fim, seria a esfera das relações de estima social, com o reconhecimento, a partir de valores comuns, das particularidades pessoais ou coletivas. Neste caso, o desrespeito se daria com a ofensa ou a degradação estigmatizada dessas mesmas particularidades.

Ainda em “Luta por Reconhecimento”, Honneth discute que nem sempre os desrespeitos às esferas de integração social geram reações. As injustiças apenas abrem possibilidades para serem sentidas, embora nem sempre o sejam. Além disso, mesmo quando há o sentimento de injustiça, nem sempre ele se transforma em luta social coletiva. Ou seja, um sujeito se sentindo injustiçado pode culpar a si mesmo, culpar alguma figura emblemática

ou até culpar agentes e instituições responsáveis, mas não agir em relação a isso. Há, portanto, a necessidade de um contexto político e cultural, de uma articulação prévia para que os afetos formulados nas experiências de desrespeito e injustiça se configurem em luta política (HONNETH, 2003, P. 224). Esse argumento é potente para se pensar o Brasil e a luta social e política dos coletivos culturais periféricos, uma vez que aqui essas práticas culturais comunitárias são locais sociais que ajudam no assentamento político de afetos.

Nas Ciências Sociais brasileiras, a virada afetiva tem influenciado o debate sobre luta política de forma tangencial e incipiente. Algumas poucas pesquisas de caráter empírico observam a importância dos afetos para alguns sujeitos políticos coletivos, embora dentro de um mesmo escopo: o de mulheres com afetos relacionados às ideias de família e cuidado (VIANNA E FARIAS, 2011; ALMEIDA, 2021). Natália Padovani (2015), em sua tese de doutorado, centraliza os afetos e suas redes para pensar a colocação de mulheres dentro do sistema prisional e das articulações de poder e de política ali engendradas. Já em âmbito teórico, dois filósofos trabalharam recentemente as relações entre afeto e política de maneira bastante direta - e em diálogo explícito com Honneth. Filipe Campello (2022), orientado no doutorado por Honneth, escreve em seu “A crítica dos afetos” apontamentos teóricos sobre como os afetos são constructos sociais e, portanto, como discutir as formas como somos afetados e o que fazemos em relação a isso é ponta nevrálgica da política.

Anteriormente, Vladimir Safatle (2020) havia escrito “O circuito dos afetos”, livro em que teoriza como a circulação hegemônica de determinados afetos - em detrimento de outros - fundamenta os laços sociais como são. Os afetos explicariam por que e como se age e, mais ainda, porque não se age politicamente em nossa sociedade. A circulação dos afetos da forma como acontece seria a base da estruturação da razão, das normas e da sociedade de maneira geral. Para seu argumento teórico, o autor parte de premissas da filosofia da tradição moderna, as ideias de indivíduo e propriedade privada. Elas seriam indissociáveis, ou seja, o indivíduo só é possível em conjunto com a ideia de propriedade privada. Já em John Locke é possível ver o argumento do próprio corpo enquanto nossa propriedade privada primordial. O afeto fundamental dessa tradição seria o medo, uma vez que ao possuímos coisas passamos a ter medo de perdê-las. Não por acaso em Hobbes teria aparecido a ideia de contrato social como aquilo que permite nossa segurança. Abriríamos mão de vontades em prol de segurança e proteção para não vermos se efetivarem os horizontes do nosso medo - medo, principalmente, de perdermos propriedades privadas e, no limite, a vida. O afeto correlato, segue Safatle, também fundamental em nossa sociedade, seria a esperança. Medo e esperança caminham juntos e se voltam para o futuro. O medo de algo acontecer e a esperança de algo

acontecer seriam os afetos fundamentais dos regimes de experiência dos sujeitos de nossa sociedade - ambos, para o autor, paralisantes politicamente.

De toda forma, para a construção do argumento introdutório, vale ressaltar os apontamentos teóricos de Safatle no seguinte sentido. Em primeiro lugar, evidenciam como os afetos estão na base do que chamamos de sociedade. Eles são fundamentais para as dinâmicas sociais e a produção dos vínculos sociais. Em segundo lugar, os afetos hegemônicos do nosso circuito de afetos seriam uma das explicações fundamentais do porque uma quantidade muito grande de pessoas, mesmo em situações limites de desigualdade e injustiça, não buscam mudanças sociais. Em terceiro lugar, fazer política seria justamente desestabilizar os corpos e regimes sensíveis para formular possibilidades de corpos políticos se pautarem em afetos outros. Embora sua teoria seja pensando política em uma dimensão mais disruptiva, ela nos ajuda a analisar a movimentação política de um coletivo cultural periférico. Há, de alguma forma, a desestabilização inicial desses afetos hegemônicos para que outras afecções, em conjunto com sentimentos de injustiça, impulsionem a ação política. Essa ação política, por sua vez, procura, com a música e os projetos sociais, a irradiação dessas desestabilizações afetivas e das novas possibilidades para outros corpos políticos.

Como visto nesta introdução, existe uma situação concreta de desigualdade e injustiça no Brasil. Com a inflexão do conflito urbano a partir dos anos 1990, essa situação se aprofunda. A fragmentação e a “desistência”, de ambos os lados, do “projeto de integração” apresentam um contexto em que as formas políticas anteriores se dissolvem. Setores da sociedade buscam como solução - pautada pelo medo - a repressão, o encarceramento e o extermínio. No Grajaú dos anos 1990, assim como em outros vários territórios periféricos, jovens imersos em contexto de violência e sem perspectiva política e institucional de melhorias, seguem sentindo na pele as injustiças e desigualdades. A prática cultural vinculada à música, já tradicional na experiência coletiva de grupos deste território, passa a ser uma saída. Primeiro como lazer e diversão em meio a esse contexto urbano. Depois, como base morfológica para o compartilhamento de experiências, sentimentos e, conseqüentemente, de ideias e formas de organização e ação política. Os afetos, fundamento da sociedade, aparecem de maneira dissonante em relação às formas hegemônicas do momento. Essa desestabilização está na base da agência política surgida ali: é uma motivação inicial compartilhada, anterior aos objetivos racionais dessa agência. A prática política hoje, por sua vez, já com projetos, planejamento e objetivos racionais, não se esquece disso. Coloca no centro a importância dessa desestabilização afetiva e a possibilidade de formulação de novos corpos políticos.

## Notas metodológicas

Entre períodos de maior proximidade e outros um pouco mais afastados, acompanhei o Pagode da 27 ao longo dos últimos 6 anos. Em 2018, em minha iniciação científica, pude acompanhar o grupo um pouco mais de perto. Morando em São Paulo eu passei a frequentar as rodas dominicais de domingo na rua 27, para observar os instrumentos utilizados e a forma da sonoridade que o grupo praticava. Além disso, passei a ouvir as músicas do Pagode da 27, pensar sobre as letras e sistematizar quais as principais referências de sambistas e grupos de samba tocadas ao longo das rodas. De 2 anos para cá, em decorrência da pandemia da covid-19 e da intenção de fazer um mestrado, acompanhei com um pouco mais de afínco suas redes sociais e as produções musicais do Pagode da 27, incluindo duas *lives* feitas pelo grupo no YouTube.

Nos três primeiros meses de 2022, já cursando o mestrado, pude acompanhar o grupo em etnografia e de modo presencial. Fui morar em São Paulo, primeiro na casa de uma familiar, em bairro mais central. Neste momento ainda estava em processo de entrada no campo e de aproximação inicial com os interlocutores, uma vez que na Iniciação Científica, por estar preocupado com a sonoridade, tive poucas e esparsas conversas com eles. No último mês, morei em um espaço alugado nos fundos de uma casa perto da estação Grajaú da CPTM. Nesse período, pela proximidade física e, também, pela aproximação construída desde o início da pesquisa com os membros do Pagode da 27, consegui uma inserção e imersão maiores e mais aprofundadas. Devido à pandemia da Covid-19, a pesquisa de campo teve uma grande parcela feita com encontros com os membros no meio de seus afazeres do dia a dia, conhecendo o território do Grajaú, instalações vinculadas ao Pagode da 27 e conversando bastante com aqueles que eu encontrava. Apenas na parte final pude observar situações com mais pessoas se relacionando e com práticas e rituais do Pagode da 27 acontecendo, como rodas de samba e aulas da escolinha de futebol.

As rodas de samba que acompanhei inicialmente foram feitas em bares ou eventos de samba fechados. O Pagode da 27 era contratado para tocar. As rodas na 27 ainda não aconteciam por causa da pandemia. No final da minha pesquisa de campo, pude acompanhar algumas das rodas tradicionais, na rua 27, gratuita e com a presença da comunidade de samba do Pagode da 27. Neste momentos se evidenciaram a dimensão ritual e a observação era voltada tanto para os músicos quanto para as ações e situações que ocorriam ao redor. Durante minha estadia no Grajaú, observei etnograficamente seus discursos e projetos e aprendi sobre

as atuações do coletivo - assim como procurei entender as reflexões e concepções que embasam essas atuações, percebendo a importância da experiência narrada e dos enunciados do grupo e dos sujeitos. Além da observação das rodas de samba e de momentos mais cotidianos dos interlocutores, pude participar de diversas conversas informais e compartilhar momentos como idas a bares e almoços. Fui na Casa 27, na quadra da escolinha de futebol e na biblioteca. Fui muito na oficina onde Ricardo Rabelo e Leandro Carvalhal trabalhavam quase cotidianamente produzindo cavacos e banjos. Estive atento aos trajetos, observando o Grajaú, sua avenida principal e algumas dinâmicas ali presentes

O samba é entendido aqui como um discurso produzido pelo Pagode da 27 sobre sua trajetória e suas reflexões sobre si, sobre o próprio samba e sobre o mundo. Este discurso, como os outros observados em campo, são alçados ao lugar de “equivalência epistemológica” (BERTELLI, 2017a) na análise. Uma parte importante da pesquisa social foi ouvir e sistematizar as músicas lançadas nos 4 álbuns que o grupo tem, em conjunto com referências do samba importantes para o grupo, citadas em conversas ou tocadas nas rodas. Isso foi criando uma “trilha sonora” para atravessar o trabalho e permitir a criação de *insights* (HUMMEL HARA, 2022). Estes *insight* eram devedores também de reflexões já acumuladas sobre o samba. Há, desde minha adolescência, uma aproximação com o samba, sobre o qual reflito, pesquiso e penso de diversas maneiras. Isso, em conjunto com a minha própria prática musical do samba, como desfiles com baterias de escola de samba em São Paulo e incontáveis pagodes com amigos, foi o impulso inicial para eu me arriscar na pesquisa acadêmica - nunca cogitei pesquisar algo não relacionado ao samba. Muitas vezes ao longo do mestrado eu confundia lazer com a pesquisa, ouvindo samba e o Pagode da 27 em momentos também de relaxamento e diversão. O grupo foi meu “artista” mais ouvido em 2022 segundo o serviço digital de músicas *Spotify*.

Além da constante observação e de algumas longas conversas durante as observações, também pude entrevistar e ter conversas reveladoras e instigantes com 10 pessoas envolvidas com as atividades do Pagode de diferentes modos. Foram eles:

**Ricardo Rabelo** - homem preto, possui quase 50 anos e é fundador do Pagode da 27. É líder do grupo, tanto musicalmente, quanto nos projetos e representante legítimo em diversas situações. Toca banjo, canta e é o integrante que mais compõe músicas.

**Leandro Carvalhal** - um dos últimos músicos a adentrar o Pagode da 27, em meados de 2019. Homem preto com quase 30 anos. Teve aulas de cavaquinho com Ricardo Rabelo,

embora tenha formação em música na EMESP e em uma faculdade. Também aprendeu a ser luthier com Rabelo. Hoje é linha de frente no Pagode da 27, toca cavaco, trabalha na lutheria e vai ser o professor da orquestra de cavaquinhos.

**Jefferson Santiago** - homem pardo, cerca de 40 anos. Fundador do Pagode da 27 e também linha de frente hoje. Junto com o Rabelo, é o principal representante e o mais atuante. Já cuida bastante da parte de mídia e é cabeça dos projetos sociais empreendidos pelo grupo.

**Nenê Partideiro** - homem preto, com cerca de 50 anos, fundador do Pagode da 27 e linha de frente também até hoje. Embora representante legítimo e também cabeça do grupo, atualmente Nenê atua pouco na parte social, por causa de limitações geradas por seu atual emprego.

**Flávio Barboza** - cerca de 35 anos, homem branco. Atuava, desde 2020 até o período do meu trabalho de campo, na ala social. Principalmente na biblioteca “27 Motivos”.

**Lerinho Santos** - também fundador, homem pardo com cerca de 40 anos. Atua mais na parte musical e ganha a vida tocando pandeiro no Pagode da 27 e também em outros espaços.

**Rafael Xavier** - homem pardo, cerca de 40 anos. Membro do social do Pagode da 27, foi um dos formuladores dessa “ala” quando ela surgiu, tendo recebido o convite para tocar essa parte por já ser amigo dos membros do grupo, uma vez que frequentava bastante as rodas. Hoje apoia como pode algumas coisas e produções, mas não atua muito diretamente por causa da falta de tempo causada pelo trabalho como motorista de aplicativo.

**Zig** - homem pardo com cerca de 50 anos. Zig trabalha no CEDECA Interlagos, mas tem relação com a cena cultural do Grajaú, muito por causa do irmão Helder, importante grafiteiro da região. Ele é responsável pela ponte entre o Pagode da 27 e o CEDECA, embora tenha, a partir disso, se tornado atuante no Pagode e amigo dos membros.

**Júlio** - homem pardo, cerca de 40 anos. Júlio é parte do social do Pagode da 27 desde 2020. Cuida mais da escolinha de futebol. Júlio é evangélico e chegou ao Pagode por atuar em outro projeto social com Flávio.

**Djalma Costa** - homem preto, com cerca de 50 anos, é coordenador geral do CEDECA Interlagos, apoiando, a partir deste lugar, algumas ações vinculadas ao Pagode da 27.

Para a escrita da dissertação enquanto produto de todo o trabalho de pesquisa e análise, foram necessárias também algumas escolhas acerca de como manusear, recortar e utilizar os dados levantados em campo. Minhas reflexões apontaram, de maneira geral, para dois caminhos: a aposta nas narrativas, falas, enunciados e experiências ditas pelos próprios interlocutores nos momentos em que a análise estivesse mais próxima de trajetórias, histórias e afetos; e a aposta nas descrições de situações que pude observar e escrever em meus cadernos de campo, quando a análise fosse a respeito das práticas em comunidade e das relações sociais que se desdobram, no presente, dos convívios e vínculos estabelecidos em torno do Pagode da 27. Houve, de todo modo, uma questão concreta de um trabalho de pesquisa feito ainda durante a pandemia da Covid-19. Por causa dela, observar situações da prática do Pagode da 27 foi mais raro do que me encontrar em situações cotidianas para conversas com os interlocutores.

O maior uso de discursos ao longo da dissertação não significa “comprar” estes discursos, mas levar a sério o que é dito para a análise. Entender a provável existência de “ilusões biográficas” (BOURDIEU, 2006) nas trajetórias narradas pelos sujeitos do Pagode da 27 não nos impede de analisar os sentidos dados por eles como significativos dessas trajetórias. As situações, por sua vez, apresentam um intermédio dos “sentidos compartilhados” com os “constrangimentos estruturais”, possibilitando a análise da interação como parte importante do fenômeno social, para além dos significados dados individualmente pelos sujeitos (AGIER, 2011). Por exemplo: há certa teleologia da missão política contida nas narrativas presentes sobre o passado de construção do coletivo cultural e político do Pagode da 27. Os agentes racionalizam, para épocas passadas, as lógicas e objetivos atuais. Isso não impede de se perceber como os sentidos de “comunidade de samba” compartilhados por ele e os afetos que aparecem nessas narrativas embasaram de algum modo a atuação política existente hoje - percebida na observação de situações durante o trabalho de campo.

## **Organização da dissertação**

A organização da dissertação se dá com a divisão do texto em três capítulos, além desta introdução e das considerações finais. Cada capítulo trata de uma das dimensões importantes da conformação do Pagode da 27 enquanto coletivo cultural e político periférico.

Ao longo do processo de escrita desta dissertação, a organização do texto foi guiada pela divisão entre as principais categorias que emergiram ao longo da pesquisa. Isso significava abrir mão em alguns momentos do profundo imbricamento que as dimensões da cultura do samba, dos sentidos e práticas de comunidade, do afeto e da política possuem para o Pagode da 27. Assim, foi feita a escolha de não traçar alguns paralelos e relações em alguns momentos, para não perder o fio da estrutura geral, que é coerente com o próprio fio das descobertas feitas ao longo da pesquisa, sendo estas: o samba enquanto tradição que origina o Pagode da 27 e conforma códigos e formas de atuação presentes até hoje; o afeto enquanto impulsionador do encontro destes agentes com o samba e entre eles, conformando o coletivo político que, por sua vez, forma agentes políticos e práticas políticas também voltadas para relações afetivas entre jovens e destes com as práticas culturais; e os sentidos e práticas presentes no fato de se construir enquanto uma “comunidade de samba” e como isso media e direciona a prática cultural e afetiva para a prática política;

No primeiro capítulo, é contextualizado o Grajaú, espaço urbano em que o Pagode da 27 surge e atua. Após isso, é apresentado como as comunidades de samba de São Paulo, de maneira geral, e a Comunidade de Samba do Pagode da 27, de maneira específica, enxergam a tradição do samba. Ao se ancorar em uma tradição desta prática cultural, o “samba urbano”, o Pagode da 27 também se vincula a alguns valores e formas de conduta particulares do que seria o legado dessa tradição. Imersos nesse contexto eles se colocam como pertencentes a essa tradição e, de certa forma, transmissores deste legado. Por fim, a partir desta contextualização, são apresentadas características que o samba tem para os membros do Pagode da 27 e como eles entendem, a partir delas, suas práticas vinculadas a este ritmo.

No segundo capítulo, é traçada uma relação entre o afeto, a cultura e a política no Pagode da 27. Para isso, será pensada fundamentalmente a forma como, a partir de afecções em relação ao samba e entre eles, os membros do Pagode da 27 se vinculam e constroem a comunidade de samba. Primeiro, os fundadores vão de encontros entre amigos para tocar um samba rumo à conformação de uma comunidade de samba. Na construção do coletivo cultural, os fundadores também se constroem enquanto agentes políticos. A comunidade já formada aglutina afetos, valores e significados que funcionam enquanto uma matriz para que novos membros adentrem o coletivo e também passem a se formar politicamente dentro dele.

No terceiro capítulo, a análise se baseia na importância política do fato do Pagode da 27 se construir enquanto uma “comunidade de samba”. O argumento central é que a ideia de “comunidade de samba” carrega para estes agentes determinados valores, sentidos e práticas que torna a prática em comunidade (BLOKLAND, 2017) do samba em uma prática política.

Isso será apresentado demonstrando a importância destes sentidos e práticas desde a construção inicial da Comunidade de Samba do Pagode da 27, quando os fundadores decidem passar de uma roda de samba para uma construção coletiva cultural mais ampla. Após isso, a partir da comparação de duas situações, é discutida a dimensão política da prática e do ritual do samba feito “em comunidade”. No mesmo sentido, é analisada a atuação formativa do Pagode da 27 por meio dos seus projetos sociais. Por fim, será apresentada uma análise de quais são estes sentidos eminentemente políticos de ser um “comunidade de samba”.

## CAPÍTULO I - O ESPAÇO URBANO E O SAMBA COMO TRADIÇÃO CULTURAL DE PRÁTICA “EM COMUNIDADE”

*Jé comentou um pouco sobre a história dele no Grajaú e a relação dele com o samba. Segundo ele, desde muito novo já conhecia o samba por causa de sua irmã e era apaixonado. Na região existiam algumas rodas de samba e uma escola de samba também. As rodas eram de pessoas muito boas e “desde moleque ele encostava com esses caras”.*

**(Trecho do caderno de campo)**

*Aproveitei esse momento para perguntar a Nenê como ele conheceu o Rabelo. Nenê me contou a história, dizendo que a cidade dutra era um reduto de samba nos anos 80-90, até mais do que a Zona norte - que levou a fama. Um dia encontrou um “rolê” onde tocava o Grupo Procedimento - formado por Rabelo e seus irmãos. “Parecia o Vidigal”, disse Nenê, conotando a potência e a qualidade do samba que acontecia naquele instante.*

**(Trecho do caderno de campo)**

*Rabelo me contou que eles são em 5 irmãos e que os 5 são músicos, sendo só o mais novo um não formador do Pagode da 27 quando eles começaram a tocar. Eles tiveram um grupo de música, inclusive, anterior ao Pagode da 27, chamado “Grupo Procedimento”. Tinham um primo que era de um outro grupo de samba e que foi a grande referência deles para a música. Frequentavam algumas rodas e de vez em quando rolava de “soltarem uma timba na mão deles”. A ideia da roda de samba foi, antes de surgir o Pagode da 27, o grupo procedimento. Há aqui importante colocação da “genealogia” do Pagode da 27, de grupo anterior, pensado, ainda, só como grupo de samba e sem a parte social, quando eles - os irmãos rabelo - eram muito jovens.*

**(Trecho de caderno de campo)**

*Tem um primo nosso, o Ítalo, que fazia parte de um grupo de samba na época. Na, tipo, década de 80, 80 pra 90 assim, sabe? Aí ele fazia parte dos grupos e tal e foi onde eu comecei a gostar de samba, porque ele me levava pras rodas de samba eu tinha 12 anos na época. Aí ele me levava pras rodas de samba e falava, “mano, senta aí”. Eles colocavam o instrumento no meu colo, tipo essas timbas de corte, pequenininha, ficava assim tocando, “não, não é desse jeito não, é*

*assim”; aí foi passando as coisas pra mim, aí tipo assim, mano, eu com 13, 14 anos, eu já tava na roda de samba com os caras, tocando.*  
(Trechos da entrevista com Ricardo Rabelo - março de 2022)

As passagens acima versam sobre como três fundadores do Pagode da 27 estão imersos no samba desde bastante jovens. No Grajaú ou em locais próximos na Zona Sul, Jefferson Santiago, Nenê Partideiro e Ricardo Rabelo cresceram, cada um com sua trajetória específica, com algo em comum. Tinham no samba uma prática corriqueira e até familiar de lazer, cultura, aprendizados e sociabilidades. Embora não seja universal para todos os jovens do Grajaú dos anos 1980-1990, essa coincidência não é rara. As rodas e escola de samba citadas por eles, assim como o fato de as primeiras comunidades de samba terem nascido na Zona Sul, denotam que essa prática cultural e suas tradições permeavam de alguma maneira esses espaços. Em um território construído para ser uma cidade dormitório nos anos 1970 (SILVA, 2016), não é estranho que tenha “sobrado” aos sujeitos suas próprias práticas e produções de lazer e cultura. No Grajaú, a autovalorização dessas práticas e o empenho dos agentes ao longo das últimas décadas, inclusive, alçou o distrito a um local de referência na cena cultural periférica. Hoje o Grajaú se coloca e é visto como “território de artistas”<sup>9</sup>.

Nesta intersecção da cena cultural periférica com a tradição do samba, e da trajetória dos membros do Pagode da 27 com o Grajaú e suas características atuais, se encontra o contexto da Comunidade de Samba do Pagode da 27. Antes de se pensar esta Comunidade de Samba de maneira mais detida e de olhar para como o afeto, a cultura e a prática em comunidade se configuram em uma forma política, cabe, portanto, caracterizar o pano de fundo deste coletivo cultural. Esta é a proposta deste capítulo. Para isso, inicialmente será feita uma contextualização do espaço urbano do Grajaú, local onde a pesquisa foi realizada e onde o Pagode da 27 concentra sua atuação. Após isso apresentaremos qual a tradição do samba em que se inspiram as comunidades de samba e, especificamente, o Pagode da 27. Com isso, torna-se possível discutir como os membros do Pagode da 27 entendem o papel deste samba a partir de três aspectos, percebendo como alguns códigos e valores dessa prática cultural circulam no imaginário do coletivo.

---

<sup>9</sup> Expressão tirada de reportagem que elenca dezenas de coletivos culturais do Grajaú, feita pelo “periferia em movimento”, coletivo cultural de “jornalismo de quebrada” da região.  
<https://periferiaemmovimento.com.br/grajau-territorio-de-artistas/> último acesso em 14 de março de 2023.

