

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

ELISABETE FIGUEROA DOS SANTOS

**DAS MARGENS, ESCRITOS NEGROS: RELAÇÕES ENTRE
LITERATURA PERIFÉRICA E IDENTIDADE NEGRA**

São Carlos
2015

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

ELISABETE FIGUEROA DOS SANTOS

**DAS MARGENS, ESCRITOS NEGROS: RELAÇÕES ENTRE
LITERATURA PERIFÉRICA E IDENTIDADE NEGRA**

Texto apresentado ao Programa de Pós-
Graduação em Psicologia da
Universidade Federal de São Carlos para exame
de defesa ao Doutorado.

Orientação: Profa. Dra. Rosemeire Aparecida
Scopinho

São Carlos
2015

Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da Biblioteca Comunitária UFSCar
Processamento Técnico
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

S237m Santos , Elisabete Figueroa dos
Das margens, escritos negros : relações entre
literatura periférica e identidade negra /
Elisabete Figueroa dos Santos . -- São Carlos :
UFSCar, 2015.
247 p.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal de São
Carlos, 2015.

1. Literatura Periférica. 2. Identidade Negra. 3.
Representações Sociais . 4. Ressignificação . 5.
Conhecimento. I. Título.



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

COMISSÃO JULGADORA DA TESE DE DOUTORADO

Elisabete Figueroa dos Santos

São Carlos, 30/03/2015

Prof.^a Dr.^a Rosemeire Aparecida Scopinho (Orientadora e Presidente)
Universidade Federal de São Carlos/UFSCar

Prof.^a Dr.^a Eliane Silvia Costa
Universidade Federal de Roraima/UFRR

Prof. Dr. José Carlos Gomes Silva
Universidade Federal de São Paulo/ UNIFESP

Prof.^a Dr.^a Janaina Damaceno Gomes
Universidade Federal de São Carlos/UFSCar

Prof. Dr. Eduardo Pinto e Silva
Universidade Federal de São Carlos/UFSCar

Submetida à defesa em sessão pública
realizada às 14:00h no dia 30/03/2015.

Comissão Julgadora:

Prof.^a Dr.^a Rosemeire Aparecida Scopinho
Prof.^a Dr.^a Eliane Silvia Costa
Prof. Dr. José Carlos Gomes Silva
Prof.^a Dr.^a Janaina Damaceno Gomes
Prof. Dr. Eduardo Pinto e Silva

Homologada pela CPG-PPGPs na

_____ª Reunião no dia ____/____/____

Prof.^a Dr.^a Camila Domeniconi
Coordenadora do PPGPs

SANTOS, Elisabete Figueroa dos. (2015) Das margens, escritos negros: Relações entre Literatura Periférica e identidade negra. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Universidade Federal de São Carlos – SP. 247p.

RESUMO

Este trabalho teve como objetivo geral estudar as manifestações dos saraus de literatura periférica paulistanos, em suas intersecções com a temática racial, visando verificar as relações que poderiam ser estabelecidas entre identidade negra e as articulações desse movimento. Partindo do pressuposto de que os saraus periféricos construiriam significados positivos para as identidades de negros e periféricos, fizemos: um levantamento bibliográfico, com vistas a construir um aporte teórico, bem como obter materiais publicados sobre e pelo movimento; uma pesquisa de inspiração etnográfica nos saraus paulistanos, baseada em observações sistemáticas, cujas informações foram organizadas em diários de campo; entrevistas semiestruturadas com 19 ativistas de três saraus periféricos – Palmarino, Elo da Corrente e Poesia na Brasa –, entrevistas com o autor e poeta Fuzzil e, com dois participantes dos saraus mencionados; e, por fim, foram feitas análises temáticas e triangulação das informações, para elencarmos as unidades de análise. Verificamos que os saraus se inserem numa arena de disputa de poder, onde pleiteiam-se significados. Por meio desse movimento, dá-se visibilidade aos corpos negros e audiência a discursos produzidos para dar vazão às angústias advindas do trânsito pelo não-lugar e ao anseio de ser sujeito em primeira pessoa. A literatura funciona, assim, como veículo para desvelar-se tópicos e elementos suprimidos, bem como para salientar outros sentidos cabíveis a objetos cujos significados atribuídos historicamente foram negativos. Os cabelos crespos, as origens quilombolas, a vinculação com a periferia etc. passam a ser ganhos simbólicos. Forjam-se referências artísticas, intelectuais e políticas orientadas para a contestação dos marcos de exclusão impostos às periferias e aos negros, bem como para a produção de discursos e representações positivas de forma endógena. Ao transformar em rimas as artimanhas do racismo, a crespitude dos cabelos, a rejeição em aderir aos padrões socialmente imputados aos negros e, as histórias e os anseios por superações, evidencia-se os protagonistas negros, representando-lhes como detentores e produtores de saber. Nesse contexto, literatura é arma e os poetas passam a produzi-la de maneira engajada com a causa racial. Concluimos, assim, que os dados de pesquisa suportam nossa hipótese. Apontamos a necessidade de estudos que: I) atentem-se para o papel das poetisas negras (minorias) no circuito poético periférico; e II) busquem identificar as diferenças e similaridades entre os movimentos poéticos contemporâneos de países de África e da diáspora negra.