## Grajaú: apresentando o espaço urbano da pesquisa

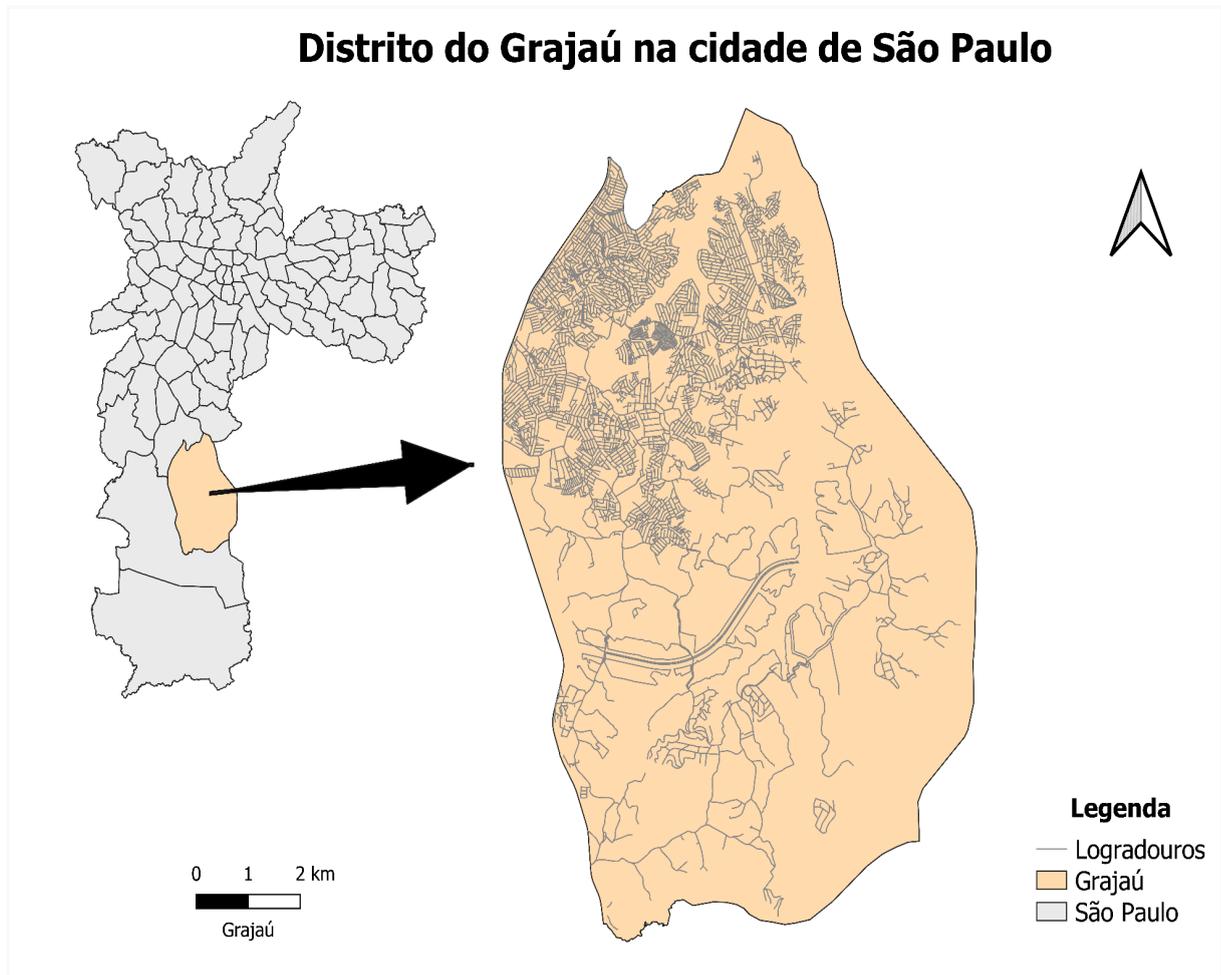
*Fui novamente com o transporte público, atravessando 25 quilômetros de distância entre o lugar que estou hospedado nesse primeiro momento em São Paulo, em região central, e a quebrada do Pagode da 27, no Grajaú. O trajeto é bastante demorado e, por ser contrafluxo, ainda pode ser feito com vagões vazios. É impossível não pensar em quem faz o caminho contrário, 6h da manhã, para ir trabalhar todos os dias, em trens lotados. Como pensar uma cidade para todos quando essa diferença vista na mobilidade urbana já recorta em diferentes pedaços as possibilidades de qualidade de vida? Ademais, por não ter pressa e querer observar o caminho, estou indo da estação do trem até a localidade do Pagode da 27 a pé, em um trajeto de uns 25 minutos, feito, provavelmente, de ônibus para aqueles que possuem pressa e cansaço - o que, inclusive, tem um custo adicional. Nessa caminhada da estação do trem até a quebrada da 27, o trajeto feito é praticamente todo em uma avenida principal, chamada Av. Dona Belmira Marin. Ela se inicia perto da estação e corta o Grajaú sentido Sul e depois leste, finalizando no local em que se pega a balsa para a Ilha do Bororé.*  
(trecho do caderno de campo)

Localizado no extremo sul de São Paulo, o Grajaú<sup>10</sup> é o distrito mais populoso da cidade, com cerca de 380 mil habitantes, sendo o segundo distrito com maior porcentagem de população preta e parda em São Paulo, quase 57% do total. São 96 distritos na cidade. A idade média ao morrer no Grajaú é de 59,5 anos, a quarta pior colocação, com cerca de 25% a menos que o distrito mais bem colocado - o Jardim Paulista, com 81,5 anos de idade média ao morrer. Já no índice de homicídios de jovens, o Grajaú ocupa a 71ª posição, com taxa de 24,6 mortes de jovens de 16 a 29 anos a cada 100 mil. Os primeiros colocados possuem taxa zero. Outro índice relacionado à qualidade de vida e vulnerabilidade é o que considera dados sobre a renda média familiar mensal. O Grajaú ocupa a 13ª pior colocação entre todos os 96 distritos, com renda média familiar mensal de pouco menos que 3 mil reais. Isto é praticamente 30% do valor deste mesmo índice para o distrito do Alto de Pinheiros, o melhor posicionado. Neste, a renda média familiar mensal é de 9.591,93 reais. Sobre a última década, uma rápida pesquisa com os termos Grajaú e qualidade de vida nos mostra notícias colocando

---

<sup>10</sup> Os dados a partir daqui mencionados sobre o Grajaú são retirados do Mapa da desigualdade, Rede Nossa São Paulo, Centro de Estudos da Metrópole (CEM). 2020. Disponível em: <https://www.nossasaopaulo.org.br> - a escolha de não utilizar os dados mais recentes, de 2021, é motivada pela existência da pandemia da Covid-19 no período.

o distrito como o 7º pior no Índice de Desenvolvimento Humano (IDH)<sup>11</sup> ou com a pior qualidade de vida do município<sup>12</sup>



**Mapa 1 - Elaborado por: Gabrielle Lima. Qgis.**

Para além dos dados quantitativos do Grajaú, é importante notar um distanciamento físico e simbólico em relação ao centro, percebido nas dinâmicas urbanas e sociais do território. Mais de 20 quilômetros para chegar ao centro, com altos custos econômicos e temporais, geram diversas barreiras. Geram, também, a vontade nos sujeitos de prescindir de idas cotidianas para locais distantes - objetivo possível apenas em caso de oferecimento de certa “autonomia urbana”, em termos de serviços, comércios e equipamentos públicos, dentro do território. Esta é uma experiência possível atualmente na vida dos meus interlocutores. De

<sup>11</sup> <https://fotos.estadao.com.br/galerias/cidades.idh-os-20-melhores-e-os-20-piores-distritos-de-sao-paulo.24925> - Último acesso em 18 de fevereiro de 2023.

<sup>12</sup>

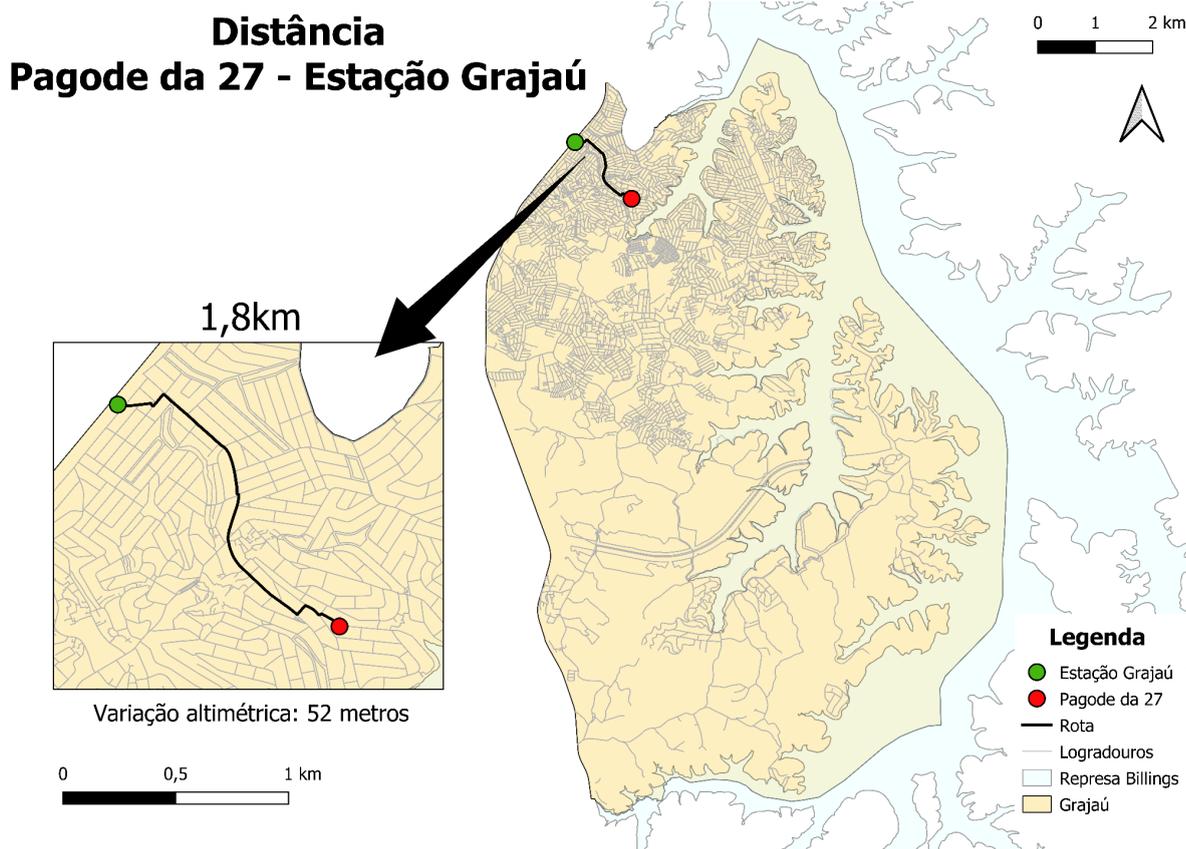
<https://mural.blogfolha.uol.com.br/2013/06/10/estudo-aponta-que-grajau-e-o-pior-distrito-para-se-viver-em-sao-paulo/> - Último acesso em 23 de fevereiro de 2023.

toda forma, quase todos narram momentos em suas vidas marcados pelas longas idas e vindas para outras regiões da cidade, por motivos de estudos ou trabalhos. Vale ressaltar as duas estações de trem do Grajaú, inauguradas em 2008<sup>13</sup>: ação estatal para facilitar a mobilidade e com consequência na urbanização do entorno. Ainda assim, o Grajaú ocupa a 4º pior colocação no índice de tempo médio de viagens ao trabalho utilizando transporte público.

Apesar de informações gerais do distrito do Grajaú, trata-se de um território amplo e com diferenças internas. Os extremos da cidade de São Paulo, como é o caso do Grajaú, podem ser entendidos como espaços periféricos com processos de hiperperiferia (ALVES ET AL, 2010 : TORRES E MARQUES, 2001). Há um crescimento veloz nas últimas décadas, de maneira a se incorporar serviços urbanos e classes médias a espaços anteriormente de pobreza e ausência de estrutura. O não planejamento gera desigualdades dentro do próprio espaço. Os extremos leste e sul do distrito possuem mais ocupações irregulares e maior vulnerabilidade social e ambiental, por estarem em áreas de mananciais ao redor da represa Billings. É um certo acúmulo da vulnerabilidade, depositado no Grajaú de maneira heterogênea. Dentro do distrito, o Pagode da 27 está ao norte, local com maior desenvolvimento urbano e mais próximo da área central da cidade. Como nota-se no mapa 2, sua localização fica a 1,8 quilômetros da estação Grajaú da CPTM, com uma diferença altimétrica de 52 metros. A estação está no ponto mais alto.

---

<sup>13</sup> Informação retirada do site da Assembleia Legislativa de São Paulo - <https://www.al.sp.gov.br/noticia/?id=292912>. Último acesso em 11 de agosto de 2022.



**Mapa 2 - Elaborado por Gabrielle Lima. Qgis.**

Para o presente trabalho, cumpre observar duas características urbanas importantes do Grajaú, principalmente nas áreas relativamente próximas à estação de trem, como o Parque Grajaú, bairro da rua 27. Diferente da representação hegemônica acerca de favelas e periferias do Brasil, muito reproduzidas pela mídia, mas também reforçada por estudos urbanos que apontam a “separação” entre mundos (CALDEIRA, 2000 E VENTURA, 1994), há equipamentos e infraestrutura urbana no espaço. Há, de toda forma, marcações das fronteiras porosas do formal/informal, do legal/ilegal e do lícito/ilícito (TELLES e HIRATA, 2007). A avenida Belmira Marin, maior parte do trajeto da estação da CPTM até o Pagode da 27, marca bem essas fronteiras ao longo dos seus 7 quilômetros, com intensa movimentação e atividade econômica, desde bancas informais com apetrechos para celulares até grandes bancos e redes de *fast food*. Outro exemplo dessa demarcação é o transporte público, que transita pela avenida, mas quase não entra nas *quebradas*.

Na altura do Parque Grajaú, é possível observar duas instituições que representam o mundo formal na avenida: um posto policial e o Circo Social Grajaú. Anteriormente Circo Escola, o Circo Social do Grajaú é uma antiga instituição de cultura e ensino artístico para jovens localizada na própria Avenida Belmira Marin, criada nos anos 1980, pelo governo do

Estado. Após processos de abandono, ele foi revitalizado em uma parceria da Secretaria de Assistência e Desenvolvimento Social da prefeitura de São Paulo com o CEDECA Interlagos. É uma das poucas instituições formais de educação artística para jovens do distrito. Esse ano ofereceu 300 vagas para 700 inscritos, como me informou um interlocutor.

Para chegar no Pagode da 27 caminhando em direção ao sul, a saída é à esquerda da avenida, em uma escadaria estreita, ou contornando por uma via pavimentada até alcançar a viela da rua 27. Aos domingos, quando o Pagode está tocando, na ponta da viela já se vê muita gente, alguns vendedores de espetinhos e barracas de bebidas. Em dias normais, no máximo crianças jogando bola, conversas em frente às casas, cabeleireiros trabalhando em seus portões ou jovens no entorno de uma adega. Na rua 27 há um bar, na frente de onde o Pagode da 27 toca desde sua formação<sup>14</sup>. Logo de cara é possível notar que a entrada do bar está pintada com uma arte do Pagode da 27. Aos domingos levanta-se uma tenda em frente a esse bar, toda vermelha e branca, com frases das músicas do grupo penduradas em cartões plastificados.

O Pagode da 27 é um entre os diversos coletivos que existem e atuam no Grajaú. Entre vários outros, alguns exemplos são o Imargem, o Samba da Praça, o Coletivo Nois por Nois, o G.R. Brigadeiro Faria Lima e o Periferia em Movimento<sup>15</sup>. Hoje, devido a isso, o distrito se faz conhecer como um espaço de efervescência cultural, tanto em canais de mídia<sup>16</sup>, como para a própria população. Também foi impulsionada pela fama de Criolo, rapper nascido no Grajaú que fala explicitamente de lá em algumas de suas músicas. Embora não sejam especificidades do Grajaú, neste território os coletivos culturais existem em grande quantidade e com importante representatividade para a cena cultural periférica e para o olhar que se tem sobre essa cena na sociedade e na academia (ADERALDO, 2017c). É interessante notar essa construção simbólica pensando o tamanho do Grajaú. A construção territorializada do pertencimento se produz a partir de diversos formatos diferentes de coletivos e é compartilhada, inclusive com relações e diálogos entre os próprios coletivos. Muitos dos coletivos citados acima foram também citados em situações observadas em campo com o Pagode da 27.

---

<sup>14</sup> O bar pertencia a Careca, um conhecido dos fundadores do Pagode da 27 e apoiador e parceiro do coletivo desde o início. Careca faleceu há poucos anos e sua família cuida do bar atualmente, ainda em constante comunicação e parceria com o Pagode da 27.

<sup>15</sup> Respectivamente coletivos de grafite, samba, empreendedorismo periférico, futebol de várzea e jornalismo independente.

<sup>16</sup> Um exemplo é essa reportagem em 2022 no programa “Mistura Paulista”, da Globo: <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/mistura-paulista/noticia/2022/06/04/musica-empendedorismo-social-e-arte-de-rua-conheca-o-grajau-e-como-o-bairro-potencializa-talentos.ghtml>

Meus interlocutores narram como nos anos 1990 eles tinham vergonha de falar que eram do Grajaú quando encontravam pessoas de outros locais ou iam até o centro. Isso se dava por ser um bairro muito afastado e violento, visto de forma preconceituosa. Diziam que eram de Interlagos. Hoje, por causa da ideia de potencialidade cultural, estes coletivos culturais produzem noções de pertencimento e orgulho. Há uma questão simbólica importante, de construção de uma nova identidade para esses territórios. Em meio às representações negativas sobre o jovem periférico e sobre a própria periferia (MACHADO, 2010; MOTTA, 2021) os sujeitos destes territórios criam agenciamentos que desestabilizam o imaginário hegemônico e os potencializa como fazedores de cultura e arte e narradores das suas próprias realidades (ADERALDO, 2017a; BERTELLI, 2017a; NASCIMENTO, 2011). Ademais, nos extremos sul e leste da cidade de São Paulo, o contexto afastado do centro soma-se à alta vulnerabilidade e a baixos número de equipamentos públicos de cultura e lazer (CARVALHO, 2021). Isso ajuda a compreender porque práticas vinculadas às tradições culturais populares, como o samba, e iniciativas autônomas de criação de espaços e coletivos de lazer e cultura acontecem em grande quantidade nessas regiões.

#### **“A raiz da coisa é o samba, foi onde a gente começou”: a tradição do “samba urbano” de prática coletiva e marginalizada**

*Minha gente, nos últimos 20 anos eu tenho observado o fortalecimento de movimentos de rodas, terreiros e comunidades de samba, que se configurou em uma das formas mais autênticas da resistência do samba e das suas tradições. Nesse movimento, o samba tem sido instrumento para inúmeras ações afirmativas, culturais e sociais, gerando um impacto social e um impacto econômico em suas comunidades. Nas rodas e comunidades, nossa história e memória se potencializam e, aí, o legado dos baluartes é revivido. Para mim, as comunidades de samba são o caminho da identidade, mas também de oportunidade. Por tudo isso, salve! Salve todas as rodas e comunidades de samba de São Paulo.*

**(Leci Brandão: entrevista ao documentário “Prazer, Sou o Samba de Comunidade - grifos do autor)**

Leci Brandão, importante sambista carioca, pronunciou essas palavras no documentário “Prazer, Sou o Samba de Comunidade”<sup>17</sup>, um mini documentário feito pelo “Movimento Paulistano de Comunidades de Samba”<sup>18</sup> para contar um pouco sobre o que são e como atuam as comunidades de samba em São Paulo. Ao longo do documentário, sambistas de algumas comunidades de samba, principalmente da Zona Leste da cidade, contam suas trajetórias e seus ativismos, se colocando como parte de um movimento de produção de cultura nas periferias. A seguir, alguns exemplos de como é citado o papel das comunidades de samba no documentário: “dar voz” para quem não possui voz na “grande mídia”; retomar próprio espaço no samba em uma cidade que sempre ofuscou a presença pobre e negra em sua cultura; proporcionar momentos de lazer e cultura para pessoas “descarregarem tensão da falta de tudo”; e criar uma “economia criativa do samba” nas regiões, dando espaço para artistas, técnicos do som e até vendedores ambulantes. De modo convergente, as falas presentes no documentário apontam para um modo de funcionamento comum, em uma atuação política e musical vinculada à certa tradição do samba. O samba, no documentário, é entendido como uma herança do povo negro com a qual se pode lutar no presente. Com ele seria possível buscar melhorias para as *quebradas*, ocupar “espaços e mentes”, produzir integração social e semear novos caminhos.

Embora os membros do Pagode da 27 não sejam entrevistados no documentário - e nem possuam relação direta com a organização dele - é possível perceber bastantes semelhanças nos discursos dos interlocutores desta pesquisa com os enunciados de Leci Brandão e dos membros de comunidades entrevistados pelo documentário. Há um compartilhamento das formas de enxergar o papel e a missão de uma comunidade de samba, motivado pela existência de uma rede destas comunidades, em que as novas buscam inspiração e aprendizados com as mais antigas. As comunidades de samba se diferenciam de algumas outras práticas e relações vinculadas ao samba. Como percebi na visão de membros do Pagode da 27, algumas outras práticas de samba seriam práticas de cunhos mais “comerciais” e “espetacularizadas”. Para meus interlocutores, é crucial o significado social e político de ser uma comunidade de samba: um grupo de samba que possui um projeto maior, que produz lazer e cultura na rua, gratuitamente e dentro do seu território, além de exercer alguma forma de trabalho social.

---

<sup>17</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=K0i3HE02cjU> Último acesso em 20 de janeiro de 2023.

<sup>18</sup> O Movimento Paulistano de Comunidades de Samba é um movimento criado nos últimos 5 anos para reunir e apoiar as Comunidades de Samba de São Paulo. Além do documentário, o Movimento realizou seminários sobre o samba e as Comunidades, também possíveis de encontrar no Youtube.

Dentro destes sentidos de comunidade de samba que percorrem as periferias de São Paulo hoje, há uma tradição do samba, uma experiência de passado sendo compartilhada e considerada. Ao se colocarem como partes de determinada tradição, os agentes se posicionam em uma trajetória cultural que transmite valores, normas, saberes e afetos. A força e a potência por eles narradas, embora tenham lastro na história do samba, não são algo imanente. O samba não possui tudo isso em si de maneira natural. Por isso é importante compreender a forma como ele é sentido, simbolizado e praticado pelos atores das comunidades de samba. Como enuncia Ricardo Rabelo, fundador e líder do Pagode da 27, o samba e sua tradição teriam sido a base do direcionamento para a construção de uma comunidade de samba e, conseqüentemente, de sua atuação política:

*O educador é o samba, tá ligado? É o samba que é o cara. A raiz da coisa é o samba, porque foi onde a gente começou, o que a gente sabia fazer, o que a gente sempre amou! Aí ele começou a mostrar pra nós, “vocês tão aqui fazendo, tão pá, beleza, tão bonito, tão pá, mas vocês podem fazer mais, faz esse aqui também”; por isso também “o samba como instrumento de transformação social”, tá ligado? Foi o samba que mostrou pra nós que a gente pode transformar.*

**(Trecho de entrevista com Ricardo Rabelo - março de 2022)**

A fala de Ricardo Rabelo, em conjunto com a compreensão de que os agentes fundadores do Pagode da 27 estavam imersos na tradição e na prática do samba desde a juventude, permite entender a importância da história do samba enquanto prática cultural para o Pagode da 27. Mais do que algo imanente, a força do samba se vê no enraizamento dessa tradição e nas experiências e costumes de grupos periféricos, o que fez com que ele não deixasse de ser praticado e pudesse se tornar um meio através do qual outras práticas políticas fossem construídas.

Enquanto cultura negra no Brasil, o samba possui uma longa trajetória de resistência e de produção de espaços coletivos e de sujeitos políticos. Com ele, os escravizados e seus descendentes produziram espaços sociais e criaram formas de comunicação e compartilhamento de sentidos, corporeidades e afetos (GILROY, 2012), além de representações (HALL, 2016) próprias sobre si, suas culturas e o mundo. O mesmo se deu para os sujeitos do Pagode da 27 e das comunidades de samba de maneira geral. Essas dimensões possibilitam participação no mundo público com relações e imersões diferentes das propostas pela configuração hegemônica. Os sujeitos se afetam, se relacionam e formulam novos caminhos de regimes de experiência e percepção. Os fundadores do Pagode

da 27 queriam fazer um samba para se divertir e encontrar amigos, pois esse já era o artefato cultural comum em suas experiências familiares e territoriais. Ao mesmo tempo, nem sempre de forma deliberada, eles criavam espaços de organização política. O contexto permitia, por meio das tradições que ali circulavam, a conformação de novas possibilidades.

A prática do samba é uma prática com memória social (REILY, 2014). Isto significa que a articulação entre passado e presente se dá com uma memória coletiva compartilhada pelos membros da comunidade de samba, mesmo que não tenha sido vivida por nenhum deles. Ao compartilharem memórias, também compartilham ideias e uma gramática de códigos, valores e afetos. Entre as comunidades circulam nomes, músicas, grupos e momentos da história do samba alçados ao local de “conhecimento básico”, de princípios a serem seguidos para valorizar de fato o “samba de raiz”. No caso das comunidades de samba e do Pagode da 27, essa memória se ancora principalmente no movimento do pagode do Cacique de Ramos, nos anos 1970-1980, no Rio de Janeiro. É o que demonstra a música “Base dos Nossos Quintais”, uma música lançada pelo Pagode da 27 em 2019, no último álbum do grupo:

*Sou  
O que o Cacique ensinou  
Mistura de raça  
Um caso poeta maior*

*Onde ancorou  
As mais belas melodias  
E germinou  
Fruto da tamarineira (2x)*

*Na quarta-feira, que encanto  
O povo clamava seu canto e a sua pureza  
Vermelho, preto e branco  
Pintava o Cacique de Ramos  
Surgia  
A base dos nossos quintais*

*Raiz  
Precursor de uma nova história  
Garboso  
Em sua trajetória  
Reduto de bambas  
Batucada de primeira  
Essência da arte  
Fundo de quintal  
(A Base dos Nossos Quintais - Márcio Santos e Rogério Borges)*

A letra é uma homenagem a um expoente do Cacique de Ramos, o grupo Fundo de Quintal, dito muitas vezes pelos meus interlocutores, de diversas formas e consensualmente, como a maior inspiração do Pagode da 27<sup>19</sup>. O movimento do Cacique de Ramos, por sua vez, propunha recuperar a tradição supostamente escanteada do samba carioca da primeira metade do século XX (PEREIRA, 2003). Chamamos aqui esse samba de “samba urbano”, diferenciando-o de certo samba rural paulista (MANZATTI, 2005; MARCELINO, 2007), nascido nas fazendas cafeeiras e semente de manifestações culturais negras como o Jongo e o Samba de Bumbo (GIESBRECHT, 2012). Esse samba urbano tem sua origem ancorada no Rio de Janeiro do início do século XX, embora remonte à Bahia e, mais antigamente, à ancestralidade africana. Suas características centrais, importantes para compreender a tradição reivindicada pela Comunidade de Samba do Pagode da 27, são: a coletividade do samba; a valorização do samba enquanto produção muito mais cultural do que mercantil; o apego ao território, seja ele configurado enquanto morro, subúrbio ou periferia; e a construção de narrativas que agreguem as ideias de potencial artístico e lazer com o olhar crítico sobre a realidade marginalizada dentro das cidades e das estruturas hierárquicas e de desigualdade da sociedade brasileira.

Além de ser a forma como o próprio Pagode da 27 enxerga a tradição a que se vincula, a escolha por narrar a trajetória deste samba urbano possui mais um motivo. Entende-se este samba como um *locus privilegiado* para compreensão do urbano e da atuação de certos setores dos grupos citadinos. Isso se dá por duas razões principais: a permanente relação da cidade e das questões urbanas com a própria constituição do samba e suas dinâmicas; e o fato desse samba, em seus momentos chaves, ter se ancorado sempre em práticas urbanas coletivas, em outras palavras: “em comunidade”. Apoiado em Gonçalves (2013), a proposta é olhar o samba como um dispositivo que constrói relações de pertencimento, desenha espaços sociais, ações e, por fim, traz vozes e ações sobre essas localidades à tona. Segundo a autora: “as diversas experiências promovidas pela ocupação de espaços públicos, das rodas de samba, permearam sociabilidades que indicam resistências a segregações próprias do processo de formação urbana” (GONÇALVES, *idem*, p. 113).

Evidentemente, cada espaço e tempo histórico produz um tipo específico de estrutura, de dinâmica urbana e de práticas sociais dos agentes que ali estão inseridos, de forma a existir

---

<sup>19</sup> Pude acompanhar, em 2019, uma apresentação do Pagode da 27 no Cacique de Ramos, momento marcante para a história do grupo. A presença lá e a emoção contada pelos membros corrobora as afirmações - vistas em entrevistas e conversas informais em grande quantidade - sobre o Fundo de Quintal como grande inspiração.

grandes diferenças na situação do sambista carioca de 1930 para a do jovem que compõe uma comunidade de samba paulistana em 2022. Apesar disso, é indiscutível a existência de uma longa duração (BRAUDEL, 1965) na estrutura excludente e racista do Brasil. O samba e a política das coletividades a ele vinculadas não são a mesma coisa e não atuam contra os mesmos problemas, mas também há uma tradição. Tradição, no samba, entendida aqui no sentido de Eduardo Coutinho (2011): não como um saudosismo de uma cultura que seria objeto inerte, mas como prática de resistência a processos de hegemonização. Resistência política, operacionalizada com a reelaboração constante e atual da historicidade necessária às perspectivas de um grupo não dominante. Isso se dá de forma evidente com o Pagode da 27, tanto na continuidade das dinâmicas do samba enquanto amplo movimento cultural, quanto na prática atual que recorre, da sua forma e no presente, a um passado específico.