Palavras chave: Literatura Periférica; Identidade Negra; Representações Sociais; Ressignificação; Conhecimento.

SANTOS, Elisabete Figueroa dos. (2015) From margins, Black writings: Relations between Peripheral Literature and Black identity. Doctoral Thesis, Psychology Graduate Program. Federal University of São Carlos – SP. 247p.

ABSTRACT

This work aimed to study the manifestations of peripheral literature movement of São Paulo, in its intersections with the race issue, in order to verify the relationships that could be established between Black identity and the joints of this movement. Starting from the assumption that the peripheral soirees would build positive meanings for Black and peripheral identities, we made: a literature review, in order to build a theoretical framework, as well as getting materials published about and for the movement; an ethnographic-inspired research in São Paulo's poetry sessions, based on systematic observations, whose information was organized in field diaries; semi-structured interviews with 19 activists from three peripheral poetry sessions – Palmarino, Elo da Corrente and Poesia na Brasa –; interviews with the author and poet Fuzzil and, with two participants of these mentioned soirees; and, finally, we conducted thematic analysis and a triangulation of information to identify the analysis units. We found that the poetry sessions are part of a power struggle arena, which plead-meanings. Through this movement, it is given visibility to the Black bodies and audience to the discourses produced to vent the anguish arising from transit through non-place and the desire to be subject in the first person. The literature thus functions as a vehicle to unveil up topics and deleted elements, and to emphasize other appropriate senses to objects whose meanings were historically negative. The curly hair, maroon origins, the link with the periphery etc. become symbolic benefits. Forge up artistic intellectuals and policies references, oriented for challenging the exclusion landmarks imposed to the outskirts and Blacks, as well as for the production of positive speeches and representations endogenously. By turning into rhymes the stratagems of racism, the nature of Black hair, the rejection to adhere to socially ascribed patterns to Black, and the stories and the desires for overruns, Black protagonists are highlighted, representing them as holders and producers of knowledge. In this context, literature is armament and poets begin to produce it, in a engaged way to the racial question. We conclude that the research data support our hypothesis. We point out the importance of studies that: I) pay attention to the role of Black women poets (minority) in the peripheral poetic circuit; and II) seek to identify the differences and similarities between contemporary poetic movements of Africa and the Black Diaspora.

Keywords: Peripheral Literature; Black Ethnic-racial Identity, Social Representations; Reinterpretation; Knowledge.

LISTA DE FIGURAS

Quadro 1 – Características dos saraus periféricos paulistanos.....86

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Abrapso – Associação Brasileira de Psicologia Social

Caps – Centro de Atendimento Psicossocial

Conneb – Congresso Nacional de Negras e Negros do Brasil

Cooperifa – Cooperativa Cultural da Periferia

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e

IDH – Índice de Desenvolvimento Humano

Imaq – Instituto Manoel Quirino

Masp – Museu de Artes de São Paulo

Ong – Organização Não-Governamental

Pimesp – Programa de Inclusão com Mérito no Ensino Superior Público

PPGpsi – Programa de Pós-Graduação em Psicologia

Psol – Partido Socialismo e Liberdade

PT – Partido dos Trabalhadores

Puc – Pontifícia Universidade Católica

SBP – Sociedade Brasileira de Psicologia

Ufscar – Universidade Federal de São Carlos

Unesp – Universidade Estadual Paulista

Unicamp – Universidade de Campinas

Usp – Universidade de São Paulo

Zap – Zona Autônoma da Palavra

Sumário

Apresentação	9
Delineando o problema de pesquisa	15
Caminhos percorridos.....	23
Capítulo I	32
Ser e estar nas margens: A dinâmica exclusão/inclusão e atrelada a raça e territorialidade ...	32
De africano a preto: a construção do negro como sujeito marginalizado	33
A dinâmica inclusão/exclusão: a vivência nas fronteiras	37
Territórios de existência, sobrevivência e resistência: dos quilombos às periferias	43
Capítulo II.....	50
Das subjetividades e identidades gestadas nas margens: pelo protagonismo dos sujeitos	50
Primeiras notas sobre identidades	52
A noção de representação	53
Representando a identidade	57
Contextualizando as identidade étnico-raciais no Brasil.....	59
Capítulo III.....	67
Dos atentados ao horizonte simbólico negro: representação, saber e epistemicídio	67
Representações sociais e epistemicídio.....	71
Capítulo IV.....	82
Dos bares periféricos aos espaços de articulação político-cultural.....	82
Denegrindo o circuito periférico: a presença negra no circuito poético.....	87
Capítulo V	105
Artimanha poética: o uso da poesia como estratégia de resistência.....	105
Saraus abolicionistas: resistência sem revolução?.....	106
Movimento de Negritude: (Re)construção de significados ancestrais.....	116
Movimento de resistência ao <i>Apartheid</i>.....	121
Dos saraus abolicionistas aos saraus periféricos: Entre o quilombo e a academia?.....	124
Capítulo VI.....	131
Resistência e desmarcação: problematizando os significados e representações sobre raça e margem.....	131
Prosas periféricas: o embate com a zona muda.....	142
Negociações, traduções e ressignificações	155
Capítulo VII	172
Constituição psicossocial de sujeitos negros e literatura: das mazelas à afirmação	172

A poesia de Camila Trindade: beleza e acidez na metáfora cotidiana	179
“O Fuzzil aqui não mata, de clama poesia!” Identidades e ressignificações a partir da poesia de Fuzzil.	189
Considerações Finais.....	199
REFERÊNCIAS	209
APÊNDICES	222
ANEXOS	226

Apresentação

As construções e meandros das identidades negras são temas de grande interesse em minha trajetória como pesquisadora desde terceiro o ano de graduação. Ao receber da professora Tânia De Rose, naquele momento, um convite para estudar relações étnico-raciais a partir do olhar da Psicologia, finalmente consegui vislumbrar alguma razão por que levar a cabo meus estudos em Psicologia: a produção de saberes e práticas voltados para o desvelamento das relações raciais como efetivamente se dão num país internacionalmente conhecido como “paraíso racial”, mas cujos índices indicam a existência de uma secular segregação entre brancos e negros; a identificação das repercussões psicossociais das desigualdades raciais; e, por fim, mas não de maneira a esgotar a problemática, a necessidade de se desenvolver práticas voltadas para a construção de significados positivos para as identidades de negras e negros e que, portanto, contribuíssem para a construção de contextos de afirmação e protagonismo negros. Obviamente, no momento em que tive contato com a discussão racial pela primeira vez não tive a dimensão de todas essas e demais questões implicadas no compromisso social da Psicologia e da atuação de psicólogas e psicólogos no que tangem às relações étnico-raciais. De toda forma, esse foi um momento do curso de graduação em que minha já evidente apreciação pela prática da pesquisa pôde convergir com o estudo de um tema que verdadeiramente me instigava a produzir conhecimento. Esse convite presente foi efetivado a partir do quarto ano de graduação em que iniciei meus estudos voltados para a monografia. Nesse trabalho, estudei contribuições e propostas da *Black Psychology* para a construção e o fortalecimento das identidades étnico-raciais de jovens negros.