Para apreender como o Pagode da 27 produz sua prática em relação à essa tradição, cabe, primeiro, apresentá-la. O início se dá no Rio de Janeiro, na transição do século XIX para o século XX, primeiro com os sambistas que frequentavam os terreiros da “Pequena África” na Praça Onze, no centro da cidade (MOURA, 1983). Muitos sendo filhos de ex-escravizados, pouco ou nada incluídos nas dinâmicas da nova república, os sambistas se reuniam nos quintais dos terreiros das “tias baianas”, de onde saiu a primeira música a ser gravada com o denominador “samba”, em 1917. Donga, o suposto autor, foi alvo de reclamações do grupo que, com ele, frequentava a casa da Tia Ciata. Para nenhum deles havia dúvida: *Pelo Telefone* era apenas mais uma entre tantas sonoridades produzidas conjuntamente no fundo do quintal da tia baiana. Mudança posterior, mais próxima aos anos 1930, nem chegou a correr esse risco. Como nos conta Carlos Sandroni (2001), foi a “turma do estácio” que renovou o samba, dando a ele o ritmo conhecido até hoje<sup>20</sup>, não havendo nem a possibilidade de essa autoria ser concedida individualmente. Estava posta a tradição entendida como do samba coletivo e marginalizado, assim como a metáfora da resistência da comunidade negra nos terreiros, quintais e morros (SODRÉ, 1998)

Nos anos 1980, após décadas de possível esquecimento do samba - apagado, no consumo fonográfico ao menos, pelo sucesso do “banquinho, voz e violão” da Bossa Nova “inventada” por João Gilberto - chegamos então ao movimento de Pagode do Cacique de Ramos. Este movimento se ancora nessa tradição do samba carioca urbano, mas a renova, formulando novos instrumentos e sonoridades e fazendo emergir, como parte da prática, a resistência da roda de samba de fundo de quintal. Movimento rigorosamente coletivo e

---

<sup>20</sup> o famoso “Bum bum paticumbum prugurundum”, eternizado em um posterior samba-enredo da Escola do Império Serrano (1982)

periférico. Além da “modernização da tradição” (PEREIRA, 2003), é interessante entender a ancoragem do Pagode da 27 neste movimento em razão da periferização urbana marcante do contexto em que os membros do Fundo de Quintal atuam.

Os territórios do samba, no início, embora pobres, ainda eram centrais ou próximos aos centros urbanos. Em São Paulo, coisa semelhante também aconteceu. Nessa cidade, sambistas como Adoniram Barbosa e Geraldo Filme cantaram o fenômeno da metropolização, em uma reconstrução simbólica dos espaços que foram ressignificados a partir das novas lógicas urbanas surgidas nos anos 1950 (CONTI, 2017). Percebe-se, na capital paulista, uma presença massiva do samba nas regiões centrais, pelo menos até a década de 1970, quando os sambistas, assim como outros segmentos de classes populares, começaram a sofrer uma dispersão das regiões centrais para as periféricas (DOZENA, 2011). Os efeitos dessa periferização por que passou o samba, já presentes no movimento do Cacique de Ramos, são importantes para compreender a formação das Comunidades de Samba do século XXI e a fonte da tradição onde essas comunidades vão beber. Sempre atreladas às localidades em que acontecem, com produções artísticas que não se separam de uma atuação política e de um debate de cunho social acerca de diversas questões relativas à cidade e à sociedade de maneira geral (DOZENA, 2008).

### **“O samba sobrevive na base”: usos da tradição no Pagode da 27**

A apresentação do “samba urbano” enquanto tradição segue as pistas deixadas pelos discursos dos membros do Pagode da 27 sobre suas principais referências, com foco no grupo Fundo de Quintal. A partir disso, com base na literatura, traçamos o fio da tradição reivindicada pelo movimento do Cacique de Ramos no Rio de Janeiro dos anos 1970-1980. Desde o início do século XX, quando começou a se popularizar no Rio de Janeiro, este samba tem sua história ligada ao fato de se tratar de uma produção cultural territorializada, tanto na prática, quanto no seu imaginário. Com ela, determinados grupos e sujeitos abordaram questões sociais muitas vezes ligadas às dinâmicas urbanas e à questão da pobreza, da segregação ou da exclusão a que estão submetidos.

As Comunidade de Samba, como o Pagode da 27 e seus agentes, se ancoram nesta tradição ao seu próprio modo. Em uma sequência histórica recortada para se tornar inteligível (TROTTA & CASTRO, 2007), mais do que o que foi deixado para trás ou o que é elencado como central em um caráter possivelmente mítico do samba (JOST, 2015), o importante é

perceber quais códigos e valores são reatualizados e de que forma isso é feito em movimento pelos agentes sociais, para direcionar suas formas de enxergar o samba e agir politicamente a partir dele. Há a ideia de um samba “de morro” e de “periferia”, feito no “fundo de quintal”, com valores comunitários que se opõem em forma de resistência às opressões da “cidade” do individualismo (SODRÉ Apud, JOST, IDEM). Além disso, em discursos dos membros do Pagode da 27, foi possível elencar três pontos atribuídos ao samba importantes para perceber como o grupo entende a produção e a reprodução dessa prática cultural e de sua tradição. O primeiro deles é a dimensão do “ensino” que o samba possui para eles; em segundo lugar, a roda de samba como metáfora e centralidade dos laços comunitários produzidos no samba; e, terceiro ponto, a dimensão quase inerente da correlação entre o mundo popular e negro e o samba. Cabe reafirmar que estes pontos não são uma leitura sociológica sobre o que foi e o que é o samba, mas sim sobre o que ele representa enquanto prática cultural em relação ao passado, ao presente e ao futuro para a Comunidade de Samba do Pagode da 27.

Em suas próprias trajetórias no samba e na visão que transmitem de quais significados essa prática cultural deve ter, os membros do Pagode colocam o samba como local de aprendizado. Isso se dá no contato direto com o samba, com os sambistas e com os instrumentos que as rodas podem proporcionar, como narram os discursos da epígrafe deste capítulo. De outra maneira, esse aprendizado viria do potencial intelectual e de conhecimento sobre o mundo existente no samba e suas letras:

*Sim, sim. Se você pegar as letras mesmo dos sambas, eles ensinam a gente todos os dias, cara, toda hora, tendeu? Tem coisas que eu, porra, vi isso aí num samba, aí cê vai pesquisar, cara, e “olha o que esses cara tão querendo dizer aqui”. Tá ligado? Os caras contam histórias no samba. E eu sou um cara que eu estudei muito pouco assim, eu não me formei, não me formei nem no primeiro grau num me formei, estudei até a oitava série, meu máximo de estudos, assim, tá ligado? Então, mano, quem me ensinou foi o samba, mano. As letras de samba, quando um mestre, um cara que é mais da antiga chega e fala uma coisa, eu falo, “mano, agora vou ver que esse cara quis dizer com isso, mano”; e aí você acaba aprendendo, tá ligado, mano?*

**(Trecho de entrevista com Ricardo Rabelo - março de 2022)**

Há, na fala de Ricardo Rabelo, a construção do samba como local de aprendizado. Os grandes mestres e os grandes sambas tratariam de assuntos e possibilitariam reflexões formativas para os sujeitos que se dedicassem a ouvi-las e estudá-las. Embora estivesse no

passado, na história do samba e nos “sambas das antigas”, é no presente a necessidade de ir atrás, entender o que está sendo passado e, de alguma maneira, reproduzir e levar isso adiante. Essa reprodução muitas vezes se dá cantando esses próprios sambas e mantendo vivas e presentes as canções importantes para isso. A possibilidade de transmitir conhecimento e a vontade dos sambistas de aprender este conhecimento seriam fatores importantes do samba enquanto prática cultural, centrais para a própria percepção do Pagode da 27 sobre esta tradição. Não sem motivos, em sua atuação, o grupo se volta para a formação de jovens e a transmissão, em suas rodas, de mensagens que julgam importantes e coerentes com essa história.

A ideia de ensino ajuda na construção e transmissão da memória deste samba. Parte importante dessa memória, a história de resistência coletiva aos processos de marginalização urbana é um dos significados comuns e compartilhados importantes para entender o sentido político de se construir enquanto uma comunidade de samba hoje. Conformam-se, na prática cultural, coletivos que evocam essa memória e, conseqüentemente, passam a se colocar circunscritos em determinados fazeres políticos. Recuperar e entender essa memória é notável. Se a prática musical é entendida aqui sempre como uma prática com memória, que articula constantemente o passado nas relações e atuações do presente (REILY, 2014), a prática política é enxergada da mesma forma: uma luta atravessada por uma escolha de qual passado se iluminará para seu irrompimento no presente (BENJAMIN, 1987).

As rodas de samba, por sua vez, seriam o epicentro da tradição e reprodução do samba. Se os valores comunitários do “fundo de quintal” estão entre os principais valores da tradição do samba, é na prática da roda que eles se reatualizam. Ainda Ricardo Rabelo:

*A gente não pode esquecer nunca que quando a gente tá numa roda de samba a gente tá em comunhão ali, né? Não é à toa que a roda de samba ela não perde a demanda, não tem jeito, tá todo mundo amarradinho, bonitinho, tá ligado, numa sintonia só.*

**(Trecho de entrevista com Ricardo Rabelo - março de 2022)**

A dimensão de comunhão sentida na roda traz uma ideia de samba como algo que produz coesão e sintonia. Em prol dessa ideia que se constrói a comunidade de samba, vinculada a um samba que expressaria a resistência coletiva histórica pela prática cultural da diáspora africana e o compartilhamento entre os corpos de uma forma de comunicação

potente (GILROY, 2012). Luiz Antonio Simas<sup>21</sup> complementa a importância, nesta tradição, de pensar em conjunto lazer e coletividade na “cultura de terreiro” do samba. Segundo ele, por meio da “festa”, dentro de uma estrutura urbana que trabalha para deixar a vida cada vez menos festiva, os sujeitos podem atacar as “frestas” da sociedade subalternizadora. Assim, a existência cultural deste ritmo e o que era feito dela pelos agentes contribuiriam politicamente com a resistência da “brasilidade” em meio ao “Brasil institucional”. Deste modo pode-se compreender a importância dada por Rabelo para a “sintonia” que a “comunhão” da roda de samba produz.

Há, de fato, a visão de membros do Pagode da 27 de uma potência quase imanente do samba. Esta imanência se produziria, também, na ideia de que o samba seria uma prática cultural do mundo popular e negro no Brasil.

*Então eu acho que o samba, é, não tem como, assim, eu não consigo desassociar muito do samba, de olhar praquilo que o samba fez, aquilo que o samba representou e lutou pra ser popular. (...) De fato, ele não precisa disso [grandes eventos e grande mídia], ele sobrevive na base, o samba ele vive na base, ele não precisa ser o Lollapalooza, o samba, ele não precisa, porque a base dele é muito forte, ela é muito resistente e ela dissemina o samba sozinha, sem a propaganda. O samba acontece.*

**(Entrevista com Rafael Xavier - março de 2022)**

Nesta fala, Rafael Xavier, membro do Pagode da 27 social, sintetiza uma dimensão importante do samba para o Pagode da 27. Com passado de resistência e de luta para ser popular, o samba, segundo Rafael, sobreviveu justamente assentado nessa que seria uma das suas principais características, a de “sobreviver na base”. O samba é visto aqui como prática cultural de luta dos subalternizados no Brasil, de certa forma também ajudando a base a sobreviver. E é com essa base, em sentido que encaixa com a Comunidade de Samba do Pagode da 27, que o samba “simplesmente acontece”: como herdeiro de uma luta e como representação dessa luta nos novos personagens do mundo popular hoje. É ancorado nesta tradição e nesse valores e códigos do samba enquanto movimento cultural que as comunidades de samba atuam ao se dizerem resistência do “samba de raiz”. É isso o que faz a Comunidade de Samba do Pagode da 27 ao reivindicar essa tradição do samba, uma tradição

---

<sup>21</sup> Embora Simas possua trabalhos nesse sentido, as afirmações aqui postas estão contidas em duas falas do historiador retiradas de plataformas digitais: <https://www.youtube.com/watch?v=OnMDIUqXU5k> e <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2020/12/brasil-institucional-vive-em-guerra-com-a-brasilidade-diz-luiz-simas.shtml> últimos acessos em 22 de julho de 2022.

entendida como de resistências coletivas na cidade por meio da prática cultural e comunitária do samba.

Duas músicas ajudam a pensar essa vinculação feita pelo Pagode da 27 deles com o samba e do samba com o passado e o presente político-popular no Brasil. A primeira delas se chama “Povo Guerreiro”, lançada no primeiro álbum do grupo, em 2010. Com ela, a Comunidade de Samba ancora a posição estrutural e política do ser popular de hoje - sambista, periférico e político - no passado do “povo” da diáspora africana, escravizado por séculos no Brasil:

*Povo guerreiro...Bate tambor  
Comemora a liberdade  
Mas a igualdade não chegou*

*Nossos ancestrais  
Lutaram pela liberdade  
Contra tudo e contra todos  
O negro nunca foi covarde*

*Fugiu da senzala  
Refugiou se nos quilombos  
Conquistou a liberdade  
Mas em busca da igualdade  
Ainda sofre alguns tombos*

*No pós liberdade...  
O negro foi marginalizado  
Teve a alma aprisionada  
Com as algemas da desigualdade  
Hoje refugiado em favelas  
Onde a vida tem suas mazelas  
Combate a miséria, o preconceito e a adversidade  
A igualdade e o respeito  
Mais do que anseios  
Também são necessidades  
(Povo Guerreiro - Ricardo Rabelo e William Borges)*

Construindo um “espaço de experiência” (KOSELLECK, 2011) focalizado na história do “negro”, um “povo guerreiro” que “batia o tambor” e “nunca foi covarde”, o Pagode da 27 chega hoje ao “aprisionamento” que a desigualdade e as favelas trazem para os sujeitos das periferias do século XXI. O “pós-liberdade” duraria ainda hoje, uma vez que a “igualdade e o respeito” ainda são necessidade. Nem todos os membros da Comunidade de Samba do Pagode da 27 se reivindicam enquanto negro, mas essa música contribui para o pensamento

de que isso não significa não se pensar dentro dessa herança e dessa luta em relação à sociedade racista e excludente do país. Assim, é construído um arcabouço histórico desse mundo popular e negro, “base” onde o samba sobrevive e é prática de luta.

Em 2019, utilizando o mesmo signo “povo”, o Pagode da 27 lançou uma música que amplia o escopo deste mundo popular, conectando debates que se direcionam mais ainda para uma universalização da ideia de povo que resiste a partir do samba.

*Vejo despertar  
A grandeza em meu país  
Tempos imortais  
A nascente desse rio*

*Corrente que vem, corrente que traz  
Gente de bem, gente que é mais  
Deságua no mar  
Um mar onde um vale mais que mil*

*E vai rolar  
E vai mudar  
O azul anil*

*Vai dar pé  
É nobre a missão  
É minha nação  
É o povo na cabeça*

*Nas ruas, nos quintais  
Velhos temas tão civis  
Sonhos, rituais  
As bandeiras são fuzis*

*Ecoam por bem  
Ecoam por mal  
Do triste começo  
Feliz no final*

*Duzentos milhões  
São tantos motivos pra lutar... Pra sonhar  
É resistir... Pra existir  
Realizar  
É um só querer... Um só coração  
É minha nação... É o povo na cabeça  
Ôôôôô... Ôôôôôô  
É o povo na cabeça*

*O povo, o povo é resistência. Resiliente em cada verso. É a luta, é a letra, de todo o universo. Mãos pra cima, energia, horizontalidade. É*

*o povo na cabeça, pra que não esqueça que somos a verdade, que somos a verdade... É a força, é o simples, é a luta, são as margens. A favela, o amor, resistência, comunidade. É o povo na cabeça! E caminha com coragem. E caminha com coragem. É isso... (falado no final da gravação).*

***(É o Povo na Cabeça - William Fialho, Jonatas Petróleo e Nelson Papa)***

Aqui aparece uma ideia mais larga de “povo”. Uma multidão, com “tantos motivos para lutar”. A resistência se faz, portanto, unindo pautas e colocando como mais universalizada essa classe popular. Há “um só querer”, embora ainda se especifique em alguns momentos que essa resistência é uma luta das “margens”, das “favelas” e das “comunidades”. Sutilmente, aponta-se uma ideia de disputa que antagoniza, ecoando para o “bem” e para o “mal”, bandeiras enquanto “fuzis”. Em álbum lançado logo após a eleição do atual presidente, é difícil não pensar nessa proposta de resistência do “povo” como uma contraposição às violentas narrativas bélicas do ex-presidente Jair Bolsonaro. Do “povo guerreiro” ao “povo na cabeça”, cria-se uma trajetória específica da luta popular vinculada ao samba: a resistência oriunda de uma prática cultural “marginalizada” e de “quintais” dentro do Brasil em que a Comunidade de Samba do Pagode da 27 entende se encaixar.

Em suma, com a tradição do samba em que o Pagode da 27 se ancora e com os enunciados, nos próprios sambas autorais, de como se enquadram dentro de possíveis ideias de coletivos políticos, o grupo está construindo, no samba, sua trajetória político-musical. Junto com o samba e suas narrativas, os membros da Comunidade de Samba do Pagode da 27 podem se pensar como seguidores do mundo popular, negro e de luta que produz e é produzido pelo samba. Por um lado, a experiência vivida em relação a esse ritmo e suas possibilidades ajuda a compreender como a prática cultural do samba é importante enquanto uma base para a conformação política dos sentidos de comunidade e das práticas rituais coletivas. Por outro, essa mesma gramática e tradição permite ao Pagode da 27 se entender politicamente como parte de um corpo político específico, territorializado e vinculado ao samba e sua tradição.

## CAP. II - AFETO E CULTURA NA FORMAÇÃO POLÍTICA

*Neste sábado - 05 de março - fui encontrar o Nenê Partideiro para comermos uma feijoada e conversarmos pelo menos uma vez. Nenê é importante para o Pagode da 27, fundador e linha de frente, embora agora participe muito pouco das coisas devido à correria do dia a dia. Marcamos no “boteco da praça”, local em que ocorria o Samba da Praça do Grajaú antes da pandemia. 12h50 eu cheguei lá, após uma caminhada de 20 minutos do local em que estou morando nessas últimas semanas. Nenê estava em volta de uma mesa, no lado da praça, atravessando a rua do boteco. Junto dele estavam, o que eu não sabia, Ricardo Rabelo e Lê Carvalhal. Rabelo bebia uma cerveja de 600 ml e Nenê uma latinha pequena - Lê não bebia nada. Nenê e Lê vestiam camisetas do P27 e usavam bermudas com tênis. Os 3 me cumprimentaram de maneira amigável, com um sorriso no rosto, e Nenê e Rabelo logo foram falando para eu “tomar uma gelada” com eles. O clima era típico de um sábado de lazer e descanso, entre amigos, embaixo de um sol forte. Peguei um copo e comecei a beber com eles, ficando, de começo, quieto e na minha, observando os papos que eles trocavam - coisas leves e divertidas, com bastante risadas entre eles. Rabelo chamava Nenê de “Edsô”, colocando um ar de amizade antiga mesmo nessa relação. Eu não vi ninguém em nenhum outro momento ou contexto chamá-lo assim.*

**(Trecho do caderno de campo)**

Rabelo e Nenê são fundadores do Pagode da 27. Rabelo ainda atua como liderança em todas as dimensões do grupo. Nenê, por sua vez, é menos presente hoje nas atuações sociais, por causa do trabalho. Ele continua tocando e é bastante respeitado e valorizado pelo grupo e pela comunidade de maneira geral. Lê é o membro mais recente, embora seja bastante ativo, atuando em diversas frentes. Na situação descrita acima, Rabelo e Lê já eram dois interlocutores com quem eu possuía bastante diálogo, enquanto Nenê era alguém que eu já havia tentado encontrar muitas outras vezes, embora sem sucesso. Ao longo da minha estada em campo, o trabalho dele ocupava muito de seu tempo. Alguns sábados, inclusive, teoricamente único dia que ele tinha livre, ele acabava tendo que trabalhar.

Antes de conseguir marcar este encontro com Nenê Partideiro, pude conversar rapidamente com ele depois de uma das apresentações do Pagode da 27 que acompanhei em um bar. Ele foi muito solícito e se animou com meu trabalho e com a possibilidade de uma conversa mais duradoura. Mantivemos contato por mensagens, até conseguirmos encaixar essa “entrevista” informal em um momento de descontração. O momento do encontro e as

situações vividas e observadas com Nenê Partideiro, enquanto tomávamos uma cerveja e comíamos uma feijoada durante a tarde de um sábado, mostrou uma faceta interessante das relações sociais constituídas a partir do Pagode da 27. Falar sobre o Pagode da 27, para Nenê, é algo normal de se fazer em um momento de lazer e descanso. Passar os momentos de lazer e descanso com os amigos do Pagode da 27 também era algo comum. O boteco da praça é um local não pouco frequentado por eles. Conversando e bebendo uma cerveja, pude perceber o trato carinhoso e divertido com que eles se relacionavam.

Nenê há algum tempo não consegue frequentar mais do que as apresentações e rodas dominicais. O pouco que se viam, além de quando estavam tocando, era em momentos de lazer de ambos. Chamou atenção, na situação descrita e naquele dia de maneira geral, a relação de Rabelo com Nenê. É sintomático Rabelo ser o único a chamar Nenê de “Edsô”, uma corruptela de seu nome de batismo. Eles são amigos desde a juventude, por causa das rodas de samba que frequentavam na Zona Sul. Fundaram o Pagode da 27 a partir dessa amizade bastante forte que possuíam. Até hoje se relacionam primordialmente por causa desse afeto. Em suma, os vínculos e afetos relacionados ao samba e, depois, entre eles, foi constitutivo dessa amizade e, esta, da construção do Pagode da 27. É com essa amizade que eles conformam vínculos que permeiam e atravessam a política do Pagode da 27 no passado e no presente.

O presente capítulo analisa como as relações afetivas entre os agentes e deles com o samba atravessam a construção da Comunidade de Samba do Pagode da 27. A partir dos fios tecidos entre os afetos e a prática cultural, a proposta é discutir como os afetos levaram os agentes à atuação dentro do coletivo cultural e como, através da construção e da participação no Pagode da 27, eles também se formaram enquanto agentes políticos. Primeiro será colocado como o amor ao samba e os encontros que o samba proporcionava foram o ponto de partida para iniciarem uma comunidade de samba. Houve um contato inicial e o vínculo afetivo entre amigos e destes amigos com a prática cultural. O coletivo que se formou a partir daí também formou politicamente seus fundadores. Algo similar aconteceu com os membros que entraram depois: a partir de outros vínculos afetivos intersubjetivos e com o samba, eles também se formaram politicamente através da Comunidade de Samba do Pagode da 27.

### **Encontros e novas possibilidades: o afeto na base da política**

Trabalhos recentes no Brasil têm buscado pensar sobre a dimensão do afeto como motor e mote central da luta política organizada de determinados grupos à margem da sociedade (VIANNA E FARIAS, 2011; ALMEIDA, 2021). A ênfase destes trabalhos está em mulheres, em especial mães, afetadas por sentimentos de dor, perda e luto. As relações de afeto passam, em sua maioria, por relações de cuidado. Apesar do recorte específico, estes trabalhos abrem possibilidades para se pensar mais amplamente a importância do afeto na base de movimentações políticas populares no Brasil hoje, uma vez que há afeto nas atuações dentro do mundo público de diversos, se não todos, grupos sociais. Adentrar a polícia militar, um movimento sindical, uma facção ou uma organização não governamental em defesa do meio-ambiente: todas são direções tomadas dentro de um mundo concreto de possibilidades, mas em agência atravessada por afetos. Aqui, vale destacar, o afeto não como simples sentimento, muito menos apenas relacionado a amor, mas como uma pulsão intersubjetiva que conecta e movimenta sujeitos e coletivos.

Os coletivos culturais periféricos, entendidos aqui como movimentos políticos, não são diferentes. A atuação política deles está permeada de afetos, tanto em suas motivações, quanto em seus objetivos. Safatle (2020) propõe como teoria política a ideia de que sociedades são fundamentalmente circuitos de afetos. Os afetos hegemônicos em circulação fundam os vínculos sociais e proporcionam agências políticas - ou a falta delas. No Brasil contemporâneo, a circulação dos afetos passa centralmente pelo medo. Um afeto paralisador, visto que voltado para uma expectativa futura: coisas acontecerão ou não acontecerão. Também voltado para a manutenção das coisas como são, por medo de que elas piorem. Isso, para o autor, explica a baixa quantidade de movimentação política emancipatória no país.

Ancorados na teoria do autor e entendendo o afeto que circula de maneira hegemônica como paralisador da política, podemos concluir, portanto, a qualidade política contida no compartilhamento de afetos que desestabilizam esse circuito hegemônico. Afetos como os que circulam no Pagode da 27 desde a sua construção produziram novidades e vontades de agir politicamente em um coletivo. Estes afetos são de diferentes ordens, entre eles: aqueles vinculados ao respeito ao samba e à vontade de praticar e transmitir essa prática cultural; aqueles de amor e pertencimento relacionados ao território e ao próprio coletivo; aqueles de amizade e alegria, que contribuem com a vontade de estar trabalhando em conjunto, aqueles de percepção de injustiças; ou todos estes juntos, presentes na intenção de proporcionar para as novas gerações aquilo que os membros do Pagode da 27 tiveram a oportunidade de vivenciar em suas juventudes. Estes afetos desestabilizam exatamente por gerarem movimentações políticas. Estas, por sua vez, possibilitam a circulação continuada de afetos do

mesmo tipo, gerando um campo de formulação de outros corpos e subjetividades, com outros regimes de afecção e, conseqüentemente, com espaço para novas dissidências afetivas e políticas.

Durante a etnografia com o Pagode da 27, a partir dos discursos dos agentes sobre as relações de amizade, de amor com o samba e de vontades de melhorias em relação ao lugar que ocupavam na sociedade, foi possível perceber o afeto como a raiz da atuação política. Raiz, em sua etimologia, vem do latim *Radix*, que significa “fundamento”. Em árvores, a raiz é a base contínua: precede a existência da planta, mas passa a sustentá-la após seu surgimento. O afeto pode ser elencado como bandeira de um movimento político. Assim ocorre no caso dos movimentos de mães, grupos majoritariamente formados por mães de vítimas da violência policial que buscam justiça utilizando o afeto como bandeira (VIANNA e FARIAS, 2011). Embora nestes casos o afeto fique evidente, a análise do Pagode da 27 permite perceber que a atuação dentro de coletivos culturais periféricos também passa por modos afetivos de atravessamentos. Mesmo quando não dito, ou dito de outra forma, o afeto está na raiz das movimentações individuais e coletivas. Seja na formulação inicial do grupo, na construção dos horizontes que guiam o planejamento ou no trabalho cotidiano, é perceptível a existência de pulsões oriundas de afetos. Isto precede a construção da comunidade de samba e sustenta e direciona os sujeitos para as atuações correntes desde então.