Concluí minha graduação e minha monografia em 2008, momento em que a Universidade Federal de São Carlos implantava o programa de ações afirmativas que contava com a reserva de uma porcentagem de vagas especificamente para estudantes oriundos de

escolas públicas que se autodeclarassem negros. Essa conjuntura voltou meu olhar para os estudantes negros que entravam na universidade naquele momento de instabilidade de uma organização que respondia às desigualdades sociais e étnico-raciais com políticas afirmativas, mas cuja dinâmica organizacional se deparava com a estranheza daquele novo estudante, alguém cujas demandas, vivências e anseios eram “estranhos”, desconhecidos até então à maior parte da comunidade universitária. Minhas indagações em relação à forma como os próprios ingressantes encarariam sua entrada na universidade nesse contexto, sobre como se posicionavam em termos étnico-raciais e quais seriam suas expectativas em relação à futura inserção no mercado de trabalho (dado o debate instalado no seio social que contrastava negativamente capacidades e habilidades com o acesso à universidade por meio de ações afirmativas) compuseram meu estudo de mestrado, o qual intitulou-se “Representações sociais de estudantes negros: Universidade e trabalho”. Nele constatei, entre outras coisas, que muitos estudantes que ingressaram na universidade nos três primeiros anos do programa de ação afirmativa por meio da reserva de vagas para estudantes negros tinham grande dificuldade em admitir-se negros ou mesmo como ingressantes por essa modalidade de vagas. Discuti, então, que por tratarem-se das primeiras turmas de ingressantes, tanto a universidade quanto os próprios alunos não sabiam ao certo em que tipo de situações poderiam resultar da divulgação de quem era adepto das reservas para negros ou não. Temia-se preconceitos e represálias.

Essas considerações finais da pesquisa me levaram a pensar em contextos de protagonismo negro. Circunstâncias em que se afirmassem negros e cujos discursos e representações construídos fossem voltados para o debate das desigualdades, bem como para dizer-se negro por várias vias e linguagens como forma de resistência e de promoção de identidades afirmadas. Esses questionamentos fertilizaram o terreno para projetos de pesquisa que pudessem explorar essa lacuna de maneira sistemática.

Ao tomar conhecimento dos saraus periféricos de São Paulo notei que a presença de pessoas e poéticas negras era bastante incidente. Percebi que havia em curso um modo algo inovador de tematizar as questões étnico-raciais e de dizer-se negra ou negro. Dessa forma, foi plantada a semente do projeto que deu origem a esta tese que apresento nas páginas que se seguirão. O trabalho que ora apresentamos reúne os resultados do percurso de doutorado em que procurei refletir sobre os significados negros compartilhados no âmbito dos saraus de literatura periférica da grande São Paulo e suas relações com as identidades negras.

Este texto consiste no esforço de organização de um arcabouço em dois sentidos: numa primeira instância, sistematizando uma base teórica que propicie ferramentas para apreender e compreender os fenômenos que permearam o campo de pesquisa. Em seguida, apresentamos dados que caracterizam o contexto dos saraus selecionados bem como a análise de entrevistas realizadas com 19 ativistas dos saraus Palmarino, Poesia na Brasa e Elo da Corrente; dois participantes dos saraus (um morador de Embu das Artes e frequentador do Sarau Palmarino e um morador de Pirituba, participante do Sarau Elo da Corrente); e um poeta e autor, o Fuzzil.

Faz-se necessário, portanto, pontuarmos o prisma pelo qual elaboramos o aporte conceitual e o escopo em que situamos esta pesquisa. Tais construções dão-se a partir do prisma da Psicologia Social, Ciência cuja característica inalienável é não ser uníssona, ou seja: uma vez híbrida, ancora-se na interface entre a Sociologia, a Psicologia e a Antropologia, apreendendo contribuições dos distintos enfoques constituintes. Esta concepção dá origem a perspectivas, objetos e estudos construídos por complexos arranjos conceituais e metodológicos.

José Moura Gonçalves Filho, estudioso da Psicologia Social brasileira, recorre à noção de ‘fronteira’ para situar o enfoque psicossocial:

Esta disciplina de fronteira, a Psicologia Social, caracteriza-se não pela consideração do indivíduo, pela focalização da subjetividade no homem

separado, mas pela exigência de encontrar o homem na cidade, o homem no meio dos homens, a subjetividade como aparição singular, vertical, no campo intersubjetivo e horizontal das experiências. Não o homem separado, o indivíduo, mas sempre *um* homem: a subjetividade realizando-se intersubjetivamente, uma *revelação* [...]. Impossível tomar o rosto e a voz de um homem como expressões sob perfeito condicionamento. Os temas da Psicologia Social, justamente, incidem sobre problemas intermediários, difíceis de considerar apenas pelo lado do indivíduo ou apenas pelo lado da sociedade. (GONÇALVES-FILHO, 1998. p. 11)

É importante, contudo, pontuar que assim como nas demais áreas das Ciências Sociais, também na Psicologia Social se verifica a existência de pluralidade e dissenso. Dessa forma, a complexidade fundante do enfoque psicossocial conta ainda com a multiplicidade de recortes, nuances e apreensões teóricas e metodológicas dentro do próprio corpo dessa Ciência.

No primeiro capítulo, por exemplo, baseamo-nos amplamente numa perspectiva sociológica para pontuarmos os arranjos sociais e os dispositivos ideológicos que estiveram e estão na base da forma como os negros foram construídos como negatividade. Para essa discussão tomamos como autores centrais Kowarick (1994), Theodoro (2008), Backes (2006), e Domingues (2002). Incorporamos também, apontamos de André (2007a; 2007b) cuja referência é a Psicossociologia.

Dessa forma, o objetivo desse capítulo foi construir um entendimento dos processos de exclusão/inclusão, causa da marginalização dos sujeitos negros e periféricos. A marginalização, assim como o conceito de exclusão, é alvo de muitas críticas. No primeiro caso, devido ao peso negativo que foi atribuído à ideia de marginalização, resultando em uma dificuldade de se trabalhar com este conceito para não se incorrer em leituras errôneas. Quanto à exclusão, as críticas pontuam, de um lado, que em si a exclusão não existe, ela só se manifesta na relação dialética com a inclusão, isto é, a exclusão existe para que possa se dar a inclusão. De outro, trata-se de um conceito que abarca muitos fenômenos e ideias, às vezes utilizado sem o rigor de uma leitura atenta aos processos cabíveis em sua base de análise e explicação. No entanto, acreditamos que estes dois conceitos são centrais para que seja possível elucidar nosso objeto de pesquisa. Utilizamos “marginalização” como uma

fenomenologia que se dá no lugar do “entre”, no interstício social. Espécie de condição psicossocial de sujeitos que não estão nem dentro nem fora do sistema, estão incluídos de maneira marginal. O recurso à exclusão, por sua vez, é feito buscando-se evidenciar a constante dinâmica de exclusão/inclusão, com base em alguns recortes específicos, como no caso da categoria raça. Esse arranjo social que exclui/inclui e marginaliza repercute sobre os sujeitos de formas, por vezes, degenerativas, mas suscitam também estratégias de enfrentamento, forjadas com base em representações e discursos, que são elaborados a partir dessa situação de vertigem psicossocial para ora incluir, ora excluir; ora marginalizar, ora mobilizar.

Por fim, apropriamo-nos da noção de inclusão precária de José de Souza Martins (1997; 2003) que consideramos central para discutirmos como o momento de passagem da exclusão para a inclusão se transforma num contínuo devir, de maneira que a inclusão nunca se efetiva, de fato. Em suas elaborações teóricas esse autor se refere majoritariamente a fenômenos verificados amplamente para camponeses, analisando as desigualdades entre o urbano e o rural. A despeito de inserirmo-nos num campo diverso daquele tratado por este sociólogo, seu conceito de inclusão marginal se faz imprescindível para pensarmos essa dinâmica inclusão/exclusão que nunca se efetiva para nenhum dos pólos: nem para a total inclusão, nem para a total exclusão, permanecendo muitos sujeitos às margens, ou seja, incluídos de maneira precária ou marginal.