De início, afetos formulados em relação ao samba e aos encontros que o samba promovia foram importantes para que os sujeitos se voltassem para a construção coletiva e para a posterior racionalização política a partir dela:

*Desde moleque. Comecei no samba, mano, através do Nenê Partideiro, cara, o Nenê que me apresentou assim a primeira roda de samba. Que, assim, em casa a gente já escutava, por causa da minha mãe, que ela tinha uns vinil, até hoje a gente tem vinil, e aí pintou aquele interesse de conhecer uma roda de samba. Aí o Nenê partideiro me levou numa roda de samba, que era no corinthinhas, que é um time que tem ali no paraí, aí eu fiquei encantado, de cara.*

*Sempre fui encantado com o pandeiro, desde sempre... (grande pausa)... Mas é muito bacana, é um instrumento, também, que... tocar instrumento também é terapia, cara! Além de escutar o samba em si, o instrumento também é.*

*(Trechos de entrevista com Lerinho Santos - março de 2022)*

Lerinho Santos é um dos fundadores do Pagode da 27 e atua até hoje na Comunidade de Samba, principalmente na ala musical. O signo “encantado” é utilizado duas vezes por ele em sua fala. O primeiro uso aparece quando Lerinho conta sobre o início do seu contato com rodas samba, dando sentido de instantaneidade ao afeto que o atravessou. Apesar disso, é possível vincular esse afeto a duas relações precedentes: da mãe, uma grande inspiração para ele, por ser mulher batalhadora e ter educado a ele e seus irmãos sozinha; e de Nenê Partideiro, outro fundador do Pagode da 27, grande amigo de Lerinho de tempos anteriores. O segundo uso de "encantado" feito por Lerinho aparece para embasar, como fundamento constante, um dos seus relacionamentos mais duradouros e importantes, o relacionamento com o pandeiro. Sustentando seu estudo, hoje uma profissão, o afeto vinculado ao pandeiro também proporcionaria uma sensação de terapia. A partir de vínculos importantes, Lerinho é atravessado pelo samba. Isto o leva, assim como narram outros membros do Pagode da 27, à construção coletiva da arte, da política e, também, de outras afecções:

***Lerinho -***

*Era uma reunião de amigos, onde a gente se encontrava no domingo, para fazer um samba de roda, coisa que a gente já fazia antes (...) mas tinha uma guerra, né? De um lado com outro, um morro com outro, com a 28, mas a gente foi um ponto de paz ali, ninguém mexia com a gente, com a 27.*

***Nicolau -***

*Mesmo quando era um pouco violento vocês conseguiam tocar de boa? Por quê?*

***Lerinho -***

*Conseguíamos... acho que porque entenderam qual era o intuito do projeto, que era pregar a paz, o bem, né?  
(Trechos de entrevista com Lerinho Santos - março de 2022)*

Assim como me narram outros interlocutores, o amor pelo samba e a pulsão por encontrar amigos e fazer uma roda, forjaram o início do Pagode da 27. O coletivo é consumado após o direcionamento dos agentes ali envolvidos para o potencial político dessa atuação. Mesmo existindo a percepção de uma guerra, de uma violência cuja consequência poderia ser o medo, o grupo seguiu tocando e se organizando. Encantados pelo samba, eles também se impulsionavam cotidianamente pela vontade de produzir a paz e o bem, de atingir, com novos afetos, a rua 27 e o Grajaú. É dentro desse contexto, que as emoções e afetos

“positivos” passam a aglutinar os agentes e a formar neles a vontade de agir politicamente. Em conjunto com isso, também se aglutinou a percepção de que algumas coisas deveriam ser melhores. Honneth (2003) argumenta como os agentes sociais muitas vezes sentem, como injustiça, as desigualdades e a falta de reconhecimento produzidas por posições de desigualdade. Haveria, entretanto, a necessidade de que esses sentimentos se aglutinassem, a partir de uma “base morfológica” comum, para se tornarem um sentimento coletivo que produzisse luta social. No caso do Pagode da 27, antes individuais e não colocadas como motivação política na reflexão dos agentes, essas experiências afetivas passam a conformar uma luta coletiva a partir dos encontros com samba e por ele proporcionados. Passam, portanto, a “fundamentar a continuidade de um [eu] para um [nós] (...) (FREIRE, 2007, p. 30). Dos indivíduos, pelos afetos individuais e intersubjetivos, se forma um coletivo político.

### **A Subjetivação Política na prática dos membros do Pagode da 27: “Agenciação Cultural” contra a “Sujeição Criminal”**

A experiência contada por Lerinho indica pulsões de afeto no início do Pagode da 27, bem como em sua continuidade. Entretanto, a dinâmica social da atuação de um coletivo cultural periférico, embora não prescindia do afeto, vai muito além dele. Ao longo do tempo e das práticas também ocorre a formação dos agentes vinculados ao coletivo: embora sem perder a dimensão afetiva, o processo político passa a se racionalizar e a se tornar mais concreto e perene. Na perspectiva e no discurso dos agentes da comunidade de samba, fica evidente a ideia de uma transformação, não só em relação a possibilidades e caminhos, mas também, em dimensão subjetiva, uma mudança do “eu”. Esta seria forjada na atuação do coletivo e teria como base a agência: a própria ação dos sujeitos que em suas práticas formulam novas formas de se colocar, de se enxergar e, por fim, de ser. A essa dinâmica, com inspiração no conceito de “subjetivação política” de Jacques Rancière (1996), se dará o nome de “agenciação cultural”.

Rancière (Idem), em sua teoria da política, apresenta um panorama da “polícia”, termo utilizado para conceituar a estrutura social que classifica corpos e mantém alguns grupos excluídos e invisíveis. A política seria justamente a demonstração desse “dano” fundamental, fazendo aparecer esses grupos e reafirmando a igualdade fundante do social: igualdade de fala e de participação. Um grupo que não possui a própria parte, quando a recupera, produz dissenso. Produz contraste e novas formas de olhar para determinadas questões. Ao formular

este dissenso e a nova forma de se colocar, o grupo produz também uma “subjetivação política”: em sua agência, o grupo se coloca de uma maneira nova, passa a ser enxergado e a se enxergar de uma maneira nova e, como consequência, se torna algo novo, diferente das possibilidades deixadas pela polícia. Rancière está preocupado com a ação política e o dissenso, por isso foca neste novo enunciado que se produz (OLIVEIRA; MARQUES, 2014). De qualquer forma, é possível avançar sua discussão para pensar as consequências formativas para os agentes das dinâmicas de um ativismo político como o da Comunidade de Samba do Pagode da 27.

O conceito de subjetivação política de Rancière nos ajuda a pensar a formação política não como uma simples construção de subjetividade ou identidade, mas como a “produção, por uma série de atos, de uma instância e de uma capacidade de enunciação que não eram identificáveis num campo de experiência dado” (RANCIÈRE, 1995. *apud* SOUZA & VELOSO, 2018, p. 96). É com a ação política, portanto, como a construção e atuação do Pagode da 27, que os agentes passam a reformular o campo de experiência em que estão inseridos, desviando das posições que lhes foram dadas para se colocar, em sua própria produção estética e sensível, de outra forma. Isso se dá com a importância da percepção, pelos sujeitos, de possuírem a palavra e a capacidade de dizer e ser ouvido. O campo de experiência, o que aqui nos interessa, tem a ver com a maneira como os agentes se enxergam e se afetam, sempre de maneira relacional (RANCIÈRE, 2014) e intersubjetiva. Freire (2007), demonstra como os afetos cumprem papel importante em processos de fala política, dando corpo coletivo a demandas e questões e impulsionando o que antes era inimaginável. Assim, nas relações e afetos entre eles e deles com o samba, os agentes do Pagode da 27 constroem uma “comunidade política”, de “partilha” (MARQUES, 2011), que é um espaço para a constante ação política e a consequente formação política dos agentes.

O conceito aqui de “subjetivação política” é utilizado para embasar o conceito de “agenciação cultural”. A ideia de utilizar algum termo diferente de subjetivação política se dá por 3 motivos. O primeiro deles é pelo fato de o conceito de Rancière ser apenas inspiração, não se aplicando totalmente no processo que se busca analisar neste texto. O segundo motivo é a importância de inserir a ideia de “cultural” nessa dinâmica, uma vez que no caso do Pagode da 27 a subjetivação política se dá principalmente a partir de uma prática cultural, inclusive com os agentes se enunciando enquanto “agentes de cultura”. O terceiro é a busca por evidenciar ao máximo o contraste dessa forma de subjetivação política com o processo de “sujeição criminal”, teorizado por Michel Misse (2010).

Na atual configuração do conflito urbano brasileiro, em que se perdeu o horizonte da integração, a estrutura policial - no sentido rancieriano - classifica e recorta corpos, excluindo do comum uma parcela dos sujeitos periféricos e lhes deixando um lugar e uma expectativa de crime e violência. A teoria do filósofo francês pode ser aproximada do conceito de “sujeição criminal” de Misse (IDEM), processo em que há uma “expectativa social” em relação aos grupos ou territórios periféricos vinculadas às noções de “bandidos”, “criminosos” e “violentos”. Além de ser um recorte e uma classificação de um grupo social, esta expectativa vincula as transgressões aos agentes, como se ele estivesse subjetivamente ligado aos desvios. O processo de “sujeição criminal” se conclui quando essa ligação é interpretada e incorporada pelos próprios agentes. Este processo assujeita o grupo, mas também o faz construir formas de ser e agir no mundo.

Excluído do “todo” da sociedade, tornado invisível, sem participação e com restritas possibilidades de vida, os sujeitos agem em relação a isso. Uma das formas políticas dessa agência é justamente o contraponto que ocorre a partir dos coletivos culturais periféricos. Os fundadores do Pagode da 27, imersos num contexto de violência e de emergência da violência ao centro do debate político (MACHADO, 2010), buscavam em rodas de samba momentos para “aliviar o cotidiano”, se divertir e socializar. Assim, com a circulação de afetos e valores em relação às pessoas e ao samba e com a construção coletiva da percepção das injustiças, a organização por meio da arte e da cultura anuncia um novo local e novas possibilidades políticas. Os agentes, de forma dissensual, se dizem de outra forma e agem de outra forma. Deslocando a “sujeição criminal”, emerge a “agenciação cultural”: formulação de novo campo comum, com espaço para o invisível, mas com criação de novas expectativas sociais e novas formações a partir da agência cultural e política.

Um exemplo pode contribuir para a discussão. Ele vem da trajetória de outro fundador do Pagode da 27, narrada por ele mesmo ao longo de uma conversa tida durante o trabalho de campo. O discurso de Nenê Partideiro acerca de “caminhos tortos” que ele “quase” tomou na juventude, evidencia como ele percebe ter “desviado” de ser algo que a trajetória e o contexto de sua vida quase o levaram a ser:

*Após isso [uma história que contou de sua juventude], por Nenê ter indicado que ele era um jovem “problema”, que quase enveredou para “caminhos tortos”, falaram mais um pouco na mesa sobre a questão dos policiais em relação aos jovens de suas épocas, já comentada anteriormente. Segundo eles, policiais como os da história por eles contada, aquele que pisou em um menino de 12 anos, geram*

*peças que podem ter raiva e podem descontar isso de um “jeito errado” em suas vidas. Eles mesmos - Zig e Nenê falaram - teriam corrido esse risco, embora hoje fossem trabalhadores. Nenê comentou sobre como a maior malandragem dele foi ter ficado 10 anos no mesmo emprego, em contraposição a quem ficou 10 anos na cadeia e paga de malandro por causa disso.*  
*(Trecho do caderno de campo)*

Na fala de Nenê Partideiro aparece a imagem de ele ter chegado perto de adentrar o mundo do crime. “Jovem problema”, Nenê fala de forma natural sobre as confusões em que se inseria na juventude, muitas relacionadas a “erros”, “crimes”, armas e outras situações de violência. Em sua percepção, isso era constitutivo dele, assim como sempre foi o samba. Corrobora com isso sua narrativa a respeito de ter se tornado um trabalhador, uma virada de chave, uma nova constituição dele e de sua vida cotidiana. A dimensão afetiva aparece explicitamente quando ele comenta sobre a possibilidade, no contexto da violência, de se afetar pela “raiva”

A questão emergente aqui não é se Nenê virou outra pessoa, mas justamente as possibilidades de “modos de fazer” e “de ser” colocadas para ele em seu imaginário e também concretamente. Há uma dupla situação: as condições estruturais e as relações sociais vividas no cotidiano direcionam o caminho de vivências, situações e ações para o mundo da violência e do crime. As ações e experiências vivenciadas, por sua vez, proporcionaram ao próprio agente caminhos de reflexão. Esta, com constância ao longo do tempo, se reconfigura e torna-se subjetividade construída. A polícia, no sentido rancieriano, deixava a Nenê o lugar do “criminoso”, não visível e indiferente para a sociedade; a polícia militar - como metonímia da estrutura social e suas dinâmicas para as periferias - ao invés de cuidar das ações violentas na quebrada, “pisa em um menino de 12 anos”. Viver dentro disso com os “caminhos tortos” e passar a possuir uma arma, a se relacionar a partir dela, a sentir coisas e a agir em relação a esse contexto, o transforma em um “jovem problema”, para o todo, mas principalmente para ele mesmo.

*Contextualizando, disse que já mataram um irmão dele e o pai dele já voltou para casa com coronhada na cabeça: “queriam o que?”. Mas a 27 “apareceu na hora certa”.*  
*(Trecho do caderno de campo)*

Ao falar da experiência familiar que o levava à violência e ao crime, Nenê aponta como estava imerso em determinado contexto, sendo profundamente afetado por este. Mas,

como alguém que costumava vincular uma história com outra, de forma a narrar uma passagem, um passado hoje inexistente dentro dele, Nenê enuncia: o Pagode da 27 “apareceu na hora certa”.

*Depois disso [dia que, após fugir de um local onde teria acontecido um tiroteio, Nenê conheceu Rabelo em uma roda de samba] começaram as trocas com o Rabelo, que nunca mais pararam. Por último, Nenê reafirmou a importância do samba e, mais especificamente, do Pagode da 27 em sua vida. Segundo ele, foi a 27 que deixou ele vivo. No começo ele ainda colava com arma e, em sua fala, deu a entender que já fez uso de sua arma, embora sempre tenha sabido diferenciar vagabundo de trabalhador - “nunca fiz merda”. Seguindo a fala, disse que “trocou o revólver pelo pandeiro” e que a 27 o salvou.*

*(Trecho do caderno de campo)*

Dentro do contexto complexo em que samba e tiroteio se misturavam em uma mesma noite, Nenê foi se entendendo como gente. Mesmo sem ser membro de alguma facção, sem “integrar” nada, Nenê andava armado e isso atravessava suas relações, suas ações e suas percepções sobre o contexto e sobre ele mesmo. Embora já gostasse de samba, o encontro com Ricardo Rabelo significa para ele uma mudança de rota, um direcionamento para a construção da Comunidade de Samba do Pagode da 27. Este, por sua vez, significa uma reconfiguração da própria figura de Nenê Partideiro. Os afetos de amizade e em relação ao samba tornam-se mais influentes para ele nas escolhas que fez em sua trajetória do que os afetos vinculados à raiva e à violência. Ele já tocava pandeiro antes, mas o discurso de ter trocado “o revólver pelo pandeiro” demonstra uma mudança mais profunda, pelo menos em sua percepção. O “jovem problema”, por meio da atuação coletiva na Comunidade de Samba, “se salva”. Anuncia-se como Partideiro e passa a se enxergar por meio dessa lente.

Parte importante dessa dinâmica é a nova fala produzida a partir das músicas do Pagode da 27. Se a “partilha do sensível” (RANCIÉRE, 2005) recorta grupos sociais, fazendo a fala de alguns ser apenas ruído, portanto invisíveis e indizíveis, a produção estética desses grupos pode criar uma nova narrativa, que apareça e se contraponha à narrativa dominante. Em suma, tomar para si o próprio dizer e se fazer visto é entrar na disputa de narrativas: uma questão estética, mas também política. A “expectativa social” decorrente do processo de “sujeição criminal” pode sofrer uma reviravolta, tanto para o debate público como para os próprios sujeitos, que não mais incorporam o que a estética dominante apregoa. Duas músicas

do Pagode da 27 contribuem com essa discussão: “Filhos de Favela”, lançada em álbum homônimo em 2012, o segundo álbum do grupo; e “As Nossas Favelas”, lançada em 2019 no terceiro e último álbum do grupo - de nome “É o Povo na Cabeça”.

Vejamos, de início, a letra da música "Filhos de favela", música feita e bastante tocada pela comunidade do Pagode da 27 em suas rodas. Vamos à letra:

*Favela  
É reduto de poetas  
Entre becos e vielas  
Poesia à Deus dará*

*Favela  
Quem te conhece por dentro  
Sabe do teu sofrimento  
Ao romper da madrugada  
Mas só quem vive na minha favela  
É capaz de enxergar aquarela  
Do arco - íris à Oitava Cor  
Enquanto o menino trabalha debaixo do sol no farol  
Sonhando ser craque de futebol  
E brilhar na linda tela*

*(Favela)  
Berço da simplicidade  
(Favela)  
Retrato da realidade*

*Verdade que não perde o seu valor  
Na favela nasci e me criei  
Na favela encontrei o amor  
E meu filho é filho do fruto da nossa favela*

*Pai, Criador  
Pro morro não ter mais sequelas  
Proteja o povo que vive na favela  
Pai, Criador  
Pro morro não ter mais sequelas  
Proteja o povo que vive na favela*

*Eu, tantas vezes vou cantar  
Por outras tantas vou dizer  
O manto vermelho e branco  
Faz secar meu pranto  
Eu sou 27 até morrer*

*Quero ver favela se erguer  
Quero ver favela se erguer  
(Filhos da Favela - Ricardo Rabelo, Nenê Partideiro e Rogério Borges)*

A letra da música não transforma a favela em um lugar idílico, visto que narra a realidade do local como uma realidade em que há sofrimento e situações concretas relacionadas à desigualdade social. Entretanto, opera-se na canção uma narrativa do sujeito dessa favela diferente da expectativa social hegemônica, colocando-o como poeta, como alguém que ama e possui uma comunidade de samba para se apoiar, para cantar e chorar. Isso se intensifica na medida em que a música é feita, reproduzida e entoada por sujeitos que compartilham desse contexto, narrando a realidade em que estão inseridos, ao mesmo tempo em que a constroem por meio da arte, da cooperação, da estética e da política. Há conflitos internos e uma evidente heterogeneidade em todos os “filhos da favela” que cantam e se significam a partir dessa música. Muitas pessoas que frequentam as rodas e, conseqüentemente, compõem a comunidade de samba, enxergam o samba mais como um momento de lazer e diversão do que de compartilhamento de novos significados sobre si e sobre o território. De toda forma, a heterogeneidade não impede que se construa esteticamente desvios políticos de um conjunto de representações normativas (ADERALDO, 2017b) acerca daquele lugar e daqueles sujeitos.

Entram em cena (SADER, 1988; NASCIMENTO, 2006), portanto, novas representações sobre a localidade e os sujeitos que ali vivem, reconfigurando as maneiras como o próprio grupo social produz suas formas de pensar e de agir em determinadas situações de suas vidas. A música “Filhos da Favela” foi lançada em 2012. Sete anos depois, em 2019, o Pagode da 27 lançou outra música com um novo diálogo acerca destas questões, embora em sentido parecido.

A música se chama “As Nossas Favelas”:

*As nossas favelas tem  
Crianças, um fio de esperança  
Idosos rezando, amém*

*Desapropriação  
Injustiça, polícia usando da força da farda  
Por nada  
E o filho não chega, uma vela se acende  
É a mãe preocupada*

*Na mesa, o pão sem manteiga  
Arroz sem feijão, incertezas  
O que será do nosso amanhã? (2x)*

*Oportunidade  
É o que meu povo quer  
Um pouco de igualdade  
Pra vencer essa maré  
Estabilidade  
Assim reconstruir o barracão  
Com dignidade  
Ser bom pai, formar um cidadão*

*Encontrar o caminho ou a trilha  
Triunfar, com respeito à partilha  
Compartilhar... O pão  
E a terra que Deus nos deixou... O amor  
Fica a lição, que no seio da comunidade  
Solidariedade é a união (2x)*

*Compaixão, gratidão, conscientização...  
Salve todas as quebradas  
Salve todas as favelas  
Salve as crianças, fio de esperança  
As nossas favelas tem...  
Alô Grajaú...  
(As Nossas Favelas - Alberto Dantas, Paulo Mandela e Ricardo Rabelo)*

Nesta música, novamente, o signo “favela” vem acompanhado da não idealização e de uma consciência dos problemas da realidade periférica. Há, aqui, diferenças nas formas de retratar os problemas e esta realidade em relação à forma da música de sete anos atrás. Em “Filhos da Favela” o problema aparece “ao romper da madrugada”, abrindo margem para interpretação do problema como algo interno à favela, talvez relacionado à criminalidade e ao tráfico - embora não seja evidente. De dia, até em contraposição a isso, há o menino trabalhando no farol. Já em “As Nossas Favelas”, além da desigualdade refletida na ausência de feijão e manteiga, aparecem problemas sociais marcantes da periferia, mas oriundos do mundo público: a desapropriação e a atuação violenta da polícia. O uso da força policial, “por nada”, é seguido pelo conseqüente desaparecimento dos “filhos”, dando, no uso deste signo, um panorama diferente do uso deste mesmo signo na música anterior.

Há, de qualquer modo, um “fio de esperança”, originado na solidariedade interna, “no seio da comunidade”. É mais latente a construção de uma experiência coletiva a partir da estética (BERTELLI, 2017a). Se em 2012 narra-se a existência de poetas dentro da favela, em 2019 já se fala de uma ação comunitária, de maneira a se narrar o próprio curso da ação do Pagode da 27. Os sambistas, mais do que poetas - sem tirar essa importância - agora são um coletivo. São artistas a “triunfar”, mas sem perder o “respeito à partilha”, a “encontrar o

caminho” de uma ação comunitária em prol da busca por justiça e igualdade. Independente dos problemas, da “maré” ruim, a aposta é na convicção de que o sujeito periférico é “digno”, precisando apenas de oportunidades para realizar por completo sua boa cidadania. A atuação do coletivo cultural periférico é, não sem motivos, voltada para criar oportunidades na quebrada, principalmente para jovens. Oportunidades que estes “poetas”, “filhos da favela”, tiveram a partir dos encontros entre eles e deles com o samba.

Em suma, o duplo processo da “sujeição criminal”, também é combatido duplamente pela “agenciação cultural” dos coletivos culturais periféricos. De um lado se constrói uma expectativa social sobre determinado grupo periférico como potenciais “criminosos”, conectando desvios com a subjetividade desses sujeitos. Há a concretização quando o próprio sujeito interpreta e incorpora isso. Com a atuação da Comunidade de Samba do Pagode da 27 primeiro se produz novas falas e contraposições à expectativa social, de forma a conectar a subjetividade dos sujeitos das periferias com as potencialidades de ser artista ou ao menos alguém “do bem”. Sentidos positivos são dados ao território e ao sujeito, desestabilizando a representação construída socialmente da periferia como lugar de crime e perigo (LEITE, 2012). A agenciação cultural se conclui quando os próprios sujeitos interpretam e incorporam essa nova expectativa sobre si mesmos, o que se intensifica para aqueles que atuam no coletivo, como é o caso de Nenê Partideiro. A estética não apenas narra a realidade, como a constrói (BERTELLI, 2017b). Essa narrativa e construção da realidade também constrói os sujeitos, principalmente aqueles diretamente vinculados à “experiência associativa” (ADERALDO, 2017a), embora isso não se limite apenas aos membros do Pagode da 27, uma vez que as noções de pertencimento e orgulho (D’ANDREA, 2013) podem afetar qualquer pessoa da Comunidade de Samba do Pagode da 27.

### **Gerações e trajetórias de formação política na Comunidade de Samba do Pagode da 27: a “comunidade de afetos em movimento”**

*O samba me salvou, cara, o samba me salvou! Porque, eu contei no começo pra você, que eu era aquele cara que andava com todo mundo na quebrada, eu era o cara que andava com o cara que virou policial, com o outro que virou bandido, eu andava com o outro que é trabalhador, tá ligado? Andava com todo mundo, cara, então eu poderia muito bem ser ex-policial, como também poderia ser ex-bandido, tá ligado? Então, a música, a cultura, a arte, me salvou!*

*Tá ligado? Me pegou pela mão assim e falou, “não, você não vai, você vai vir aqui comigo”, tá ligado? Acredito demais nisso!*  
(Trechos da entrevista de Ricardo Rabelo - março de 2022)

Ricardo Rabelo possui quase 50 anos. Fundou o Pagode da 27 com cerca de 30. Toca banjo, canta e é compositor de muitas das músicas do grupo. Como atuação profissional, além de tocar, Rabelo é luthier, produzindo cavacos e banjos para vender. Ao contar sua trajetória, Rabelo narra uma infância que abria uma série de alternativas para ele. Nascido nos anos 1980, ele viveu sua juventude ao longo dos anos 1990. Rabelo é da mesma geração de Nenê Partideiro, cuja formação política, a partir de sua agência dentro do processo de construção do Pagode da 27, foi discutida no tópico anterior. Embora tenha convivido, como conta, com pessoas que se tornaram “policiais” ou “bandidos”, Rabelo foi o “trabalhador” que se apresentou cedo para sua trajetória. Este é o motivo, inclusive, para que ele parasse seus estudos na oitava série:

*Então, na verdade é o seguinte, eu parei [de estudar] porque com 14 anos de idade eu comecei a trabalhar, com 14 anos e 2 dias eu tive meu primeiro emprego registrado. Foi numa empresa chamada Emplasa. Ficava ali na Berrini. Aí, tal, saia do trampo era seis horas, tá ligado? E eu tinha que tá na escola às sete, na Vila Joaniza, tá ligado? Bagulho era do outro lado, irmão, tinha que atravessar. E aí que que acontece, cê vai pro trampo, aí você já pega o transporte público meio, tá ligado, tudo parado, aí ônibus não para, aí tem que esperar o próximo, aí sei lá o que. E também teve uma questão que é muito, assim, que eu acho que tenha sido, assim, preponderante, assim, pra eu não ter estudado, que foi a questão dos meus pais. Porque minha mãe sempre trabalhou muito e meu pai sempre trabalhou muito, então, de certa forma, eles não tiveram como acompanhar, assim, o nosso crescimento, tá ligado?*  
(Trechos da entrevista de Ricardo Rabelo - março de 2022)

As condições concretas e o contexto familiar o levaram ao mundo do trabalho logo aos catorze anos. Talvez se não fosse o samba, que ele diz ter sido sua “salvação”, ele teria seguido esse caminho por toda a vida. Entretanto, há uma questão importante do samba em sua trajetória. É a ele que Rabelo imputa sua formação intelectual.

*E eu sou um cara que eu estudei muito pouco assim, eu não me formei, não me formei nem no primeiro grau num me formei, estudei até a oitava série, meu máximo de estudos, assim, tá ligado? Então,*

*mano, quem me ensinou foi o samba, mano, tá ligado? As letras de samba, eu fico ali, pá, aí quando um mestre, um cara que é mais da antiga chega e fala uma coisa, falo, “mano, agora vou ver que esse cara quis dizer com isso, mano”; e aí você acaba aprendendo, tá ligado, mano?*

*(Trechos da entrevista de Ricardo Rabelo - março de 2022)*

O contato de Ricardo Rabelo com o samba existe desde sua infância. Ele possui outros quatro irmãos, todos também sambistas, embora seus pais e avós não sejam músicos. Rabelo coloca no contexto em que estava inserido e no contato mais direto com um primo a proximidade dele e dos irmãos com o gênero musical. Este primo tinha um grupo de samba na Zona Sul, na virada dos anos 1980 para os anos 1990. E na região do Grajaú e de Interlagos, perto de onde viveram a juventude, o samba era uma importante opção de arte, cultura e lazer. Durante os anos 1990, os irmãos Rabelo tiveram também um grupo de samba, chamado Grupo Procedimento. Se não se pode ter certeza de que o samba “salvou” Ricardo Rabelo de ser “policial” ou “bandido”, há uma mudança de rota importante em sua vida que só foi possível por causa do samba: sua saída do mundo do trabalho.

*Vou te contar a história da parada rapidinho. A gente morava, eu e minha esposa, oh, tem 17 anos isso, que eu tive meu último emprego... então eu vivo, há 17 anos, sobrevivo de música (...) Eu recordei porque é a idade da minha filha. Minha filha tinha 3 meses e eu cheguei pro trampo, eu tava a 4 anos nesse trampo, trabalhava numa escola de educação infantil. Eu era aquele cara que faz tudo na parada (...) Aí eu tava naquela situação de, tipo, mano, to com meu banjo aqui, querendo estudar, querendo tocar, eu não tava conseguindo, mano. Porquê? Eu era o segundo a chegar na escola e o último a sair, tá ligado? E aí aquilo tava me desgastando, cara. Como vou propor pra minha mulher que eu vou sair do trampo com uma nenê de 5 meses?”; aí eu falei, “mano, não to aguentando mais, to ficando meio... meio pá, assim, não to conseguindo estudar, num sei que...”; ela me chamou pra trocar ideia e falou, “sai do trampo!”; “como assim sai do trampo, mano, a nenê aí”; e ela falou, “sai do trampo! Prefiro que você seja vivo, desempregado, do que você esteja no seu emprego e você tenha uma depressão, alguma coisa, e se mate depois. (...) Aí, mano, que que aconteceu? Aí comecei, falei, “mano, agora vou ter que me virar, que que eu vou fazer agora? Vou ficar esperando aparecer show pra tocar, pra ganhar 50 conto, trinta conto, na época... que que eu faço, mano?”; falei, “mano, quer saber, tem um monte de gente que gosta de mim, que fala ‘pô, mano, cê toca*

*bem!’ vou dar aula”. Aí comecei a espalhar a notícia, mano, falei: “vou começar a chegar nas rodas de samba que eu toco por aí e falar, ‘oh, mano, tô dando aula”. Lembro que na época eu cobrava tipo 50 conto por mês. Só que aí, né, mano, tá ligado? Comecei a pegar 1, 2, 3, 4, 5, 6... chegou uma época lá que eu tava tirando tipo o meu salário da escola, dando aula.*

*(Trechos da entrevista de Ricardo Rabelo - março de 2022)*

No mesmo período em que era fundado o Pagode da 27, Rabelo saía do seu trabalho em uma escola para se dedicar apenas à música. Ainda não havia uma projeção política. Sair do trabalho era uma tentativa de levar uma vida que fizesse mais sentido. Ele queria poder estudar música, aprender mais seu instrumento, seguir seus desejos e buscar as coisas que tinha vontade. Há uma questão material, concreta. Se dedicando apenas ao samba, Rabelo pôde se dedicar mais ao Pagode da 27. Não sem motivos, ele está desde o início na linha de frente de todas as ações da Comunidade de Samba. Se antes amava música e queria viver dela, é por meio dela que ele passa a agir politicamente dentro de um coletivo cultural. Rabelo parou de dar aula como principal ofício já na segunda metade da década de 2010, quando começou a trabalhar mais com o amigo e rapper Criolo.

O caso de Ricardo Rabelo e Nenê Partideiro, embora com diferenças explícitas, desaguam em uma semelhança importante: da mesma geração, ambos vivem uma juventude no Grajaú dos anos 1990 e se formam politicamente em sua agência vinculada ao samba e, principalmente, à construção do Pagode da 27 a partir da década de 2000. O processo de “agenciação cultural” em combate à “sujeição criminal” faz muito sentido pensando a geração deles e a maneira como eles enxergaram, no samba e na criação de uma comunidade de samba, uma forma de “salvação”. Entender isso é importante para pensar, através da diferenciação, as dimensões do afeto, da cultura e da formação política dentro do Pagode da 27 para membros de uma geração posterior, como é o caso de Leandro Carvalhal. É o que se pretende demonstrar a partir de agora.

A agenciação cultural dos fundadores do Pagode da 27 era diretamente atrelada aos afetos daqueles jovens em relação ao samba e aos encontros que o samba lhes proporcionaram. Dentro destes momentos de lazer, amizade e respeito ao samba, se aglutinavam sensações de medo e injustiça por se olharem dentro de um contexto de violência, crime e desigualdade. Também se aglutinava a sensação de o samba ser um caminho de esperança e pertencimento e de “salvação”, de tal modo que foi impulsionada a fundação de uma comunidade de samba e, a partir dela, a formação política dos agentes

presentes naquele processo. Os momentos posteriores a isso são de uma “comunidade em movimento” (AGIER, 2011 *apud* ADERALDO, 2017a, p. 224). Ou seja, de um coletivo já formado, com alguns valores e códigos, mas sem engessamentos de identidades e significações. Coletivo aberto a significações ambivalentes, uma vez que permite, por meio de sua constante reatualização, que diferentes agentes, em diferentes contextos temporais, se formem a partir de uma mesma tradição. Isso, no caso do Pagode da 27, é proporcionado por dois fatores principais: a prática cultural do samba como guia central em meio a essa multiplicidade de agentes e o fato de o Pagode da 27 se construir enquanto uma “comunidade de afetos” (PAIVA, 2012).

A trajetória de Leandro Carvalhal ilumina essa discussão, uma vez que, sendo de outra geração, ele se junta ao Pagode da 27 em momento posterior e através de diferentes afetos e contexto. Lê, como é chamado no coletivo, não tem 30 anos ainda e está entre os mais recentes membros do Pagode da 27. Passou a integrar definitivamente o grupo em 2019, como cavaquinista. Formado na Escola de Música do Estado de São Paulo (EMESP) e graduado em licenciatura em música, Lê, como é conhecido no Pagode da 27, ganha a vida com a música. Além de tocar, ele dá aulas e trabalha como Luthier na oficina de Rabelo. Embora tenha estudado formalmente, Lê indica que aprendeu muito com Rabelo, tanto o ofício da lutheria, quanto a prática de tocar cavaquinho. Rabelo deu aulas para Lê quando este quis se dedicar mais ao cavaco para rodas de samba. De outra geração, Lê viveu outras possibilidades e caminhos ao longo de sua infância e juventude.

*Ah, pra mim... tipo, meu pai sempre me direcionou, né? Então, por exemplo, devo tudo a ele assim, mas ele nunca me deixou um caminho, “ah, você vai por aqui”, ele falou, “tem essas possibilidades...”; só que eu vivia na rua, mano, jogando bola, aquele bagulho. Aí ele: “mano, precisa sair da rua” e automaticamente eu comecei a estudar cavaco, aí tinha que ficar em casa pra estudar, né? Então, por exemplo, não posso ir pra rua se eu tenho um negócio pra estudar e sábado é minha aula, e aí? Aí a gente começou a pegar gosto, aí tocava uma musiquinha aqui, outra ali, aí você vai vendo que vai fluindo e só depende de você. A partir desse momento comecei uma mudança, aí entrei na escola [EMESP], conheci outras pessoas, outras realidades. Mas não tive tanto contato assim com a rua igual o Ricardo teve e comenta, são outras épocas também.*

*(Trechos da entrevista de Leandro Carvalhal - março de 2022)*

Tendo vivido sua infância e juventude no final da década de 2000 e na década de 2010, Lê narra o “viver na rua” com sentidos diferentes dos dados por Rabelo e Nenê. Viver na rua poderia ser um problema por atrapalhar os estudos, mas em nenhum momento aparece a possibilidade de ter seguido caminhos do crime ou da polícia. Isso se dá também pela centralidade da presença do pai em sua trajetória. O pai de Lê é um importante ativista para o Grajaú, influente na rede de religiões de matrizes africanas na região. Também apoiou o Pagode da 27 no início da construção da Comunidade de Samba e trabalhou em ONGs ao longo das últimas décadas. Em suma, é pela influência do pai e a vontade de se desenvolver musicalmente que Lê busca “sair da rua” e aprofundar seus estudos.

*Mas talvez se eu não tivesse na pegada da música em si, não tenho nem ideia do que poderia ser hoje, assim. Poderia estar dentro de um escritório, que não é errado, mas não teria essa... aquela coisa né, comecei no Pagode olhando, “ah, será que um dia vou tocar igual os cara”; aí ia no show, “o cara atrás da cortina, será que um dia vou tá atrás lá”; hoje você olha aquela roda lá e uma das cadeiras lá é sua, tendeu? Uma transformação que na minha vida foi surreal.*  
(Trechos da entrevista de Leandro Carvalhal - março de 2022)

Aqui fica evidente: a outra opção para ele teria sido também o mundo do trabalho formal. De qualquer forma, nem esta opção chegou a ser uma realidade concreta. Lê comenta da admiração que tinha em relação ao Pagode da 27 e aos *shows* do grupo. Também comenta de como desejava passar a tocar com eles em algum momento. Já graduando na licenciatura em música e estudante da EMESP, Lê tinha um grupo de choro e dava aulas de cavaquinho. O único outro trabalho que teve na vida foi ajudando o pai prestando serviços de informática. Foi em 2017, em um momento que precisou se afastar da EMESP, que Lê busca Ricardo Rabelo para aprender a tocar “samba de roda”:

*Aí quando chegou 2017 e tal, aí eu peguei o número do Ricardo com o meu pai, falei assim, “mano, você dá aula e tal, eu saí da escola e eu queria também entender essa questão do samba”, porque lá na escola era choro né? Choro e choro e choro, solo e partitura e choro e tal... Aí ele: “não, beleza!”; e de primeira já pumba e marcou e falou “quando eu tiver de bobeira vou te dar um salve e a gente pumba”. Aí lembro até hoje, eu tava assim, era tipo segunda-feira, umas 3 horas da tarde. Ele: “mano, hoje, umas 5 horas, você consegue?” falei, “consigo, mano” (riso). Sei lá o que tava fazendo, já me organizei e partiu 27.*

*(Trechos da entrevista de Leandro Carvalhal - março de 2022)*

Desse início de contato mais frequente para aprender a tocar cavaquinho para samba de roda, Lê rapidamente passou a se envolver com o Pagode da 27. As primeiras aproximações foram restritas à ala musical.

*Teve um dia, mano, isso em 2018, ele [Rabelo] chegou e falou, “mano, qualquer dia vou chamar você pra sentar na roda, pra você entender como funciona a parada...” mas descolado assim, sabe? Ai falei, “demoro!” e ele foi e me chamou. Ai fui, fiz uma hora de samba lá e tal, e ele falou, “mano, vem pra errar e tal, fica a vontade, só pra você entender como funciona o esquema do samba mesmo”. Ai a partir disso foi aproximando cada vez mais.*

*(Trechos da entrevista de Leandro Carvalhal - março de 2022)*

Assim, paulatinamente, Lê se aproximou, participou de alguns eventos e em 2019 se oficializou como cavaquinista do Pagode da 27. Direcionado pela relação com o samba e com o cavaquinho desde a infância, muito por causa do pai, Lê se aproxima ainda jovem da Comunidade de Samba do Pagode da 27. Com entrada no grupo ainda apenas na ala musical, ele se aproxima muito de Rabelo, parceiro e amigo importante para a trajetória de Lê dentro do coletivo cultural. A partir desse processo e da inserção na atuação do Pagode da 27, Lê, em 2022, participa do planejamento da “Orquestra de Cavaquinhos”. O projeto social é voltado para ensinar jovens do Grajaú sobre todo o processo de confecção de um cavaco, para depois ensiná-los a tocar e, por fim, formar uma orquestra. Lê encabeçará o projeto, sendo o professor do instrumento.

As trajetórias de Ricardo Rabelo e Lê Carvalhal, e o entrelaçamento de ambas, contam muito sobre o processo de formação política dos agentes dentro da Comunidade de Samba do Pagode da 27. A passagem de geração exemplifica a ideia de ser “agente multiplicador”. Rabelo narra sua trajetória colocando a arte e a cultura do samba também como espécie de virada de chave em uma trajetória que poderia ter enveredado para “outros caminhos”. Segundo ele, muitos sujeitos que hoje estão no crime, eram amigos de infância dele: frequentavam os mesmos espaços e faziam as mesmas coisas no cotidiano. Na realidade, quando ele fala de outros assuntos, fica perceptível: Rabelo já havia, antes do Pagode da 27, seguido para o mundo do trabalho formal e não adentrado o mundo da violência, das armas ou da criminalidade. De todo modo, é a atuação dele com o Pagode da 27 que o forma politicamente, ao mesmo tempo que forma politicamente a própria comunidade de samba.

Pela agência e pela atuação coletiva, em meio à construção do coletivo cultural periférico, ele se enxerga e se forma concretamente enquanto um agente político, dando continuidade, racional e planejada, à esta atuação.

Uma dessas continuidades é justamente a formação de novos agentes políticos dentro da Comunidade de Samba do Pagode da 27. Rabelo dá aulas a Lê, inicia ele como cavaquinista dentro da roda de samba e lhe apresenta o ofício da lutheria. Dentro de toda essa dinâmica, passa a formá-lo para atuar em várias frentes dentro do coletivo. A entrada de Lê no Pagode da 27, entretanto, é contextualmente diferente da vinculação inicial dos fundadores, tanto pela diferença geracional, quanto pelas características diferentes deste coletivo em que estes agentes vão se formar politicamente. Rabelo, a partir do samba e dos encontros entre amigos, se forma politicamente enquanto constrói a Comunidade de Samba do Pagode da 27. Lê, por sua vez, também a partir do samba e de encontros intersubjetivos, se forma politicamente ao buscar tocar com um grupo que já admirava e entrar em uma comunidade de samba já inicialmente formada. Após a entrada para tocar cavaquinho, ele passa a se direcionar para outras formas de atuação, como a dos projetos sociais.

Aqui aparece a importância analítica de olhar os coletivos culturais periféricos como “comunidades em movimento”, como nos mostra Aderaldo (2017a), a partir de Agier (2011). Mais do que algo fixo e com representações engessadas, o Pagode da 27 permite, ao longo de sua trajetória, ser significado de formas diferentes pelos agentes que o fundaram e por agentes que passaram a compor a “comunidade de samba” depois de mais de uma década de sua formação. Faz parte do discurso dos fundadores a ideia de “salvação pelo samba”, ao passo que, para Lê, integrar o Pagode da 27 está no âmbito de alcançar um objetivo, atingir um desejo. Isso, entretanto, não significa que a tradição do samba ali compartilhada e os sentidos políticos de ser uma comunidade de samba não são um elo entre a formação política das duas gerações. Como forma de compreender esse processo, a saída é recorrer ao conceito de “matriz discursiva” (SADER, 1988):

*Encontramos na sociedade agências que, embora participando da cultura instituída (condição para que haja comunicação social), expressam práticas de resistência e projetos de ruptura. Constituem novas formas de agenciamento social, que abrem espaço para elaboração de experiências até então silenciadas ou interpretadas de outro modo. As matrizes discursivas devem ser, pois, entendidas como modos de abordagem da realidade, que implicam diversas atribuições*

*de significados. Implicam também (...) na referência a determinados valores e objetivos. (SADER, 1988, p.142-143)*

Em primeiro lugar, a contribuição de Eder Sader nos ajuda a entender o agenciamento político como algo interno à “cultura instituída”. Apesar dos discursos de “salvação”, os processos que são vinculados a essa ideia não ocupam o lugar de transformação mítica e completamente disruptiva. Isso é corroborado, inclusive, pela discussão de como o samba fazia parte da vida e do território dos fundadores desde a juventude deles. De toda forma, há no processo de fundação do Pagode da 27, a partir da tradição cultural do samba, dos afetos que ali circulavam e da percepção de injustiças que os fundadores compartilhavam, a expressão de “práticas de resistência” e “projetos de ruptura”. Na prática, dentro da construção do Pagode da 27, Rabelo se forma politicamente ao mesmo tempo que conforma esse “projeto”. A Comunidade de Samba do Pagode da 27, com sua tradição de samba e seus sentidos políticos de ser uma comunidade de samba, passa a ter suas “atribuições de significados”, bem como seus “valores e objetivos”. Na matriz, já conformada, se insere Leandro Carvalhal. Este, afetado por sua relação com seu pai, com Ricardo Rabelo e com o samba, passa a compartilhar dos significados, valores e objetivos construídos na comunidade. Como consequência, se forma politicamente dentro da comunidade em movimento

Por fim, é perceptível nos discursos e nas trajetórias de Lerinho, Nenê Partideiro, Ricardo Rabelo e Leandro Carvalhal, a dimensão afetiva dos laços construídos entre os membros, e deles com a comunidade de samba e com o samba de maneira geral. Por isso, cabe pensar essa “comunidade em movimento” também como uma “comunidade de afeto”. Segundo Paiva (2012), em reflexão feita a partir da revisão de uma trajetória do conceito de “comunidade” na literatura sociológica, as comunidades e relações comunitárias atualmente seguem tendo importância e valor, mesmo em meio às sociedades complexas, em rede e transnacionais. O fator de mudança seria que o vínculo comunitário não se dá mais por algo prévio, que se possui em comum, como os laços de parentesco ou territoriais. O vínculo comunitário seria, na verdade, o vínculo por laços afetivos, por sentimentos compartilhados. É um “ser em comum” não pelo compartilhamento de propriedade, mas pelo compartilhamento de interesses e tarefas em comum (ESPOSITO, 1998 *apud* PAIVA, 2012). O que levou os membros do Pagode da 27 a se reunirem e atuarem conjuntamente segue mais o fio das redes de afetos (PADOVANI, 2015) em que estavam e estão inseridos, do que as dimensões de uma identidade prévia e até de um orgulho em relação à comunidade de samba e ao território. Estas outras conexões foram criadas depois, ao longo das participações e da

construção conjunta no Pagode da 27. Em suma, por diferentes caminhos, mas ambos influenciados pela relação com o samba e pelos laços afetivos construídos no grupo, os membros do Pagode da 27 passam a atuar dentro do coletivo cultural. Na atuação se formam politicamente e passam a direcionar intencionalmente seu fazer para um fazer político.

### CAPÍTULO III - CONECTANDO AFETOS, SENTIDOS E PRÁTICAS: O DEVIR-COMUNIDADE COMO DIRECIONAMENTO POLÍTICO

*Foi o dia da inauguração da Casa27 para a comunidade - dia 1º de maio de 2022. Sim, esta era para a comunidade. Pouco tempo atrás foi feita uma menor, apenas para apoiadores, financiadores e colaboradores. A parede da entrada é realmente impactante. Um grafite com barracos em cima de morros. No lugar do sol, um coração vermelho, iluminando o horizonte com raios nas cores do Pagode da 27, o branco e o vermelho. No centro da arte, bem grande e em evidência, uma jovem negra. Sua regata é vermelha e seu cabelo black power está amarrado com uma faixa e pintado de diferentes tons de azul. As tantas pessoas reunidas na entrada da casa observavam e comentavam com emoção essa mesma parede, o que deixou a cena mais bonita ainda. Os membros do Pagode da 27 que estavam perto da entrada pareciam felizes. Já me recebeu falando de como eles estavam satisfeitos e sentindo coisas boas. Aquilo lá seria, em suas palavras, feito para isso mesmo, para a Comunidade do Pagode da 27, que motiva e ajuda tanto e que são o verdadeiro sentido do Pagode da 27 (...) Passando pela porta, um cartaz com um breve resumo sobre o Pagode da 27 e sua atuação. Em letras grandes, como forma de título: “PAGODE da 27 - O SAMBA COMO INSTRUMENTO DE TRANSFORMAÇÃO SOCIAL”.*

**(Caderno de campo do autor.)**

A “Casa27” é um casarão recentemente alugado e reformado pelo Pagode da 27 para funcionar como sede do “Pagode da 27 social”. Inaugurada em 2022, o intuito é que ela aglutine os projetos já existentes na Comunidade de Samba, além de abrir as portas para outros projetos e propostas da e para a região. Um deles é a atuação no Grajaú do Programa de Iniciação Artística (PIÁ)<sup>22</sup>, programa que possui o intuito de ensinar e promover arte para crianças de regiões periféricas. A casa fica no bairro Parque Grajaú, cerca de quinhentos metros de distância do local onde acontecem as rodas de samba do Pagode da 27.

Ao longo da etnografia com o Pagode da 27, pude perceber que mais do que dimensões concretas da atuação do Pagode da 27, conseguir este espaço significava, também, a concretização de sonhos e planos que circularam por ali ao longo dos últimos, no mínimo,

---

<sup>22</sup> Iniciativa pública gerida pela Secretaria de Cultura da cidade de São Paulo, em parceria com a Secretaria de Educação.

17 anos. O dia da inauguração da casa foi celebrado pelo Pagode da 27 com uma postagem<sup>23</sup> no *Instagram*. Após explicar a importância da casa, por ser uma extensão do próprio Pagode e comentar a força que as ações sociais vinham ganhando, o texto é finalizado com a seguinte frase: “No último domingo o espaço foi entregue para a comunidade”. Evidentemente, o espaço não foi literalmente entregue, ainda existem chaves que trancam aquelas portas em alguns momentos, ainda existe uma gestão feita pelos líderes do grupo, entre outras formas de posse. Entretanto, há uma fala que coloca a comunidade no centro.

Mais representativo ainda é a forma como se lidou com o dia de inauguração. A comunidade apareceu “em peso”, se apropriou do espaço, das explicações e dos planos. Afetou-se com os grafites pela casa. Grafites como o da entrada: feitos por artistas do Grajaú que, em sua maioria, colocavam jovens negros e negras no centro. Os membros sentiram isso e ficaram felizes. Uma felicidade de quem pensa que a transformação que buscam e a política que fazem só possuem sentido efetivo quando compartilhadas com a comunidade. A política que orbita em torno deste coletivo cultural periférico se dá, prioritariamente, voltada para a comunidade de samba como um todo: para os moradores do Grajaú, para aqueles que acompanham o som do grupo e para os jovens a quem os projetos sociais são destinados. Não apenas para a comunidade, mas em nome dela. É ao se pensar enquanto uma comunidade de samba que o Pagode da 27 se direciona, desde a sua construção, para um fazer político.

A proposta para este capítulo é pensar como os sentidos de ser uma “comunidade de samba”, assim como as práticas vinculadas a eles, funcionam como forma de mediação entre o fazer cultural e afetivo do samba e a prática e organização política do Pagode da 27. Para isso, primeiro se apresentará uma trajetória da construção da Comunidade de Samba do Pagode da 27, pensando nos discursos dos membros acerca do momento marcado como de fundação desta comunidade e em quais os sentidos e direcionamentos políticos que o coletivo tomou a partir daí. Assim, podem ser apresentadas duas dimensões da política desta comunidade de samba. A primeira é a dimensão ritual, fabricada especialmente nas rodas de samba da rua 27. A segunda é a dos projetos sociais, principalmente aqueles voltados à formação de jovens e crianças do Grajaú. Por fim, é feita uma análise sobre os significados de se pensar enquanto uma “comunidade de samba”, uma vez que isso produz a imaginação de sentidos políticos e a necessidade de constante reatualização destes sentidos e das práticas a eles vinculadas. É o devir-comunidade como constante direcionamento para a atuação política.

---

<sup>23</sup> [https://www.instagram.com/p/CdD7\\_vFuuFv/?igshid=YmMyMTA2M2Y=](https://www.instagram.com/p/CdD7_vFuuFv/?igshid=YmMyMTA2M2Y=) Último acesso em 21 de fevereiro de 2023.

## A construção da Comunidade de Samba do Pagode da 27

*É então, na verdade, assim, o Pagode da 27 ele surgiu meio que despretensioso, tá ligado? A gente fazia as rodas de samba aqui na quebrada e a gente sempre teve essa parada de se reunir aos domingos pra poder cantar samba, samba dos grandes mestres e tal, mas nos botecos da quebrada mesmo, pra fazer a roda de samba e tirar aquela onda, se divertir, esperando chegar segunda-feira pra ir pra labuta de novo, né? Aí que que aconteceu? A gente começou a fazer isso com uma certa frequência, todos os domingos, e aí teve um domingo que a gente tinha marcado de fazer uma roda de samba num boteco aqui da quebrada. Aí a gente chegou no boteco pra fazer a roda de samba e o boteco tava fechado, mano. Aí a gente teve que sair correndo, corre pra cá, corre pra lá, pra arrumar um lugar pra poder fazer essa roda de samba, porque a gente já tinha se tornado, assim, uma coisa meio tradicional, todos os domingos tinha roda de samba, depois do almoço e tal... Aí a gente começou, gira pra lá, gira pra cá, gira pra lá, gira pra cá, aí a gente foi parar na [rua] 27, que a gente tinha feito algumas rodas de samba lá na 27 (...)*  
*(Trechos da entrevista com Ricardo Rabelo - março de 2022)*

Ricardo Rabelo é fundador do Pagode da 27, reconhecido como representante do grupo e “linha de frente” nas atuações sociais e musicais do grupo. Como ele conta, as rodas de samba que originaram a Comunidade de Samba do Pagode da 27 eram um encontro costumeiro entre amigos da quebrada, que se reuniam para “tirar aquela onda”. Inicialmente feitas por lazer, para se distraírem do cotidiano e “cantar samba dos grandes mestres”, as rodas ganharam corpo, constância, e passaram a se direcionar para uma “ampliação”, não de tamanho, mas de objetivos.