No segundo capítulo, por sua vez, tratamos sobre as representações e sua atuação quanto à formação de identidade e alteridade, caracterizando-se esse processo como algo ativo e dinâmico e buscando situá-lo em alguma medida aos postulados de Stuart Hall. A opção em aliar algumas proposições de Hall às das representações sociais foi feita buscando-se, por um lado, analisar a dimensão subjetiva e processual da elaboração das identidades e, por outro, delimitar as circunstâncias envolvidas na problematização da marginalização da negritude,

bem como das manifestações da Literatura Periférica, questões que perpassam o problema dessa pesquisa.

No terceiro capítulo, contudo, apontamos a movimentação em curso nas periferias paulistanas através da literatura como resposta aos ataques ao horizonte simbólico de negros e negras e ao epistemicídio.

No quarto capítulo, buscamos compilar as informações oriundas do percurso traçado no caminho percorrido pela pesquisa: as observações e levantamentos feitos em relação aos saraus, com vistas a elucidar o campo em que se insere a problemática sobre a qual essa pesquisa se debruça e a partir disso e caracterizar os saraus e suas dinâmicas.

Já no quinto capítulo, procurou-se demonstrar como a poesia e os recitais têm sido solicitados para atuar nos movimentos de resistência a momentos históricos de tensão racial, como se pôde observar no movimento abolicionista, no movimento de negritude, no movimento anti-apartheid, e contemporaneamente no movimento saraus da periferia.

No sexto capítulo, por sua vez, sintetizamos os relatos apreendidos por meio das entrevistas semiestruturadas, num esforço de delinear um entendimento sobre as relações entre a discussão racial e as articulações dos saraus pesquisados.

Por fim, no sétimo capítulo apresentamos análises de alguns escritos periféricos negros, além explicitar as trajetórias identitárias e suas relações com a produção literária para Fuzzil e Camila Trindade.

A partir desses dados, pudemos obter uma imagem do contexto dos saraus: múltiplos, mas com suas particularidades; ricos em termos de mobilização, problematizando a escassez de recursos sociais e criando um circuito político-cultural alternativo e complexo.

Delineando o problema de pesquisa

A discussão que se instaura na sociedade acerca dos fenômenos e processos sociais repercute sobre a produção de conhecimentos nas diferentes áreas do saber como demandas a serem supridas, buscando-se estratégias adequadas para se lidar com as problemáticas sociais. Assim, as ciências debruçam-se sobre a sociedade e seus processos, visando elaborar compreensões e propor intervenções, tendo-se em vista a melhoria da qualidade de vida dos indivíduos e grupos.

A Psicologia Social, por seu turno, tem buscado compreender os processos que se dão no “entre” da vida social, articulando uma compreensão dos fenômenos sociais como questões que implicam e estão implicadas nos jogos e relações de indivíduo e sociedade. Logo, o olhar lançado na produção de conhecimento é direcionado às relações entre indivíduo e sociedade, em suas variâncias, recortes, fendas etc.

Exemplo disso são os estudos que têm sido produzidos acerca da dinâmica racial e suas implicações em nível macrossocial e no que concerne aos efeitos psicossociais do estabelecimento de relações que inferiorizam e excluem sujeitos e grupos da participação social com base no critério racial.

Nos últimos anos, contudo, a temática racial passou a integrar definitivamente a agenda da Psicologia e particularmente da Psicologia Social. Grande foi o avanço no entendimento e construção de conhecimento sobre as relações raciais, analisando-se as contribuições e elaborações de brancos e negros nessa dinâmica; os processos de elaboração da identidade étnico-racial; os efeitos psicossociais de ser sujeito de preconceitos e discriminações, bem como de políticas afirmativas etc. (ROSEMBERG, 1998; CAMINO et al., 2001; BENTO e CARONE, 2002; JODELET, 1998, 2011; FERREIRA e MATTOS, 2007; FERREIRA, 2002; ANDRÉ, 2007a, 2007b; NERY e CONCEIÇÃO, 2005/2006; NERY e COSTA, 2009, entre outros).