*Aí a gente começou a fazer essa parada! Só que a gente fez um, fez dois, fez três, quatro, aí começou a colar o pessoal, né? E a gente percebeu que as informações que a gente passava - que a gente sempre teve essa preocupação de chegar e trocar uma ideia com o pessoal, passar mesmo a informação, a gente ia lá buscar e tal: “o samba é assim, o samba é assado, compositor é tal, a filosofia nossa é essa...” - até mesmo as questões sociais, a gente sempre tinha aquele lance, sabe? Cidadania: chegava pro pessoal e falava, “oh, é importante a gente não jogar lixo no chão, é importante a gente recolher as coisas que estão aí, oh, porque tá ficando muita bagunça”. E também pra gente passar as questões culturais, né? De tipo, chegar pro pessoal e a gente falava, “essa música o compositor é tal (...)*  
*(Trechos da entrevista com Ricardo Rabelo - março de 2022)*

Não mais apenas uma reunião de amigos para curtir um samba, aparece, aqui, a inclinação para a reflexão. Discutir o samba e a cidadania - “passar a informação” - entra no processo, dentro de uma dinâmica que já apresenta o sentido de “contribuir para a quebrada”. É nesse momento, no início dos anos 2000, que surge a vontade de “formalizar” o coletivo, não só como uma roda de samba que passaria a ter nome, mas como um projeto, um grupo de samba que também pensaria em outras questões e agiria com determinados direcionamentos:

*Aí a gente começou a fazer essa parada e fez uma reunião para decidir cores do projeto... venceu as cores preto e rosa. Só que a gente não ficou contente com esse lance de preto e rosa, porque a gente perguntava pra maioria que decidiu essas cores, a gente perguntava: “por que do preto? Que que significa o preto?” E eles não sabiam responder... “que que significa o rosa?” E eles não sabiam responder. Aí a gente meio que deixou no gelo assim, eu e o Jé, eu, o Jé e o Nenê. A gente deixou, “tá, depois a gente volta a falar sobre isso e tal tal tal”. Chegamos: “Jé, os cara tão errado, irmão, tão errado! Vamo bolar a cor nós aqui...” Aí a gente começou a estudar mesmo, mano, qual o significado da cor, né, mano? Aí a gente acabou chegando no vermelho e branco, que são as cores, assim, que, por exemplo, o vermelho é paixão, né, mano? A paixão que a gente sente de tá ali numa roda de samba tocando e tal, e o branco é a paz que é o bem maior nosso, assim, a coisa que a gente buscava na época na quebrada, que o bairro do Grajaú era um bairro que tava, tipo assim, era muito violento, muito violento mesmo. E a rua, a 27, ela tava a rua mais violenta do bairro.  
(Trechos da entrevista com Ricardo Rabelo - março de 2022)*

A questão da escolha das cores pontua um início de processo de formalização do grupo. Também aponta a diferenciação muito presente no discurso atual entre aqueles que queriam construir um projeto sério, com sentido político, e aqueles que queriam mais o “oba oba”. Muitos dos fundadores não estão mais presentes e embora lhes seja dado o reconhecimento pelas contribuições na fundação, também se reproduz esta demarcação quando se fala de alguns deles em comparação aos que ficaram. As cores também apontam uma certa institucionalidade hoje, uma vez que diferentes membros, em diferentes momentos, contam essa mesma história e pontuam os mesmos significados para o vermelho e para o branco. Há uma evidente padronização. Embora alguns frequentadores das rodas de onde emerge o Pagode da 27 estivessem pelo “oba oba”, o discurso sobre a criação e a ideia que leva o Pagode da 27 a ser o que é hoje é atravessado por uma “virada de chave”, uma “decisão”:

*A gente começou como Pagode da 27, como projeto, a partir do momento que a gente falou, “podemos fazer algo mais pela quebrada, não só roda de samba e ficar dando informação. A gente pode começar a fazer alguma situação de arrecadar um alimento e usar o samba como instrumento de transformação social”, tá ligado? Só que as pessoas falavam, “como assim, mano? Usar samba como instrumento? É cultural brow! Tem nada a vê com transformação social.”; E eu falava “Cêis tão falando besteira, mano, tão falando besteira...”*

*(Trechos da entrevista com Ricardo Rabelo - março de 2022)*

Consolidado este processo, hoje o Pagode da 27 marca sua origem enquanto comunidade de samba em 2005, na rua Manuel Guilherme dos Reis - antiga rua 27 - no Grajaú, no extremo sul da cidade de São Paulo. Nascido do encontro despretensioso de jovens, aparece nas falas de Ricardo Rabelo a transição entre os encontros para tocar um samba e a constituição de um projeto. Embora na realidade as coisas possam ter se dado de forma mais difusa e menos racionalizada, é importante perceber a conformação, ao longo da trajetória do Pagode da 27, também da sistematização na forma de contar a própria história de sua fundação. Já guiados por uma paixão pelo samba e por percepções que centralizava o “samba e suas raízes” na forma de pensar e de agir do grupo, a constituição da Comunidade de Samba do Pagode da 27 se dá de fato quando se inicia o processo de pensar o papel possível para o coletivo dentro da sua quebrada. De início, propagar cultura e alguns ensinamentos do samba e arrecadar alimentos para ajudar quem mais precisava. Além disso, existia em discurso a proposta de um significado de amor e paz naquela ocupação do espaço público, contraponto simbólico para uma rua entendida como uma das mais violentas de São Paulo ao longo da década de 90. era criada em 2005, nessa dinâmica de formalização, a ideia até hoje utilizada pelo grupo para se definir, sintetizada pela frase: “o samba como instrumento de transformação social”:

**Nicolau -**

*E hoje, assim, hoje, brevemente, como você explicaria o que vocês fazem? O que que é o Pagode da 27 e faz atualmente?*

**Ricardo Rabelo -**

*O que o Pagode faz? O Pagode da 27, eu falando como instituição, a 27 é agente multiplicador de cultura e arte, usando o samba como instrumento de transformação social. Sempre isso! Tá ligado? A gente acredita que a música salva, então, de certa forma, a gente tá usando esse mecanismo, essa coisa que a gente ama, pra*

*poder passar amor pros outros. E acredito que a pessoa que é amada, ela vai ter amor pra dar!*  
(Trechos da entrevista com Ricardo Rabelo - março de 2022)

Também de maneira institucional, se revela no discurso padrão o objetivo central de toda a construção e atuação: esta “transformação social”. Menos institucionalizado, aparece na fala de Ricardo Rabelo duas coisas cruciais para a trajetória de constituição do Pagode da 27 até hoje: a salvação pela música e o amor como combustível. “Salvos” pela música, pela cultura, os fundadores do Pagode da 27 se reuniam para tocar, para fazer aquilo que amavam. Afetados por esse amor pelo samba e pelos encontros que ele proporciona, eles formalizam uma atuação coletiva em busca de transformação para a *quebrada*. Hoje, com o amor presente, a intenção é passar esse amor para os outros, para que eles também passem adiante. No centro da atuação política organizada, a cultura e os afetos movem os agentes para que eles atuem, tanto nas próprias ações, quanto no objetivo de irradiação. A outra afirmação de Rabelo para definir a atuação do Pagode da 27 hoje ajuda a entender muito a caminhada e a configuração mais recente de como atua este coletivo. Se colocar como “agente multiplicador de cultura e arte” significa que há, para o grupo, uma preocupação em irradiar ao máximo suas concepções e práticas. Processo político - central para o argumento deste texto - de “formação”:

*Por isso que eu costumo dizer que nós somos agentes multiplicadores de cultura, de arte, de, sabe, de tudo que é bom, de amor mesmo. Porque, mano, o samba transformou a gente, mano, tá ligado? Então a gente tá tentando transformar o nosso vizinho, tá ligado? Porque não adianta a gente chegar também, pensar no cara da rua de trás, se nosso vizinho tá passando fome... tem que primeiro capinar o quintal, sabe? Então carpina seu quintal primeiro e depois nós conversa, depois você vai no vizinho, vai pra casa do lado, aí vai pra rua do lado, aí você vai pro bairro vizinho, vai pro estado vizinho... aí pronto, aí você começa, tá ligado, a espalhar essa parada. E aí o Pagode já se tornou essa referência, tá ligado? Acho que é o seguinte, eu acho que quando você não tem informação, você faz o que tá mais perto, tá ligado? E a gente quer mudar um pouco isso, de tirar o que tá na vista de criança, tá ligado? E mostrar pra ele que ele pode ser um músico, que ele pode ser um grafiteiro, pode ser um cozinheiro, ele pode ser um faxineiro, ele pode ser um cidadão de bem, tá ligado? Acima de tudo, independente da profissão que ele vai querer seguir, ele pode ser um cidadão de bem, então a gente aqui, o que a gente preza muito, a gente acredita muito, é que esses jovens, as crianças, que vão dominar essa casa aqui, eles possam, depois,*

*assim, futuramente, eles se tornarem uns agentes multiplicadores que nós somos hoje, tá ligado?*  
(*Trechos da entrevista de Ricardo Rabelo - março de 2022*)

Assim emerge a questão da “formação”, principalmente a parte voltada para crianças e jovens - embora eles não renunciem de contribuir com formações e reflexões em relação aos adultos, principalmente ao longo das rodas de samba. A escolinha de futebol; a biblioteca e seu projeto do “meu livro do mês”; a “Orquestra de Cavaquinhos”; a “Casa 27” e os projetos que ela vai receber e apoiar: projetos que pretendem receber crianças e jovens e deixá-las mais imersas nesse caldo cultural de esporte, música, lazer, arte e afeto. Intenta-se formar adultos que possam ser “cidadãos de bem”, mas, principalmente, que possam se tornar “agentes multiplicadores”, em um processo contínuo de irradiação. Os membros do Pagode da 27 operam aí uma lógica de “exemplaridade” (MOTTA, 2021), mostrando um caminho possível para pessoas com “origem comum”.

Em suma, a história do Pagode da 27 enquanto instituição inicia-se em 2005, quando é formalizado o projeto. A intenção de se tornar um projeto, um coletivo que atue para a quebrada, aparece como central, embora a coletividade já viesse sendo construída a partir dos encontros entre amigos para tocar um samba e se divertir. A diferenciação entre uma roda de samba e um projeto, mais do que uma questão de formalização, era uma questão de valores e formas de atuar. Atualmente, isso se reconfigura para a ideia de *comunidade*, por isso a importância, para o Pagode da 27, dessa nomenclatura.

**Nicolau -**

*Mas como você definiria, assim, pra alguém que chegou de fora e quer entender que que é uma comunidade de samba, como você explicaria?*

**Ricardo Rabelo -**

*Comunidade de samba? Comunidade é aquela que se apropria do espaço público...*

**Nicolau -**

*E essa coisa do projeto social, tem a ver?*

**Ricardo Rabelo -**

*Não, porque aí são braços dentro do projeto, dentro da comunidade. São **braços de uma nave mãe**, de uma casa, são cômodos de uma coisa, entendeu? Isso aí não importa tanto, assim, o tanto de coisas que você faz, o que importa é a nave mãe, o que acontece no grandão, assim, sabe?*

(*Trechos de entrevista com Ricardo Rabelo - março de 2022 - grifos nossos*)

Ser a Comunidade de Samba do Pagode da 27, então, é ser a “nave mãe” desse todo. Uma roda de samba sem a característica de ser “agente propagadora de cultura” e sem utilizar o “samba como instrumento de transformação social”, não seria uma comunidade. Utilizar o espaço público também é central e por um motivo simples:

**Nicolau -**

*Entendi... ó, uma vez, mano, me corrige se eu estiver errado, a gente tava falando do X<sup>24</sup>, aí cê fez uma diferenciação entre, acho que você usou a palavra “projeto” e quem é “comunidade de samba”. Se puder explicar a diferença e puder falar o que é ser uma comunidade samba, assim...*

**Ricardo Rabelo -**

*Ó, a comunidade é o que é o Pagode da 27! Agora vou explicar, assim, o X é um projeto e o Pagode da 27 é uma comunidade. Porque o Pagode da 27 é, mesmo gerando os empregos formais ali, em volta da roda, ele é um projeto que ele não tem fins lucrativos! Ele não cobra entrada e ele é feito NA comunidade! Ele acontece na comunidade. Já o X, você paga pra entrar, certo? E ele é num lugar privado. Existe uma sede em que ele é feito, uma casa noturna, tá ligado? Então a diferença de projeto pra comunidade é que a comunidade acontece a roda de samba dentro da comunidade e é totalmente gratuito, e o projeto, é um projeto que você faz, cobrando entrada, pras pessoas irem lá, se divertir, tal e tal, dentro de um local...*

*(Trechos de entrevista com Ricardo Rabelo - março de 2022)*

A “comunidade”, além de não ter um interesse monetário, também traz uma significação importante acerca da localidade, sendo uma parte de um todo, uma representação, ao mesmo tempo que uma experiência fruto desse todo, inerente a esse todo e dele constituinte. Nas palavras de Rabelo<sup>25</sup>, todo mundo estaria incluído na comunidade e o samba seria um samba da comunidade, não na comunidade. Rabelo, ao ser perguntado sobre quem seria dessa Comunidade do Pagode da 27, disse que “é todo mundo, o Pagode da 27 é a comunidade”. Para ele, era importante diferenciar isso da romantização da mídia que chama favelas de comunidade. Eles são favela, sem romantização, mas também agem enquanto comunidade.

---

<sup>24</sup> Aqui falamos de um projeto de samba que existe em São Paulo, que também atua propagando cultura, defendendo o “samba de raiz” e buscando transformação social. Optamos por ocultar o nome, para preservar a identidade e evitar constrangimentos, uma vez que assim não perdemos nada importante ao argumento.

<sup>25</sup> Aqui em um dia anterior à entrevista, em conversa que tivemos em sua oficina.

**Nicolau -**

*Mas, por exemplo, quando você fala “ a gente é a Comunidade do Pagode da 27”, isso inclui quem? Os músicos, quem trampa no social também? Quem cola sempre? Ou todo mundo? Que que seria isso?*

**Rabelo -**

*Todo mundo! É pra curtir, é pra... é todo mundo! A gente coloca comunidade por que? Porque a gente não quer ter diferença entre músico e entre quem vai assistir, entre...  
(Trechos de entrevista com Ricardo Rabelo - março de 2022)*

Em suma, para entender o Pagode da 27 é necessário começar do entendimento de que eles são uma comunidade de samba e que isso possui implicações na prática do coletivo. Isso se dá pela própria forma como eles enxergam o que é ser uma comunidade de samba e pela forma como eles traduzem isto para suas práticas e rituais. É parte necessária da existência deles, como eles mesmo colocam, a ocupação do espaço público, a presença gratuita dentro da localidade onde nasceram e, a partir disso, a atuação diversa para o bairro e fora dele. Embora ainda se mantenha aqui a consideração de que o Pagode da 27 é um coletivo cultural, o olhar mais detido para a ideia de comunidade aparece como profícuo para se pensar a política deste coletivo cultural periférico em específico. Desde a construção inicial o ser uma “comunidade de samba” direcionou para a atuação política. Os próprios sentidos de comunidade dados pelos membros ao Pagode da 27 já aparecem como sua primeira ação política coletiva e intencional. A partir dele, se formulam pertencimento e as atuações posteriores. Para complementar essa análise e compreender melhor a prática política em comunidade, cabe uma análise situacional: uma análise em que as relações sociais dão forma a um tipo de produção política criativa e ritual.

### **Prática em comunidade: ritual do samba como "transformação social"**

*Situação 1 - apresentação do Pagode da 27 em um bar fechado*

*No domingo - dia 6 de fevereiro - fui a um bar ver o primeiro show do Pagode da 27 que foi possível desde que iniciei o campo. O bar ficava atrás da estação João Dias da CPTM. Embora não seja a mesma coisa que as rodas dominicais na 27, e também por não ser, ver uma apresentação deles em um bar - “fora do terreiro”, como*

*eles falam - pareceu ser uma interessante forma de coleta de dados. A chegada lá foi um tanto quanto estranha, fazendo eu me sentir um peixe fora d'água - sensação um pouco aliviada pela presença de um casal de amigos que comentei para irem prestigiar o Pagode da 27, grupo que eles já conheciam. Observando o entorno, pude perceber a presença de 3 membros do Pagode da 27. Eles eram os únicos lá trajados com roupas do P27, algo brutalmente diferente das rodas dominicais que ocorriam lá na 27. O grosso das pessoas que ali estavam se trajavam com roupas relativamente chiques, como quem se arruma para uma noitada mesmo e não “apenas” para curtir um samba de raiz. Praticamente todos eram negros (...) Um tempo depois, mais perto da apresentação deles, chegou outra leva de membros do Pagode da 27, também todos trajados com roupas do P27, a maioria com bonés inclusive, além de calças jeans e tênis. Em primeiro lugar, eles cumprimentaram algumas pessoas, alguns grupos. Também não cumprimentaram várias outras. Isso indica que não eram pessoas conhecidas, do mesmo círculo. Mesmo as pessoas que eles conheciam, ficou uma dúvida do tamanho da proximidade e do quanto que são pessoas que realmente compõem a comunidade do P27 e eles encontram com frequência. Pareceu-me que poucas ou nenhuma.*

**(trecho do caderno de campo)**

A estação João Dias da CPTM, em São Paulo, está a uma distância de 15 quilômetros do Pagode da 27. 15 quilômetros mais perto do centro. Por causa da pandemia da Covid-19, o Pagode da 27 não estava fazendo suas rodas dominicais durante quase todo o período do trabalho de campo desta pesquisa. A apresentação deles nesse bar, pelo qual foram contratados enquanto grupo de samba, foi a primeira que pude acompanhar durante o mestrado. Eu ter me sentido um peixe fora d'água é consequência de estar em um lugar onde nunca estive, com diferenças evidentes em relação às pessoas que lá estavam e com uma subjetivação própria de estar me colocando quase inconscientemente no complexo lugar do “pesquisador”. Mas não eram apenas esses os motivos. A roda de samba na 27, por diversos fatores, me era muito mais acolhedora - falarei disso mais adiante.

As roupas dos presentes eram um fator interessante. O momento ali era de um evento, um “rolê”, um bar para curtir. A ausência de trajés do Pagode da 27 diz muito sobre o pertencimento, tanto do grupo em relação ao local, quanto das pessoas no espaço em relação à comunidade de samba. A chegada da maioria dos membros, a segunda leva, tornou mais nítido o distanciamento existente ali. Existiam pessoas em rede e o Pagode da 27 pareceu,

quando tocou, conhecido por uma parcela muito grande do público. De toda forma, o Pagode da 27 estava muito mais como um grupo de samba bom e conhecido, contratado para o evento, do que como uma parte de um todo. A experiência não parecia ser de músicos dentro de um coletivo maior, de uma comunidade de samba. Quando eles foram começar a tocar, após um trio de música *black*, eles pouco participaram da montagem do som. Entraram no palco - um quadrado ligeiramente elevado no centro do espaço - apenas na hora de iniciar o show. Nas rodas dominicais, isso é muito diferente. Os músicos, com ajuda de outros apoiadores da comunidade de samba, chegam com bastante antecedência, montando não apenas o som, como a tenda e toda a decoração.

Neste dia no bar, quando começaram a apresentação, o Pagode da 27 se enunciou como uma comunidade de samba. As falas iniciais se apoiavam em símbolos costumeiros na linguagem do “samba”. Pediram licença para pisar em outro “terreiro”, comentaram sobre os “grandes mestres” que cantariam e outras coisas que já vi eles falarem em outras apresentações - fora e na própria 27. Logo de início, em uma das tantas músicas do Fundo de Quintal que tocariam na apresentação, eles pediram para o público bater palmas e cantar junto. Alguns até levantaram em alguns momentos. Esse tipo de tentativa de trazer o engajamento do público é muito importante para eles. Porém, nesse dia, pouco funcionou. Na 27, por sua vez, acontece bastante, muitas vezes sem nem pedirem. Em momento oportuno do trabalho de campo, perguntei sobre isso. A resposta foi direta, no sentido de não ser possível comparar. Fora da 27 até “fazem samba de raiz”, “curtem”, “alegram o público” e “passam mensagens”. Mas a comunidade na 27 “é o termômetro”, “pulsa” e “carrega junto” o samba.

Outras duas notas sobre este dia. Em um momento eles expressaram que fariam a música do “quintal deles”. Em outras palavras, as músicas compostas pelo grupo, lançadas nos álbuns do grupo. Na 27 eles costumam sempre fazer algumas. Lá fizeram só uma, a mais famosa, chamada “Filhos da Favela”. É a mais famosa, penso, por ser a música com mais visualizações no YouTube, além de possuir um videoclipe com o rapper Criolo. O público lá no bar não cantou junto, fora algumas poucas exceções. Na 27, o momento dessa música é sempre catártico. O outro momento foi a finalização da apresentação. Tocaram a última música, finalizaram e pronto, saíram do palco. Este momento de finalização, nas rodas tradicionais de domingo lá no Grajaú, são sempre momentos de energia, de passar alguma mensagem, desejar boas semanas. De “dar as mãos”, de forma simbólica ou até fisicamente, como já pude observar uma vez.

## Situação 2 - o samba na 27 praticado em comunidade

22 de maio de 2022. Rua Manuel Guilherme dos Reis, Grajaú. Cheguei cerca de 40 minutos antes das 16h, horário em que as rodas dominicais começam. O processo, entretanto, já havia se iniciado mais de uma semana antes, com a confirmação nas redes sociais de que a Comunidade do Pagode da 27 voltaria a ver o samba acontecer em sua “casa”. Os comentários nas publicações foram saudosos, mistos de emoção, alegria e alívio. Quando sai da Avenida Belmira Marin e adentrei uma viela, também tive esses sentimentos. Andei algumas dezenas de metros e virei na Manuel Guilherme, antiga rua 27. Os músicos passando som e cerca de umas 40 pessoas já ali em volta, conversando, bebendo, observando, ou qualquer outra coisa que deixasse o tempo passar. Sem atrapalhar muito a concentração, deixei um salve para os músicos, guardei minha mochila e também passei a aguardar. Muita gente estava com camisetas e bonés do Pagode da 27. Os músicos e outros membros colaboradores utilizavam os dois. “Resistir pra existir” é um exemplo de frase que chama atenção em um dos vários modelos de camiseta que o Pagode da 27 possui. A lona vermelha que cobre o local da roda estava de novo estendida, após mais de 2 anos. Os cartões com frases de músicas do grupo também compunham a decoração. Uma equipe de 3 pessoas da Rede Globo estava lá para terminar filmagens de um programa que sairia sobre o Grajaú. A biblioteca “27 Motivos” estava aberta, com uma colaboradora da “ala social” do Pagode da 27 proporcionando leituras e outras atividades lúdicas para um grupo de crianças. No geral, algumas pessoas pareciam deslocadas e outras, a maioria, se comportavam como se estivessem em casa. Destas, eu conhecia ou já tinha ao menos visto uma boa parte, eram pessoas que sempre iam, ajudavam e faziam parte da comunidade do Pagode da 27. Antes da roda começar, uma reza em conjunto, frases de agradecimento, frases sobre a disciplina e o respeito que a roda demanda e sempre teve. E um papo sobre a pandemia e o retorno. Tudo isso atravessado por muita vibração conjunta dos músicos e do público, com gritos, palmas e frases soltas. Começa o batuque. Sinto uma emoção ímpar e me pego imaginando o que estavam sentindo os membros da Comunidade de Samba. “Para batizar o momento”, iniciaram com sambas autorais. O público vem junto, na palma e no canto, situação bem diferente dos shows do Pagode da 27 que pude acompanhar em bares e eventos fechados. De quando eu cheguei para o início, mais que dobrou o número de pessoas. No “auge”, lá para as 18h30, 19h, era difícil saber quantas pessoas estavam ali. Talvez umas 400 - embora o círculo mais próximo da roda se mantivesse o mesmo.

**(trecho do caderno de campo)**

O dia do retorno das tradicionais rodas de samba dominicais do Pagode da 27 ocorreu já no momento final do meu trabalho de campo. Era hora sistematizar os dados e pensar na

análise, nos resultados e na escrita. Apesar disso, era óbvio: um momento crucial para a pesquisa iria acontecer. De alguma maneira em diversos momentos meus interlocutores me colocaram a roda de samba na rua 27 como uma espécie de “momento guia”. Seria onde tudo se imaginava, tudo se criava e tudo se realizava. Embora isso seja “apenas” um enunciado deles, a análise dos dados permite entender esse momento de fato como uma síntese, algo nuclear para a política do Pagode da 27. Isso se dá por dois motivos: o primeiro é histórico, uma vez que a história da Comunidade do Pagode da 27 se iniciou com as práticas das rodas de samba na 27, de onde todo o resto se desdobrou. O segundo é do presente, da percepção dos sujeitos sobre a dinâmica das rodas e de como essas percepções permitem desdobramentos políticos para o Pagode da 27. Trata-se de uma dimensão ritual.

A percepção da importância política desta dimensão ritual se dá pela comparação com a roda de samba do Pagode da 27 em um bar, como descrita e analisada acima na “situação 1”. Minha percepção e como me senti nos dois momentos me deram indícios das diferenças entre ambos. Se no bar o sentimento era de estranheza, nas rodas na 27 a sensação é sempre de mais acolhimento. Isso se dá pela coletividade que se instaura ali. Nas apresentações em bares, embora voltado ao samba, o público está sempre mais sectarizado. Na 27, nos momentos de samba, os olhares e atenções, assim como as ações, são mais “uniformes”. Isso não significa que são fechadas aos “de fora”. Cantar, bater palmas, dançar, ouvir, são todos verbos que cabem para os sujeitos de maneira coletiva durante as rodas tradicionais de domingo. A forma como me senti e fui afetado nos dois momentos diferentes parece metodologicamente relevante neste momento, na direção do que já discutiu Favreer-Saada (2005). Eu ser afetado e me sentir, de alguma forma, como parte de um todo, é uma indicação de maior possibilidade de estar acontecendo um fenômeno coletivo naquele momento. E isso, sabemos desde Durkheim (2009), significa maior possibilidade de compartilhamento, reprodução e reatualização de valores, normas e práticas.

A conexão dos músicos do Pagode da 27 com o entorno também é significativa. A postura de iniciar com rezas e falas e, como sequência, com várias músicas autorais, aponta maior perspectiva dos membros do grupo por reciprocidade. Isso se justifica pela maior atividade do público neste contexto, de fato abraçando a proposta, e vibrando junto na mesma direção. O ritual, portanto, põe em relevo, numa junção do “dito e do feito” (PEIRANO, 2001), aquilo que é importante para o grupo. Muitos comentários foram tecidos nas redes sociais nas postagens que anunciavam essa volta nas contas do Pagode da 27. Alguns de forma saudosa, colocando esse retorno para “casa” como necessário para as pessoas e à comunidade como um todo. Outros, de forma até aliviada. As rodas de domingo também são

uma forma de “respiro cotidiano” para quem as frequenta. Isso se dá por proporcionarem afetos que os sujeitos buscam - e que alguns acham em outros locais na ausência da música, por exemplo nas igrejas de matriz neopentecostal, como argumentou um interlocutor da pesquisa. Há também uma dimensão concreta disso, uma vez que rodas fora do território, em locais que demandam transporte e custam dinheiro para entrar, impossibilita a ida daqueles que gostaria de ir mesmo “fora do terreiro”.

A organização autônoma do evento também proporciona diferenças e maiores complexidades rituais para a dinâmica política do Pagode da 27 durante a roda de samba. Na 27, o grupo toca por muito mais tempo, podendo escolher os momentos de parar, de falar e a forma de terminar. A seleção das músicas também se diferencia, como me explicou um interlocutor. Embora não deixem de tocar o “samba de raiz” nas apresentações em bares, nestas o Pagode da 27 seleciona músicas mais famosas e animadas. Na 27 o grupo se permite passear mais por partes menos conhecidas da tradição, além de tocar mais suas próprias músicas. Como o contexto já está mais ritualizado enquanto um fenômeno coletivo, isso permite que as mensagens dessas músicas tenham possibilidade um pouco maior de atingir o público. O espaço também é organizado por eles, de forma que a lona vermelha e as frases das músicas compõem o momento ritual. No mesmo sentido, eles podem organizar a abertura da biblioteca “27 Motivos”. Foi o que aconteceu com a presença de uma educadora, apoiadora e membro da ala social, presente no dia para receber e acolher as crianças, além de fazer atividades culturais e educativas. A família toda passa a fazer parte do momento da roda e o Pagode da 27 ainda pode exercer um pouco das funções sociais que se coloca ao mesmo tempo em que exerce a prática musical. Vemos a prática em comunidade (BLOKLAND, 2017), enquanto um fazer coletivo constantemente reatualizado, como um fator dinamizador da política do Pagode da 27.

### **Os projetos sociais e a irradiação política da Comunidade de Samba do Pagode da 27**

*Ao ver Jé, me aproximei dele, que de prontidão me cumprimentou. Ele me informou que não haveria aula da escolinha, uma vez que o professor avisara de última hora ter passado mal. Por isso não conseguiria aparecer. Alguns meninos, animados, até vieram me perguntar se era eu quem daria aula. Outro questionou se eu era olheiro quando eu disse não ser professor. Ao redor da quadra estavam cerca de uns 30 meninos, número que cresceu depois,*

*incluindo a chegada de meninas adolescentes. Muitos meninos estavam descalços, embora os com idade para as aulas tivessem chuteiras - em sua maioria novas. Os mais velhos ocupavam a quadra. Em momentos sem aula este espaço flui naturalmente, sem nenhuma espécie de gestão de algum adulto. Alguns jovens ficavam apenas conversando, talvez até flertando. Na rua de cima, alguns empinavam pipa. Em um ou outro momento foi possível perceber um deles falando de maconha e outro fumando um cigarro. Olhando para cima, é possível ter uma visão de um morro. Já disse ser um dos locais de onde mais vêm os meninos e jovens para a quadra. “Morro da Alegria” é o nome. Cerca de 17h30, Zig chegou à quadra da escolinha. A chegada do Zig movimentou um pouco o local. Alguns o cumprimentaram, outros ele mesmo foi cumprimentar. Zig estava com sorriso no rosto, mas com certo ar professoral, de quem está lá pela missão mesmo de gestionar um espaço de lazer para jovens e as relações que lá ocorrem. Chamou o jovem “responça” para trocar ideia, perguntar como tava e bater um papo organizacional. Um jovem pediu substituição e disse que era para acender um baseado lá em cima. Outros dois entraram fumando na quadra. Neste momento Zig perguntou o nome deles e foi lá, tranquilamente, questionar e repreender isso - separando muito bem o espaço da quadra, onde não pode fumar, da sociabilidade ampla ao entorno da quadra, em que o Pagode da 27 se propõe a intervir menos.*

**(Trecho de caderno de campo)**

Jé é um dos fundadores do Pagode da 27, liderança em todos os âmbitos de atuação. Zig é um apoiador do Pagode da 27. Ele é da Zona Sul e possui um irmão considerado um importante grafiteiro da região. Zig trabalha no CEDECA e pela proximidade com o Pagode da 27 foi ele que mediou a aproximação da instituição e das pessoas da instituição com a Comunidade do Pagode da 27. Nesse processo, Zig acabou se tornando um apoiador ativo do Pagode da 27, contribuindo de maneira autônoma com alguns processos e algumas atividades. Atualmente ele é uma importante figura na organização e execução dos projetos sociais que ali acontecem, motivo pelo qual foi chamado por Jé para este encontro de trocas sobre estas práticas do grupo. Jé, assim como outros membros do Pagode da 27, se formou politicamente a partir da atuação dentro da comunidade de samba, Muito dessa politicidade é percebida nestes projetos sociais que o coletivo cultural possui. Principalmente projetos de lazer e cultura, voltados para a formação de crianças e jovens do Grajaú.