O preconceito racial está envolto numa dinâmica cujas determinantes e produtos têm como bases, de um lado, as disputas socioeconômicas e, de outro, as manifestações num nível simbólico, cujos arranjos atrelam significados desqualificantes à negritude. Essas duas esferas, ao mesmo tempo em que determinam a existência do racismo, retroalimentam esta mesma existência. São pontos-chave para a discussão da problemática racial em países multirraciais (SANTOS, 2011a).

A dinâmica racial brasileira apresenta certas especificidades devidas, sobretudo, às formas como foram instauradas as relações sociais entre brancos e negros desde a vinda dos primeiros africanos para o Brasil. Os senhores brancos apropriavam-se da força de trabalho dos escravizados africanos, fazendo uso indiscriminado de seus serviços e tratando-os como sujeitos inferiores. O desenvolver da conjuntura social e política levou ao fim oficial da escravidão no território brasileiro. Contudo, nenhuma medida foi lançada visando à inserção e participação dos negros na sociedade, de modo que estes foram sendo, progressivamente, remetidos às margens (THEODORO, 2008). As oportunidades restantes à população negra foram bastante restritas e, assim, permanecem. O alcance à escolarização tem sido ínfimo e o acesso aos postos de trabalho, caracterizado pela subalternidade e precarização (HENRIQUES, 2001; PAIXAO E CARVANO, 2008).

Raça e classe articulam-se na construção do não-lugar social do negro, o que gerou e gera impactos negativos para a sua identidade (BACKES, 2006; FERREIRA, 2002). Paralelamente a este quadro de marginalização, surgiram as teses eugenistas, cujos postulados apontavam e estimavam a extinção de negros e mestiços da sociedade brasileira (FERREIRA, 2002).

A abolição da escravatura libertou o negro das amarras físicas e oficiais, porém, o fez escravo de um sistema perverso, que tem elaborado variadas formas para promover a sua exclusão. O processo foi marcado tanto por uma ausência de políticas públicas em favor dos ex-escravos e da população negra livre, como pela implantação de iniciativas que

contribuíram para que o horizonte de integração dos ex-escravos ficasse restrito às posições subalternas da sociedade, tais como o incentivo à vinda de imigrantes europeus para ocupar os postos de trabalho (SANTOS, 2011a).

Por conseguinte, no final do século XIX observou-se o início de um processo de aglomeração da pobreza e da exclusão nas cidades, resultante da chegada, em profusão, de contingentes de ex-escravos. Logo, nesta época, já proliferavam as favelas nas cidades maiores.

A análise dos indicadores sociais reforça esta afirmação: desde a abolição da escravatura perpetuam-se as desigualdades raciais em relação aos negros e negras no Brasil. As perspectivas, então, possíveis para os negros, apontam para as margens sociais: moradias precárias; pouco acesso ao saneamento básico; baixo acesso à educação; inserção precoce no mercado de trabalho mais frequente e condições instáveis de permanência; etc. (HENRIQUES, 2001; PAIXAO E CARVANO, 2008).

A exclusão constitui um atentado à identidade dos sujeitos. Do conflito com a realidade da subalternidade e da não-aceitação num sistema de privilégios de poucos, são forjadas tentativas de positivar sua situação e, conseqüentemente, de estabelecer novas bases, nas quais a identidade seja preservada. De acordo com Deschamps e Moliner (2009):

A “ameaça à identidade” é antes de tudo considerada como decorrente da inferioridade de um agente social numa dada situação. Os agentes sociais que tomam a iniciativa da diferenciação, da inovação, seriam aqueles que são negados por aqueles que lhe são superiores, aqueles que ocupam uma posição irremediavelmente inferior nas dimensões da comparação. Esta posição numa escala social colocaria em questão sua identidade e induziria, por isso mesmo, tentativas de “desmarcar-se” daqueles aos quais se comparam, de criar novos critérios de comparação em função dos quais eles são diferentes e, deste modo, tornam-se incomparáveis e escapam de sua inferioridade (p.43).

Os atores sociais não são, portanto, passivos diante da condição de inferiorização. Pelo contrário, tecem variadas formas para ressignificar sua situação, seu lugar social e sua identidade.