Um desses projetos é a escolinha de futebol “Filhos da Favela”, iniciada em 2021 com o intuito de utilizar o ensino de futebol como atividade nuclear para proporcionar lazer e

buscar uma formação cidadã e cultural para as crianças. Um exemplo disso é a leitura conjunta de poemas e literatura periférica antes dos treinos, ou a limpeza, o cuidado e a organização da quadra. Os treinos acontecem três vezes por semana, com professores voluntários. As crianças que chegam podem jogar, mas há uma lista de inscrição prévia, feita em prol de um certo controle e do aumento da possibilidade de acompanhar a criança, seu vínculo com a família e com a escola, ao longo do tempo. A quadra onde os treinos acontecem não fica exatamente no mesmo bairro da rua 27, uma vez que está do outro lado da avenida. É uma quadra recém reformada em um projeto do Pagode da 27 com ajuda de um vereador da região, visto como um importante parceiro da Comunidade de Samba. As arquibancadas e as paredes ao redor da quadra estão repletas de artes feitas por artistas da região.

No dia descrito no início desta seção, eu havia marcado com Jé de conhecer a escolinha de futebol “Filhos da Favela”. Embora as aulas sejam apenas para crianças de 7 a 12 anos, este espaço é frequentado amplamente por jovens mais velhos, talvez até a faixa dos 17, 18 anos. Acontece, ali, um local de sociabilidade para estas crianças e estes jovens, algo valorizado pelo Pagode da 27. “Onde é que esses moleques ficavam antes de ter isso aqui?” - foi uma das frases ditas a mim por Jé ao discorrer sobre o ambiente durante aquele dia. Jé, nesse mesmo dia da situação acima, me contou um pouco sobre sua própria trajetória enquanto jovem no Grajaú dos anos 1990-2000. Frequentando como podia as rodas de samba do local, Jé ia à escola, mas não gostava de estudar. Embora estivesse em um ambiente que proporcionasse alguns “desvios”, Jé disse não ter se envolvido com atividades ilegais de nenhum tipo. Chamou atenção, em sua narrativa, uma questão não escutada na trajetória de nenhum dos outros fundadores do Pagode da 27: a sua inserção, quando jovem, em um “projeto social”. Jé fez aulas e cursos de artes no “Circo Escola” do Grajaú. Uma instituição criada pelo governo estadual para proporcionar cultura e ensino artístico para jovens com pouco ou nenhum acesso a equipamentos desse tipo.

Jé enuncia a importância dos espaços de sociabilidade de sua juventude, bem como dos espaços de ensino mais “formais”. Talvez, justamente por ter transitado na juventude entre o projeto social de ensino artístico do “Circo Escola” e os espaços de sociabilidade, cultura e lazer das rodas de samba da Zona Sul. A escolinha de futebol “Filhos da Favela”, do Pagode da 27, proporciona ambos. Em dias diferentes do descrito na situação acima, pude observar a escolinha funcionando conforme o planejado para um dia de aula. O recebimento dos alunos, a leitura de “literatura periférica”, a limpeza conjunta do espaço, o aquecimento, o treino de futebol e o lanche depois. Há um espaço pensado para ensino e formação, não só

no futebol, mas com valores vinculados à cultura, ao território e à cidadania de maneira geral. De todo modo, a reforma da quadra conseguida pelo Pagode da 27 criou também um espaço de sociabilidade e lazer para os jovens da região que vai além desse ensino planejado para a escolinha de futebol. Acontecem o encontro, as trocas e a percepção de que o espaço da quadra precisa ser cuidado. Uma certa fronteira entre o que pode acontecer na quadra e o que precisa acontecer em lugares outros, mesmo se for no entorno.

Essa sociabilidade juvenil, com suas vivências cotidianas, pode produzir relações de amizade e lazer (SPOSITO, 1993). Existem responsabilidades compartilhadas, embora não por todos, em torno da quadra em que acontecem as aulas da escolinha de futebol do Pagode da 27. As propostas e projetos do grupo, de alguma maneira, afetam essas crianças e jovens. Exemplifica bem isso, além dos usos do espaço feitos pelos jovens, a vontade dos alunos de terem a aula de futebol. Ao me perguntarem, animados, se eu seria o professor substituto, as crianças e os jovens demonstraram buscar algo além do “simples” lazer. O jogar futebol poderia acontecer independente da aula. Mas, por algum motivo, eles queriam a aula como um todo. Estavam afetados pelas coisas que as aulas planejadas podiam oferecer. O coletivo cultural impulsiona, com essa socialização, relações de afeto e caminhos formativos.

Como a maioria dos projetos sociais da prática política do Pagode da 27, a escolinha de futebol possui a proposta de criar novos espaços formativos para as crianças e jovens do Grajaú. A relação de crianças e jovens entre eles, deles com agentes do Pagode da 27 e deles com o espaço, se não transforma, ao menos proporciona novas possibilidades. Pensando nos termos de Mead (2010), um novo “outro generalizado” aparece para as crianças e os jovens a partir dos projetos sociais, pelo menos nos momentos de aulas e sociabilidades no entorno da quadra. Quadra aqui como metonímia de todo novo espaço que o Pagode da 27 proporciona, como por exemplo a casa 27. Mead pensou a ideia de “outro generalizado” em um contexto teórico que não olhava para a dimensão do afeto. Hoje, podemos ampliar essa noção entendendo a importância das vinculações afetivas com pessoas, espaços e propostas.

O vínculo com o “outro generalizado”, assim como todo tipo de vínculo, se dá através de afetos. É por meio destes que as crianças e jovens podem se relacionar com o mundo e com outras pessoas, se nutrindo destas relações para se formar e escolher caminhos (LEITE & TASSONI, 2002). Na mesma direção, é a partir da inserção em uma “cultura afetiva” (MOURÃO & OLIVEIRA, 2021), que crianças e jovens podem ter uma experiência cidadã, no sentido de se afetar pela possibilidade de construir suas próprias vivências em relação ao seu lugar e à sociedade (PÉREZ & JARDIM, 2015)). Ademais, no caso de uma comunidade de samba, é a imersão afetiva nas práticas culturais e educativas que permite o contato com

valores e significados que circulam na tradição e na construção dos agentes desta comunidade (LIMA & DUARTE, 2021). O objetivo aqui não é olhar a formação destes jovens de maneira aprofundada com discussões das áreas da psicologia e da educação. Importa, entretanto, ressaltar que dentro do contexto dos projetos, estes jovens podem pelo menos ter vivências novas, vinculadas ao projeto político da Comunidade de Samba do Pagode da 27. Uma fala de Rafael Xavier sobre a construção da biblioteca “27 motivos” exemplifica bem a dimensão de como está no centro do projeto político do Pagode da 27 a criação destes contextos para crianças e jovens:

*Pessoal ficou meio que nessa, traz livro, leva livro, e foi andando assim, a gente ficou mó feliz de ver isso andando e até o dia que teve uma criança, mano, samba comendo, mano, a criança pegou um livro, sentou na roda de samba e começou a ler, aí eu olhei e falei, “eita, agora o sentido de tudo apareceu”. Acho que foi, oh, esse é o caminho, tá certo isso que a gente tá tentando plantar, tá certo!*  
(Trecho de entrevista de Rafael Xavier - março de 2022)

A biblioteca “27 Motivos” surgiu no começo dos anos 2010. A proposta era ser um espaço para receber e aglutinar livros na *quebrada*, deixando-os para livre acesso e circulação. Tudo de maneira gratuita. O espaço da biblioteca era em um canto do bar em que o Pagode da 27 tocava e ainda toca em frente todo domingo. O projeto ganha corpo e toma outra forma em 2020 quando, motivado pela pandemia da Covid-19, o Pagode da 27 passou a trabalhar com o projeto “meu livro do mês”, que consistia em passar uma vez por mês por casas da região distribuindo livros infanto-juvenis da biblioteca. No mês seguinte, passavam para trocar o livro e conversar sobre a leitura. As conversas ajudavam a construir vínculos e acompanhar outros processos, como a vida escolar, desses jovens e crianças, de maneira a ampliar a possibilidade formativa e de cuidado em relação a este grupo. No mesmo período, com financiamento alcançado a partir de edital do programa para Valorização de Iniciativas Culturais (VAI) da prefeitura de São Paulo, o coletivo iniciou uma reforma para o espaço da biblioteca, finalizada em 2022. Antes armários colados na parede do bar, a biblioteca passa a ser um novo espaço, separado do bar por uma parede levantada durante a reforma. Além do projeto “meu livro do mês”, a biblioteca fica aberta durante as rodas de domingo e em alguns momentos durante a semana. A ideia é proporcionar lazer, cuidado, leitura e arte para as crianças enquanto o samba estiver sendo tocado.

Embora a biblioteca estivesse funcionando bem em seu início para que livros circulassem no Grajaú, Rafael conta que foi em meio a uma roda de samba, quando uma criança começou a ler, que o sentido da prática política apareceu. Mais do que o real significado deste dia para esta criança, a fala demonstra como ao menos o projeto é atravessado, no planejamento e no discurso dos membros, pela busca por formular espaços e possibilidades para as crianças e jovens do Grajaú. Talvez em semelhança aos espaços e possibilidades que eles tiveram, cada um ao seu modo, com o samba, a cultura, o lazer e as relações intersubjetivas e formativas que vivenciaram em suas juventudes.

Isso não é apenas uma dimensão educativa. As propostas formativas para crianças e jovens, assim como o próprio processo de formação dos membros do Pagode da 27 a partir de suas agências dentro da comunidade de samba, são dimensões importantes da atuação política que este coletivo cultural possui. Outro caminho dessa irradiação objetivada pelo coletivo é a própria existência e atuação enquanto Comunidade de Samba. Além de irradiar sentimentos de pertencimento e orgulho, a Comunidade de Samba do Pagode da 27, a comunidade mais antiga do Grajaú e uma das mais antigas de São Paulo, é exemplo para outras comunidades de samba, que também planejam agir politicamente. O Pagode da 27 em seu início foi “beber na fonte” de comunidades mais antigas, como a Comunidade do Samba da Laje e a Comunidade do Samba da Vela. Aprendendo e desenvolvendo, ao seu modo, a forma de atuação política enquanto comunidade de samba, o Pagode da 27 se tornou fonte de outras práticas comunitárias. Um exemplo é o caso do Samba da Praça, outra comunidade de samba do Grajaú.

Cabe reafirmar a política como já na fundamentação de como os agentes se afetam, se formam e se pensam para atuar em relação ao mundo. Vladimir Safatle (2020) propõe uma teoria social em que, para além de qualquer norma ou imposição direta, a base do poder estaria na forma como circulam os afetos. Este seria, portanto, o local da disputa política. Os “corpos políticos” agiriam de determinados modos e, principalmente, não agiriam de outros, por causa da produção afetiva e de regimes de experiência em que estão inseridos. Se “compreender o poder é compreender suas formas de construção de corpos políticos (SAFATLE, 2020, p. 15), a política seria produzir, a partir de novos afetos e possibilidades, novos corpos políticos. Seria “desativar corporeidades que sempre se repetem” (Ibidem, p. 95). Ao se reunirem impulsionados por afetos diretamente vinculados às relações de amizade e às de encantamento por uma prática coletiva de cultura e lazer, os membros do Pagode da 27 operaram em si mesmos uma desestabilização na forma como se enxergavam e agiam. “Agentes da cultura” dentro de uma comunidade de samba, passam a direcionar a prática

afetiva e cultural que as rodas musicais proporcionavam para uma prática mais ampla. A prática ritual e os projetos sociais voltados para crianças e jovens do Grajaú são braços do fazer político colocado como missão pelos próprios membros do Pagode da 27 desde o início de sua construção enquanto comunidade de samba.

### **Devir-comunidade: sentidos políticos do vir a ser comunidade de samba**

O termo “comunidade” carrega, na Sociologia e no Brasil, uma característica plurisemântica. Isso se dá desde as comunidades supostamente monolíticas e apartadas estudadas na Sociologia Urbana brasileira mais clássica pelos “estudos de comunidade” (JACKSON, 2009), até os debates mais recentes que colocam o termo enquanto uma fonte de tensão nas possíveis formas de representar o que seria o espaço periférico e a favela (BIRMAN, 2008; FREIRE, 2008; SANTANA, SILVA & SOUZA, 2021). A proposta aqui é pensar a comunidade não como algo reificado e intransponível, mas como uma “prática urbana” (BLOKLAND, 2017). Blokland (Idem), propõe pensar comunidades como práticas urbanas, entendendo que comunidades são antes imaginadas (ANDERSON, 2008) e, depois, tornam-se práticas. Seria na constante performance de valores de uma comunidade, que esta se reproduziria e geraria ações consonantes e pertencimentos. Comunidade, então, é um fazer, não um simples todo em que inevitavelmente se está inserido. Embora a autora pense em relações fluidas e difusas de um mundo globalizado, aqui essa prática urbana será entendida como uma “estrutura de sentimentos” que vincula a ideia de comunidade com uma “identidade local” (APPADURAI, 1996). Isso não significa que essa identidade local não atua em redes e fluxos diversos, mas que ela o faz vinculada a significados e ideias de localidade - alguns exemplos são: “Grajaú”; “Quebrada”; “Favela”; “Zona Sul”.

Imaginar uma comunidade, portanto, é se direcionar para produzir pertencimento e para produzir práticas consonantes ao que foi imaginado. O processo de constituição e formalização da Comunidade de Samba do Pagode da 27 ocorre com a “virada de chave” na percepção de que além de se reunir para tocar samba, eles poderiam e deveriam fazer mais para a sua *quebrada*. As rodas de samba na 27, o uso e apropriação do espaço público, o oferecimento de lazer e cultura de maneira gratuita, a produção estética e os projetos sociais de formação, demonstram que a atuação musical e social empreendidas até hoje seguiram esse caminho. A ideia de que a primeira ação política do Pagode da 27 foi justamente a construção dos sentidos de comunidade advém de dois motivos: a construção ampliada de

pertencimento, para comunidade da 27 e o Grajaú como um todo, e a reatualização constante de valores que direcionam para o fazer político organizado.

*É difícil explicar [a dedicação para a comunidade de samba do Pagode da 27], vou tentar né... acho que passa um pouco pela ideia do pertencimento, entendeu? Pela ideia de você olhar pra alguma coisa, pra um lugar, em que era muito mais destrutivo e hoje você vê uma construção do bairro.*  
(Entrevista com Rafael Xavier, março de 2022)

Rafael Xavier nasceu no Grajaú em meados dos anos 1980. Passou a contribuir com a atuação da Comunidade de Samba do Pagode da 27 a partir do início dos anos 2010. Sem tocar nenhum instrumento, Rafael Xavier foi chamado para ajudar na construção mais concreta da “ala social” quando os membros decidiram formalizar e empreender mais efetivamente os ideias de projetos sociais que haviam surgido de maneira orgânica ao longo dos anos. Ele relata que frequentava as rodas de samba desde seu surgimento, para “lavar a alma” de seu cotidiano enquanto trabalhador. Com o tempo, mais do que apenas se divertir, ele diz ter percebido ali uma resistência cultural formulada pelos sambas cantados e estendida com as reflexões feitas pelos participantes daquelas experiências

*Eu pensei que eu precisava escutar mais eles, já não era essa ideia um pouco de curtir, era de entender, era entender o que que tava acontecendo. Alguma coisa do meu coração falou assim, “mano, cê precisa entender isso, cê precisa chegar mais perto disso e olhar de fato pra isso”; e não, o que é super normal, não, o samba tá rolando, e eu to aqui trocando uma ideia com o cara do lado, não! Era aquela coisa, tipo, o samba tava rolando e eu ficava em silêncio, e prestando atenção no que eles estavam fazendo. A partir desse momento eu vi que minhas necessidades eram outras, era realmente de compreensão de espaço, mesmo, de lugar, sabe?*  
(Entrevista com Rafael Xavier, março de 2022)

Embora não aconteça com todos que vão às rodas de samba, a participação como “ouvinte” das rodas cria, em Rafael, a reflexão sobre a própria realidade, sobre o espaço em que se está inserido e sobre a vontade de atuar em relação a isso. Ocorre uma imersão em busca de lazer e descanso, mas que passa a significar também um compartilhamento de afetos e significados proporcionados pelo samba. A “estrutura de sentimentos” (APPADURAI, 1996) entre os agentes e deles com a localidade passam a se entrelaçar na construção do pertencimento.

*Esse amor em específico, eu só sinto pela 27. O amor, assim, de falar, “oh, mano precisa fazer isso aqui”. Se tiver no meu alcance eu vou lá, não vou falar, “oh, mano, tem que me pagar pra fazer isso”, entendeu, mano? É uma coisa... eu nunca pensei de outra forma, só pensei, tipo, mano, eu amo esse projeto e se eu puder somar, eu somo, então eu vejo com muitas ressalvas, assim, as vezes falar da 27, sabe? Explicar, tentar passar o que é a 27, o sentimento da 27.  
(Entrevista com Rafael Xavier, março de 2022)*

Desta maneira, atingido pelos sentidos de comunidade e diretamente afetado por um amor pela comunidade de samba, Rafael passa a querer contribuir e atuar mais, de forma a ampliar e disseminar mais ainda esse sentido de comunidade e o sentimento de pertencimento que se espalha a partir dele, seja para quem o constrói, seja para quem acompanha. Fica muito evidente, nas fala de Rafael, que a “prática em comunidade” (BLOKLAND, 2017) é um espaço social de sedimentação coletiva da cultura do samba e de afetos que ali circulam. Isso ocorre para quem participa ativamente, mas também para aqueles que apenas acompanham.

*Ficou muito forte na live<sup>26</sup>, [o pertencimento] ficou muito forte, porque as mensagens que as pessoas mandaram, tipo, de “caramba, a gente tem orgulho de morar no Grajaú por causa de vocês”; “pô, eu nunca tive tanto orgulho de ser do Grajaú... por causa de vocês”; “eu não sabia que tinha esse orgulho do Grajaú e hoje eu tenho orgulho de morar no Grajaú”. Hoje as pessoas falam naturalmente que moram no Grajaú e isso é muito loco, cara, de verdade, acho que é uma das coisas mais fudas de tudo que a 27 fez, foi ressignificar a ideia de viver no Grajaú, né? E isso passa por tudo que eles fizeram, pelo olhar das pessoas de ver isso e falar, “putz, mano, ou, esse lugar era um lugar zuado, mano, os cara ta transformando aquele lugar. Era bang bang naquela rua lá”, bang bang, os da rua de cima ia falar com a rua de baixo, cê passava lá, sei lá, no mínimo uma vez por semana tinha um corpo lá. Era um bagulho muito loco, década de 90 foi sanguinária aquela rua lá, era uma das ruas mais violentas de SP. Ai, mano, cê vê o samba transformar tudo aquilo ali (...) além do que, outro ponto forte eu acho, foi ter cantado o Grajaú, entendeu? Eles cantaram o Grajaú.  
(Entrevista com Rafael Xavier, março de 2022)*

A prática em comunidade do Pagode da 27 constrói e reatualiza valores para o Grajaú como um todo. Se espalhando em diferentes níveis e atingindo de diferentes formas sujeitos.

---

<sup>26</sup> Live transmitida no YouTube feita para comemorar os 15 anos da Comunidade de Samba do Pagode da 27. <https://www.youtube.com/watch?v=ku5en1AdahU> - Último acesso em 13 de setembro de 2022.

Além de ser uma forma de atuação política por desestabilizar as representações hegemônicas sobre a periferia (ADERALDO, 2017a) e sobre um território periférico específico, essa prática também atua para formular um sentido de orgulho (D'ANDREA, 2013) que contribui com a construção subjetiva dos agentes políticos que ali circulam. É um sentido de comunidade que cabe para aquele que assiste um *live* e sente orgulho de morar onde mora, mas também para aquele que frequenta constantemente as rodas, passa a ter orgulho, a amar e, por fim, a atuar politicamente dentro coletivo, como é o caso de Rafael Xavier. Como ele diz, as próprias músicas do Pagode da 27 ajudam a contar essa história.

*Grajaú, oh Grajaú  
A comunidade te canta  
Encanta nossa São Paulo  
De um povo que é sofredor  
Mas, o Pagode da 27  
Ameniza sua dor*

*A favela  
Esquece das suas mazelas  
Mostrando que apesar de tudo a vida é bela  
Que deus abençoe esse povo de valor  
Então firma a batucada  
Que a comunidade chegou  
(A Comunidade Chegou - Jefferson Santiago, William Borges e Ricardo Rabelo)*

A música “A Comunidade Chegou” é a primeira do primeiro álbum do Pagode da 27, lançado em 2010 e também intitulado “A Comunidade Chegou”. Como uma espécie de apresentação, a canção centraliza a importância do sentido de comunidade. É em comunidade que se “canta o Grajaú” e que se “amenizam as dores” de se morar na favela. Também é a partir da prática em comunidade que se vê e se mostra que a “vida é bela”. No álbum “Filhos da Favela”, o segundo lançado pelo grupo, este em 2012, outra música “narra o Grajaú” e demonstra a importância do sentido de comunidade do Pagode da 27.

*Olha só que beleza a Comunidade da 27...  
Vamos vestir o manto...*

*Hoje, meu povo da 27  
Não promete, nem compete  
Só quer nosso samba mostrar*

*Essa alegria  
Nos inspira e contagia*

*Muita gente se arrepia  
E logo se põe a cantar*

*Grajaú já é cultura popular  
E a Zona Sul também já pode se orgulhar  
Comunidade, quem te vê jamais esquece  
E leva no coração o Pagode da 27*

*E bate, descompassadamente  
Ao ver essa gente  
Exaltando  
O poeta sonhador*

*E com amor  
Defende a cultura e arte  
E cada lágrima que cai  
Vai mostrando seu valor*

*Deus  
Proteja essa Comunidade  
Cada domingo que passa  
Ela deixa saudade*

*Derrame  
Sobre o povo o acalanto  
E cubra com seu manto  
Vermelho e Branco  
(Quem Te Vê Jamais Esquece - Tito Amorim, Ricardo Rabelo e Jefferson Santiago)*

Na música “Quem Te Vê Jamais Esquece”, a Comunidade da 27 aparece como fonte de acalanto, orgulho e emoções. Além disso, há uma ponte entre a 27 e o Grajaú. A Comunidade do Pagode da 27 constrói o Grajaú e o orgulho de estar nele, mas também se produz a partir do território. A prática coletiva em torno do samba seria o que traz alegria e inspiração. Desta forma, afeta muita gente, seja da própria comunidade de samba ou aqueles que foram conhecer e “jamais esqueceram”. Com essa letra, o Pagode da 27 discursa menos sobre os outros e mais sobre os próprios sentimentos relacionados a esta prática na comunidade. Defendendo a cultura e a arte, se produz amor, lágrimas e sonhos. Nessa prática política, também se produz uma repercussão para além da 27, trazendo o Grajaú como sinônimo de cultura popular e a Zona Sul como lugar de orgulho.

Há outra importância na construção do sentido de comunidade, tanto na formalização inicial da Comunidade de Samba do Pagode da 27, em 2005, quanto nas músicas do primeiro e do segundo álbum. É o direcionamento para o fazer político intrínseco a este sentido de ser

uma comunidade de samba. Este vem da importância de fazer, para além das rodas de samba, uma “transformação social”, algo voltado para a própria *quebrada*. Hoje, quando se discursa sobre a atuação da Comunidade de Samba do Pagode da 27, os projetos sociais são lidos como cruciais. Entretanto, ao pensar uma linha do tempo, se vê uma transição, da formulação inicial da Comunidade, para a prática social que representa em boa parte essa Comunidade hoje. Desde o início com arrecadação de alimentos e agasalhos, a Comunidade de Samba nasce em 2005 querendo fazer mais por sua *quebrada*. Pelo menos assim enunciam os fundadores com quem pude conversar.

A atuação inicial era muito voltada para produção de cultura e arte, com músicas e rodas de samba, criando um sentido de comunidade e de pertencimento como o maior alcance político. As músicas analisadas que versam sobre esse contexto foram lançadas em 2010 e 2012. Há a imaginação de uma Comunidade e a constante reatualização desses valores. Isso desenvolve-se na prática, ao longo dos anos. De maneira coletiva, o Pagode da 27 produz cada vez mais atuações voltadas para esse mesmo significado, aglutinando pessoas e desenvolvendo projetos, até o momento atual, em que se vê uma ampla e consolidada atuação política. A experiência e os afetos que levaram os sujeitos a construir a Comunidade de Samba do Pagode da 27 se tornam atuações políticas organizadas em processo mediado, portanto, pelo próprio sentido de comunidade construído coletivamente ao longo do tempo.

Para concluir o capítulo, retomo o título dessa seção para pensar a ideia de devir-comunidade e sua contribuição para olhar a construção política do Pagode da 27. O termo é emprestado da categoria “devir-quilomba”, presente na tese de doutorado de Mariléa de Almeida (2018). Em seu trabalho, a autora produz uma análise das experiências e narrativas de lideranças femininas quilombolas, entendendo o profundo imbricamento entre afeto e política na construção do pensamento e da ação destas mulheres. Segundo ela, um dos principais pontos da atuação é a produção de “outros espaços de subjetivação” (IDEM, p. 30), exemplificados pelas práticas educativas destas mulheres. Estes outros espaços, entretanto, também apareciam para a própria construção dessas lideranças, produzindo, permanentemente, um sujeito político coletivo. Voltadas para o todo, as mulheres se afetam e transitam desta afecção para a ação, em uma comunhão de ações e sentidos políticos que não cessam de ser produzidos. O devir, segundo a autora, seria isso: um constante vir a ser de uma prática política feita no agora.

A pesquisa com o Pagode da 27 faz pensar na noção de “comunidade de samba” compartilhando desta perspectiva. Como demonstrado ao longo do capítulo, as narrativas e as ações dos fundadores da Comunidade de Samba do Pagode da 27 se vinculavam nesta prática

política de construção. Os sentidos políticos de ser uma “comunidade de samba” era o que assegurava a transformação dos encontros afetivos e musicais em encontros políticos, seja na formação do Pagode da 27 ou na constante reatualização disso desde então. Pensar-se enquanto uma “comunidade de samba” significava, e significa, atuar em busca de uma ampla dinâmica musical, social e política. É o “devir-comunidade”: um vir a ser político do coletivo cultural, dos encontros entre amigos e do vínculo com o samba. Da busca, em sua prática musical e de projetos sociais, de uma experiência feita por e voltada para a Comunidade de Samba

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

*Você cantou meu samba  
Encantou o coração de muita gente bamba  
Resumiu cantando o sentido de amar  
Traduziu em palmas a obra do compositor*

*Você sem perceber  
Com o seu vermelho e branco invadiu o meu peito  
Derramei tanta lágrima, fiquei sem jeito  
É você 27, e o mundo pode até parar*

*Não deixarei de compor  
O seu nome exaltar  
Comunidade jamais deixarei de te amar*

*Grajaú homem forte  
Já vestiu o manto  
Pra proteger esse povo  
Que sofre mais não perde o encanto*

*Zona Sul, tenho 27 motivos pra viver no Grajaú  
Zona Sul, tenho 27 motivos pra viver no Grajaú  
(27 Motivos - Jefferson Santiago, Ricardo Rabelo e Nenê Partideiro)*

A proposta desta dissertação foi olhar para como se conformou a Comunidade de Samba do Pagode da 27, pensando o que impulsionou e impulsiona os agentes para a atuação política dentro de um coletivo cultural periférico. Pensar o que move agentes sociais é, de antemão, uma tarefa difícil, alojada no complexo debate da relação entre ação e estrutura que a Sociologia possui desde seus momentos clássicos. A aposta aqui foi de olhar para um recorte, para alguns dos inúmeros fatores que moveram e movem os agentes em direção à ação política organizada dentro do Pagode da 27, no Grajaú, na Zona Sul da cidade de São Paulo. Há uma multidimensionalidade de influências, como já apontava Max Weber (2004), e a análise precisa escolher pontos para investigar.

Uma dessas escolhas foi a de analisar prioritariamente os discursos dos membros do Pagode da 27. Os pontos importantes da política do Pagode da 27 são também multidimensionais e multissemânticos, de forma que o samba, o lugar, as afecções e a comunidade foram conceitos importantes a partir de como os agentes os significavam e produziam. As situações experienciadas e observadas ao longo da pesquisa etnográfica também foram de grande valor. A escolha, levada pelo campo, de pensar como os afetos e a

prática cultural vinculada à uma tradição conformaram a política deste coletivo cultural e impulsionaram os agentes abriu caminhos para novas reflexões acerca dos coletivos culturais periféricos e da política no mundo popular de maneira geral.

Embora com especificidades próprias, esse caso pesquisado pareceu permitir um avanço na compreensão da política dos coletivos culturais periféricos no Brasil e em sua ascensão exponencial a partir dos anos 1990. Além de incorporar a experiência da Comunidade do Pagode da 27 no conhecimento sociológico sobre o tema, a dissertação abre caminhos para olharmos para como se conformaram essas formas políticas, como foram impulsionadas por afetos em relação com as práticas e concepções da cultura. Permite compreender como os próprios afetos circulantes já são uma questão crucial, corroborando a ideia de Safatle (2020) de que desestabilizar afetos e criar, a partir disso, novos corpos e subjetividades, são práticas dos coletivos culturais realmente políticas e relevantes. Cabe retomar, para discussão teórica, a síntese apresentada por D'Andrea (2013; 2020), previamente discutida na introdução desta dissertação. Para o autor, em sua construção teórica da relação entre política e cultura na periferia, os coletivos culturais periféricos teriam surgido com 5 motivadores principais: pacificar um contexto violento; produzir sustento material; melhorar o bairro; participar politicamente; e produzir cultura como forma de emancipação humana. Em sua análise, entretanto, ele coloca como indutores da política apenas motivos racionais: objetivos vinculados a uma situação socioeconômica estrutural que retiraria coisas que os indivíduos deveriam ter por direito.

A pesquisa com o Pagode da 27 ajuda a responder algumas perguntas, também colocadas na introdução deste trabalho, relacionadas a isso. Cabe reformulá-las aqui para pensar duas dimensões do surgimento e destes coletivos e dos impulsionadores de suas formas políticas. A primeira questão é sobre o surgimento destes coletivos. Indutores racionais, realmente presente nos objetivos políticos dos coletivos já consolidados, seriam de fato os impulsionadores das criações destes coletivos? No caso da pesquisa da presente dissertação, a resposta seria não. O Pagode da 27 surgiu muito mais do encontro de amigos a partir de uma prática cultural e de lazer enraizada em suas famílias e territórios. Apenas depois, com a mediação das práticas e sentidos de ser uma “comunidade de samba” e na construção já conformada coletivamente, aparecem os objetivos políticos racionais como os mencionados por Tiarajú D'Andrea (2013; 2020).

A isso se vincula a segunda questão sobre como os coletivos se tornam políticos. O que faria de fato, mesmo com a existências das práticas de cultura e lazer, sujeitos se vincularem na conformação de um coletivo cultural para, por meio dele, agirem

politicamente? Como demonstrado com a etnografia do Pagode da 27, os afetos circulantes entre os agentes e deles com a prática cultural do samba foram o que impulsionaram a construção política do Pagode da 27. Aglutinados por esses afetos positivos, os agentes compartilham experiências em conjunto com sentimentos de injustiça em relação ao território e à vida deles. Assim, se direcionam para o fazer político e planejam, até os dias atuais, a formulação de novas possibilidades para os territórios e para outros sujeitos, principalmente jovens, deste território. Em suma, retomando a discussão de Tiarajú D'andrea, os indutores de “melhorar o bairro”, “produzir sustento material”, bem como a própria ideia de “orgulho” e “pertencimento”, são todos indutores que aparecem ao longo da construção da comunidade de samba, mais como produtos e objetivos do que como causa.

Sociologicamente, podemos pensar em que dimensão realmente se transforma o social a partir da política do Pagode da 27, uma vez que essa política também pode passar por atravessamentos de “gestão” e de não diferenciação estrutural nas hierarquias sociais como estão dadas (FELTRAN, 2011; TOMASSI, 2013). Há, entretanto, um alcance político nítido na existência do Pagode da 27: a partir da circulação de afetos e da prática cultural, a Comunidade de Samba permite que se produzam agentes políticos. Pessoas que, a partir deste sujeito coletivo, se direcionam para um fazer político, para uma busca por transformações na realidade ao seu redor sob determinado prisma e a partir de determinados valores e objetivos.

Para concluir esta dissertação com essas considerações finais, retorno ao primeiro dia do meu trabalho de campo com o Pagode da 27. A primeira entrada e o primeiro contato pessoalmente com estes agentes sociais se deu em um encontro que eles estavam tendo com Criolo, famoso *rapper* nascido no Grajaú, para realizar uma gravação sobre a trajetória do músico. Andamos pelo Grajaú, em uma sequência muito interessante para conhecer o bairro e adentrar, aos poucos, aquele contexto. O ponto final da caminhada seria uma casa vermelha e grande, bastante organizada e decorada, a “Casa 27”. Naquele dia tive a dimensão do tamanho que aquela construção tinha para a Comunidade de Samba do Pagode da 27. Também naquele dia, Jefferson Santiago, fundador e líder do grupo, comentou:

*É [a casa 27] um start para muita coisa, uma nova era. Não tinha muito como fugir disso, o trabalho social ficava limitado. Vamos trazer vários cursos, projetos, deixar o mais cultural possível. Não queremos escritório, queremos arte.*

**(Trecho anotado em caderno de campo do autor)**

Essa fala, bem como a “aquisição” da “Casa 27”, demonstram um avanço recente do Pagode da 27 em direção à consolidação de seus projetos sociais. Chama a atenção o constante atravessamento que a “arte”, ou a cultura de maneira geral, possui para as práticas políticas relativas à Comunidade de Samba. Em uma reflexão mais livre, o direcionamento político de agentes sociais para a concepção de mundo proporcionada pelo samba produz no Grajaú uma luta popular importante. As formas de pensar o mundo são uma questão política importante no Brasil atual e buscar compreender fatores que motivam essas formas de pensar o mundo foi um caminho que me pareceu frutífero sociologicamente.

## REFERÊNCIAS

- ADERALDO, G. *Reinventando a cidade: uma etnografia das lutas simbólicas entre coletivos culturais vídeo-ativistas nas “periferias” de São Paulo*. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2017a.
- ADERALDO, G. Linguagem audiovisual e insurgências populares: Reconstituindo uma experiência associativa entre jovens vídeo-ativistas nas “periferias” paulistanas. *Iluminuras*, Porto Alegre, v. 18, n. 44, 2017b.
- ADERALDO, G. Territórios, mobilidades e estéticas insurgentes: refletindo sobre práticas e representações coletivas de realizadores visuais nas metrópoles contemporâneas. *Cadernos de Arte e Antropologia*, v. 6, n.2, 2017c.
- AGIER, M. *Antropologia da cidade: lugares, situações, movimentos*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2011.
- ALMEIDA, M. Território de afetos: práticas femininas antirracistas nos quilombos contemporâneos do Rio de Janeiro. Tese (doutorado). Universidade Estadual de Campinas, SP, 2018.
- ALMEIDA, M. Território de afetos: práticas femininas antirracistas nos quilombos contemporâneos do Rio de Janeiro. *História Oral, [S. l.]*, v. 24, n. 2, p. 293–309, 2021.
- ALMEIDA, R. S. “Juventude, direito à cidade e cidadania cultural na periferia de São Paulo”. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 56, p. 151-172, jun. 2013.
- ALVES, H; ALVES, C; PEREIRA, M; MONTEIRO, A. Dinâmicas de urbanização na hiperperiferia da metrópole de São Paulo: análise dos processos de expansão urbana e das situações de vulnerabilidade socioambiental em escala intraurbana. *R. bras. Est. Pop.*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 1, p. 141-159, jan./jun. 2010.
- ANDERSON, B. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- APPADURAI, A. “The Production of Locality”. In *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press. Pp. 178-99, 1996.
- ARANTES, P. *O novo tempo do mundo e outros estudos sobre a era da emergência*. São Paulo, Boitempo, 2014.
- ARENDDT, H. *O que é política?* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- BAUMAN, Z. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Editora Zahar, Rio de Janeiro, 2003.
- BENJAMIN, W. Teses sobre o conceito de história. In. *Obras escolhidas*. Vol. 1. Magia e técnica, arte e política. Ensaio sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- BERTELLI, G. B. Introdução. In: BERTELLI, G. B. FELTRAN, G. (eds.). *Vozes à margem: periferias, estética e política*. São Carlos, SP: EdUFSCar, 2017. p. 13-18.

- BERTELLI, G. B. Errâncias Racionais: a periferia, o *rap* e a política. In: BERTELLI, G. B. FELTRAN, G. (eds.). *Vozes à margem: periferias, estética e política*. São Carlos, SP: EdUFSCar, 2017b. p. 21-38.
- BERTELLI, G. B; FELTRAN, G. (eds.). *Vozes à margem: periferias, estética e política*. São Carlos, SP: EdUFSCar, 2017.
- BIRMAN, P. Favela é comunidade? In: MACHADO DA SILVA, Luiz Antonio (Org.). *Vida sob cerco: violência e rotina nas favelas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.
- BLOKLAND, T. *Community as Urban Practice*. Wiley, 2017.
- BOURDIEU, P. A Ilusão Biográfica. In: FERREIRA, M; AMADO, e PORTELLI, A. (ORG). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2006.
- BRAUDEL, F. História e Ciências Sociais: a longa duração. *Revista de História*, [S. l.], v. 30, n. 62, p. 261-294, 1965.
- CALDEIRA, T. *Cidade de Muros: Crime, Segregação e Cidadania em São Paulo*. São Paulo: Editora 34, 2000.
- CAMPELLO, F. Axel Honneth e a virada afetiva na teoria crítica. *Conjectura: Filos. Educ.*, Caxias do Sul, v. 22, n. especial, p. 104-126, 2017.
- CAMPELLO, F. *Crítica dos Afetos*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2022.
- CARVALHO, L. K. Territórios vulneráveis e equipamentos culturais oficiais: uma análise sobre os vínculos espaciais no município de São Paulo. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE GESTÃO E ENGENHARIA URBANA, Anais, 3. 2021.
- CASTEL, R. *As Metamorfoses da Questão Social: uma crônica do salário*. Petrópolis, Vozes, 1998.
- CASTORIADIS, C. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- CEFAI, D. Públicos, problemas públicos, arenas públicas. O que nos ensina o pragmatismo (parte I). *Novos Estudos Cebrap*, v. 36, n.1, 2017.
- CEFAI, D. Como nos mobilizamos? A contribuição de uma abordagem pragmatista para a sociologia da ação coletiva. *Revista Dilema*, 2009.
- CLOUGH, P. T. (Ed). *The Affective Turn: Theorizing the Social*. Duke University Press. 2007.
- CONTI, L. “Progrêssio, progrêssio, eu sempre iscutei falar’: o samba e as narrativa da cidade-progresso” In: BERTELLI, Giordano. e FELTRAN, Gabriel (Org.) *Vozes à margem: periferias, estética e política*. São Carlos: EdUFSCar, 2017.
- COSTA, S. Desprovincializando a Sociologia: a contribuição pós-colonial. *REVISTA BRASILEIRA DE CIÊNCIAS SOCIAIS - VOL. 21 Nº. 60*, 2006.

- COUTINHO, E. G. Velhas histórias, memórias futuras. Rio de Janeiro: Editora da Uerj, 2011.
- D'ANDREA, T. *A formação dos sujeitos periféricos: cultura e política nas periferias de São Paulo*. Tese (doutorado) em Sociologia. São Paulo: FFLCH/USP, 2013.
- D'ANDREA, T. Contribuições para a definição dos conceitos periferia e sujeitas e sujeitos periféricos. In: *Novos estudos*. CEBRAP. São Paulo, v.39, n.11, jan-abr, (19-36), 2020.
- DE TOMMASI, L. *Culturas de periferia: entre o mercado, os dispositivos de gestão e o agir político*. Política e Sociedade, v. 12, p. 11-34. Florianópolis, 2013
- DOZENA, Alessandro. *A geografia do samba na cidade de São Paulo*. São Paulo: Fundação Polisaber, 2011.
- DOZENA, Alessandro. “Os movimentos de samba na cidade de São Paulo: espaços de resistência e de esperança”. In: *XIII Seminário APEC – Asociación de Investigadores y Estudiantes Brasileños em Catalunya*, 2008, Barcelona. Actas del XIII Apec. Barcelona: APEC, 2008, v. 1, p. 19-28.
- DURHAM, E. A caminho da cidade. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- DURKHEIM, É. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2009 [1912].
- ESPOSITO, Roberto. *Communitas – origine e destino della comunità*. Torino: Einaudi, 1998
- FAVRET-SAADA, J. “Ser afetado”, de Jeanne Favret-Saada. *Cadernos de Campo* (São Paulo - 1991), [S. l.], v. 13, n. 13, p. 155-161, 2005.
- FELIX, J. B. de J. Chic Show e Zimbabwe e a construção da identidade nos Bailes Blacks paulistanos. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), USP, São Paulo. 2000.
- FELTRAN, G. *Fronteiras de Tensão*. São Paulo: Editora Unesp e CEM, 2011.
- FELTRAN, G. Governo que produz crime, crime que produz governo: o dispositivo de gestão do homicídio em São Paulo (1992-2011). *Revista Brasileira de Segurança Pública*, v. 6, 2012.
- FELTRAN, G. Choque de ordens: drogas, dinheiro e regimes normativos em São Paulo. *BIS. Boletim Do Instituto De Saúde*, 18(1), 25-40. 2017.
- FONTES, L. de O. Do direito à cidade ao direito à periferia: transformações na luta pela cidadania nas margens da cidade. *Plural*, v. 25, n. 2, p. 63-89, 2018.
- FRASER, N. Rethinking Recognition. *New Left Review*, London, n. 3, p. 107-120, May-June. 2000.
- FRASER, N. Rethinking the public sphere: a contribution to the critique of actually existing democracy. *Social Text*, n. 25/26, p. 56-80, 1990.
- FRASER, N. “Reconhecimento sem ética?” In: SOUZA, J.; MATTOS, P. (Orgs.). *Teoria Crítica no século XXI*. Annablume, 2007.

- FRASER, N. & HONNETH, A. *Redistribution or Recognition: a Political-Philosophical Exchange*. London: Verso, 2003.
- FREIRE, J. Quando as emoções dão formas às reivindicações: Percepções de Justiça para líderes de Nova Iguaçu e de favelas do Rio de Janeiro. In ST 3 - Antropologia das Emoções. XXXI Encontro Anual da ANPOCS. Caxambu. MG. Outubro, 2007.
- FREIRE, L. Favela, bairro ou comunidade? Quando uma política urbana torna-se uma política de significados. *Revista DILEMA*, pp. 95-114, 2008.
- FRÚGOLI JR., H. O urbano em questão na antropologia: interfaces com a sociologia. *Revista de Antropologia*, v. 48, n. 1, p. 133-165, 2005.
- GIESBRECHT, E. *Jongos, Batuques e Sambas de Bumbo: Dançando a Memória Negra de Campinas*. Música & Cultura (Salvador. Online), 2012.
- GILROY, P. *O Atlântico Negro: Modernidade e dupla consciência*. São Paulo, Rio de Janeiro, Editora 34. Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2012.
- GONÇALVES, R. de S. “Eu sou o samba: sobre lugares, pessoas e pertencimento”. *Sociedade e Cultura*, Goiânia, v. 16 (1), p. 107-117, jan./jun. 2013.
- HABERMAS, J. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003
- HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2014
- HALL, S. *Cultura e Representação*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2016.
- HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003.
- HUMMEL HARA, C. *Hip-hop é minha bandeira, rap é o hino nacional: uma análise das transformações estético-políticas do movimento hip-hop brasileiro a partir da Casa do Hip-Hop de Piracicaba*. Dissertação (Mestrado), Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2022.
- JOST, M. A construção/invenção do samba: mediações e interações estratégicas. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, Brasil*, n. 62, p. 112-125, dez. 2015.
- KOSELLECK, R. *Futuro passado*, Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.
- KOWARICK, L. *Espoliação urbana*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- LEFEBVRE, H. *A Revolução Urbana*. Belo Horizonte: EDUFMG, 2004.
- LEFEBVRE, H. *O direito à cidade*. São Paulo: Centauro, 2001.

- LEITE, M. Da “metáfora da guerra” ao projeto de “pacificação”: favelas e políticas de segurança pública no Rio de Janeiro. *Revista Brasileira de Segurança Pública*, [S. l.], v. 6, n. 2, 2012.
- LEITE, S. A. S. & TASSONI, E. C. M. A afetividade em sala de aula: as condições do ensino e a mediação do professor. In: AZZI, R. G.; SADALLA, A. M. F. A. **Psicologia e formação docente: desafios e conversas**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2002.
- LIMA, P & DUARTE, F. Por uma pedagogia das escolas de samba: etnografia com crianças e os direitos à vida comunitária. *Revista del IICE* 49, Enero-Junio, 2021.
- LUBENOW, J. A. A Esfera Pública 50 Anos Depois: Esfera Pública e Meios de Comunicação em Jürgen Habermas em Homenagem aos 50 Anos de Mudança Estrutural da Esfera Pública. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 35, n. 3, p. 189-220, Set./Dez., 2012
- MACHADO DA SILVA, L. A. SOCIABILIDADE VIOLENTA: por uma interpretação da criminalidade contemporânea no Brasil urbano. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 19, n. 1, p. 53-84, jan./jun. 2004.
- MACHADO DA SILVA, L. A. Violência urbana, segurança pública e favelas - o caso do Rio de Janeiro atual. *Caderno CRH - UFBA* (impresso), v. 23, p. 283-300, 2010.
- MACHADO DA SILVA, L. A. Meio século de Sociologia das Classes Populares Urbanas. In. MACHADO DA SILVA, L. A. *Fazendo a cidade: trabalho, moradia e vida local entre as camadas populares urbanas*. Rio de Janeiro: Mórula, 2016.
- MACHADO DA SILVA, L. A. e LEITE, M. Violência, Crime e Política: o que os favelados dizem quando falam desses temas? In: MACHADO DA SILVA, L. A. (org.) *Vida sob cerco: violência e rotina nas favelas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, FAPERJ/Nova Fronteira, 2008.
- MANZATTI, M. Samba paulista, do centro cafeeiro à periferia do centro: estudo sobre samba de bumbo ou samba rural paulista. *Dissertação (Mestrado) em Ciências Sociais*. São Paulo: PUC, 2005.
- MARQUES, A. Comunicação, estética e política: a partilha do sensível promovida pelo dissenso, pela resistência e pela comunidade. *Revista Galáxia*, São Paulo, n. 22, p. 25-39, dez, 2011.
- MARRA, L. Esferas públicas em conflito: contribuições de Nancy Fraser ao conceito de esfera pública. *Revista Ideação*, n; 40, julho/dezembro, 2012.
- MARCELINO, M. Uma leitura do samba rural ao samba urbano na cidade de São Paulo. *Dissertação (Mestrado) em Geografia*. São Paulo: FFLCH/USP, 2007.
- MEAD, G. H. A brincadeira, o jogo e o outro generalizado. In. *Pesquisas e Práticas Psicossociais* 5(1), São João del-Rei, janeiro/julho, 2010.
- MELO, Rúrion. “Repensando a esfera pública: Esboço de uma teoria crítica da democracia”. *Lua Nova*, 94, 2015.

MISSE, M. Crime e Violência no Brasil Contemporâneo: estudos de sociologia do crime e da violência urbana. Rio de Janeiro, Lumen Juris Editora, 2006.

MISSE, M. Crime, sujeito e sujeição criminal: aspectos de uma contribuição analítica sobre a categoria “bandido”. Lua Nova, 79, 15–38, 2010.

MISSE, M. GRILLO, C.; NERI, N. Letalidade policial e indiferença legal: A apuração judiciária dos ‘autos de resistência’ no Rio de Janeiro (2001-2011). Dilemas- Revista de Estudos de Conflito e Controle Social. Edição especial n.1, 2015.

MOTTA L. Fazer estado, produzir ordem: sobre projetos e práticas na gestão do conflito urbano em favelas cariocas. EDUFSCar, São Carlos, 2021.

MOURA, Roberto. *Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: FUNARTE/ INM/ Divisão de Música Popular, 1983.

MOURÃO, N. M. & OLIVEIRA, A. C. C. Cultura afetiva: a construção do ser brincante no contexto urbano externo. RELACult - Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura e Sociedade, v. 6, n. 6, 2021.

MUSA, N. Pagode da 27: em busca da política na periferia. Revista contraponto, v. 9, n. 2. 2022

NASCIMENTO, É. P. *Literatura marginal: os escritores da periferia entram em cena*. Dissertação (Mestrado) em Antropologia. São Paulo: FFLCH/USP, 2006.

NASCIMENTO, É. P. É tudo nosso! Produção cultural na periferia paulistana. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade de São Paulo, 2011

OLIVEIRA, A; MARQUES, A. Cenas de dissenso e processos de subjetivação política na poética enunciativa das pixações. In. Líbero – São Paulo – v. 17, n. 33 A, p. 71-84, jan./jun. 2014.

PADOVANI, N. SOBRE CASOS E CASAMENTOS: Afetos e “amores” através de penitenciárias femininas em São Paulo e Barcelona. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade Estadual de Campinas, 2015

PAIVA, R. Novas formas de comunitarismo no cenário da visibilidade total: a comunidade do afeto. MATRIZES, [S. l.], v. 6, n. 1-2, p. 63-76, 2012

PAOLI, M. C. Movimentos Sociais, Cidadania, Espaço Público: perspectivas brasileiras para os anos 1990. Revista crítica de Ciências Sociais, n.33. 1991.

PEIRANO, M. (org.). O dito e o feito. Rio de Janeiro: Relume Dumará. 2001

PEREIRA, Carlos Alberto Messeder. *Cacique de Ramos: uma história que deu samba*. Rio de Janeiro: E-Papers Serviços Editoriais, 2003.

PÉREZ, B. & JARDIM, M. Os lugares da infância na favela: da brincadeira à participação. In. Psicol. Soc. 27 (3). Dez. 2015.

- PIEROBON, C. Fazer a água circular: tempo e rotina na batalha pela habitação. *Mana*, 27(2): 1-31, 2021.
- PINHEIRO, I. de S. A Representação Social do Popular na Mídia Televisiva: O Caso do Programa “Esquentá!” da Rede Globo. *Anagrama*, [S. l.], v. 6, n. 1, p. 1-14, 2012.
- RANCIÈRE, J. A partilha do Sensível: estética e política. Tradução: Mônica Costa Netto. São Paulo; Editora 34, 2005.
- RANCIÈRE, J. Nas margens do político. Lisboa: KKYM, 2014.
- RANCIÈRE, J. O desentendimento. São Paulo: Editora 34, 1996.
- REILY, S. A música e a prática da memória – uma abordagem etnomusicológica. *Música e cultura*, 9, 2014.
- ROBINSON, J. *Ordinary cities : Between Modernity and Development*, London, Routledge, 2006.
- SADER, E. Quando novos personagens entraram em cena: experiências, falas e lutas dos trabalhadores da Grande São Paulo, 1970-80. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- SAFATLE, V. O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. 2ª edição. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2020.
- SANDRONI, Carlos. *Feitiço decente: transformações do samba no Rio de Janeiro, 1917-1933*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/Ed. UFRJ, 2001
- SANTANA, L; SILVA, C & SOUZA, E. *O discurso hegemônico e idealista na troca do termo favela por comunidade*. Revista Porto das Letras, Vol. 07, Nº 01. 2021.
- SEVCENKO, N. A cidade metástasis e o urbanismo inflacionário: incursões na entropia paulista . Revista USP, n. 63, p. 16-35, 2004.
- SIMONE, A. M. People as Infrastructure: Intersecting Fragments in Johannesburg. *Public Culture*, vol. 16 no. 3, p. 407-429. 2004. In. [muse.jhu.edu/article/173743](http://muse.jhu.edu/article/173743).
- SILVA, F. L.. MetrÓpole corporativa e fragmentada: a urbanização da península do Ribeirão Cocaia, Grajaú, em São Paulo. Dissertação (mestrado) em Geografia, FFLCH/USP. São Paulo, 2016.
- SMALL, C. *Musicking: the meanings of performance and listening*. Middletown, Ct: Wesleyan University Press. 1998.
- SODRÉ, M. Samba, o dono do corpo. 2ª edição. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.
- SOUZA, R. M. O discurso do protagonismo juvenil. Tese de doutorado em Sociologia, FFLCH, Universidade de São Paulo, 2006.

- SOUZA, F & VELOSO, L. Teorias dos movimentos sociais, Jacques Rancière e a “subjetivação política”: noções de agência, sujeito e política sob a perspectiva estética da “cena de dissenso”. Revista Mídia e Cotidiano, v. 12, n 3, p. 88-106, 31 dez. 2018.
- SPOSITO, M. P. A sociabilidade juvenil e a rua: novos conflitos e ação coletiva na cidade. Tempo Social; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 5(1-2): 161-178, 1993
- TELLES, V. Pobreza e cidadania: dilema do Brasil contemporâneo. Cadernos CRH, n.19, 1993.
- TELLES, V e HIRATA, D. Cidade e práticas urbanas: nas fronteiras incertas entre o ilegal, o informal e o ilícito. In: *Estudos Avançados*, vol. 21, n. 61o : 173-191. 2007.
- THOMPSON, E. P. “La sociedad inglesa del siglo XVIII: Lucha de clase sin clases?” In: Tradición, revuelta y consciencia de clase: estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial. Barcelona: Editorial Crítica, 1984.
- THOMPSON, E. P. Costumes em comum. São Paulo: Cia das Letras, 1998.
- TORRES, H.; MARQUES, E. Reflexões sobre a hiperperiferia: novas e velhas faces da pobreza no entorno metropolitano. Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais, n. 4, p. 49-70, 2001.
- TROTTA, F. & CASTRO, J. P. A construção da ideia de tradição no samba. Cadernos do Colóquio, [S. l.], v. 3, n. 1, 2007
- VENTURA, Z. Cidade Partida. São Paulo. Companhia das Letras, 1994.
- VIANNA, A; FARIAS, J. A guerra das mães: dor e política em situações de violência institucional. Cadernos Pagu, n.37, 2011.
- WEBER, M. A ética protestante e o espírito do capitalismo. Companhia das Letras, 2004.
- WHITE, D. *Affect: an introduction. Cultural Anthropology*, 32(2), 175-180, 2017.
- WILLIAMS, R. “The Bloomsbury fraction”. In Problems in materialism and culture. Londres, Verso Editions, 1980.
- ZALUAR, A. A máquina e a revolta: as organizações populares e o significado da pobreza, São Paulo, Brasiliense, 1985.