De acordo com Deschamps e Moliner (2009), partindo-se de uma ortodoxia em que é inferiorizado, um agente social poderia, depois de ter elaborado uma heterodoxia que lhe permite restaurar uma identidade que estava ameaçada, tentar criar uma nova ortodoxia, ou seja, estabelecer novo contexto, em que sua inserção lhe seja favorável e proteja sua identidade.

Essas questões são tornadas visíveis nos discursos literários, nos quais o negro é tomado como objeto e evidenciam-se as formas pelas quais eles são representados. Na literatura corrente, o negro é visto a partir de uma óptica eurocentrada, vindo à tona os estereótipos: negro pervertido, escravo demônio, negro infantilizado, negro vítima, escravo nobre, entre outros, como aponta Proença Filho (2004). Contudo, o negro é deslocado da posição de objeto para uma posição de sujeito, numa perspectiva mais ativa e comprometida, a partir de um tipo de discurso que brota justamente das margens, a literatura periférica. Esta literatura pode ser entendida como uma proposta de agenciamento político que rasura o estabelecido. É uma produção dada no interstício entre a oralidade e a norma culta.

Silva (2010) propõe a aproximação entre as ideias de literatura negra e literatura periférica a partir de uma intersecção histórica, espacial e política, uma vez que ambas apontam para manifestações essencialmente mobilizadoras rumo a um projeto de produção de novos discursos e representações e, portanto, de resignificação.

Por meio desta literatura, os negros periféricos trazem para a página suas histórias, seus relatos, seus cotidianos de desigualdades e enfrentamentos, bem como seu anseio pela própria afirmação. A designação como literatura negra, vincula-se ao significado restrito e emerge no bojo de uma situação histórica dada, configuradora da reivindicação pelos negros de determinados valores caracterizadores de uma identidade própria. Essa identidade e sua presença forjadora e aglutinadora da comunidade em que o grupo étnico se situa seriam elementos decisivos na luta pela eliminação das discriminações e pela conquista do lugar que

lhes pertence de direito e que o grupo dominante insiste em negar ostensiva ou disfarçadamente (PROENÇA FILHO, 2004).

A literatura produzida nas margens está, intimamente, atrelada ao lugar social do sujeito que produz tal manifestação, tanto quanto é produto de sua identidade social. Logo, a literatura periférica é uma produção que se dá nos entremeios sociais, primando por problemáticas, tipos de discurso, estéticas e modelos de produção e divulgação distintos daqueles que são praticados pelos padrões valorizados socialmente e que circulam nos grandes circuitos.

Esta literatura relata e produz novas formas de se ver e pensar a vivência nas margens. Se, por um lado, a realidade periférica passa a ser acessada por aqueles que estão longe das periferias, por outro, aqueles que partilham do cotidiano periférico vêem o seu dia a dia relatado nos livros, o que pode repercutir positivamente tanto pela possibilidade desses sujeitos enxergarem-se nas páginas que estão sendo produzidas, quanto pela identificação com aqueles que assumem outras posições e identidades: os autores, editores, poetas, etc. Atribui-se, assim, outros significados aos espaços e práticas periféricos.

Ao problematizar questões próprias às periferias, é bastante incidente o recurso às temáticas raciais. Dessa forma, os preconceitos, os escárnios, as lutas, vitórias e manifestações negras são postas em questão.

Das margens, aventam-se estratégias para estabelecer um novo cenário para a periferia, destituindo-a do contraponto em relação ao centro, como sobras das cidades e projetos inacabados. Essas e tantas questões de carência de meios de vivência e sobrevivência são relatadas e denunciadas. A partir daí, somam-se a criatividade, a capacidade, a astúcia que habita os bairros que estão à margem. Essas demandas são expressas nos textos que são produzidos pelos autores periféricos, bem como por qualquer indivíduo que queira partilhar

seus escritos nos saraus. Os saraus tornaram-se, portanto, estímulo e fortalecimento para que o movimento se avultasse e proliferasse.

No contexto da discussão sobre a necessidade de ações afirmativas que positivem a identidade daqueles que são os desfavorecidos de nossa sociedade, fazendo-os sujeitos plenos, conforme aponte (SANTOS, 2011a) para o âmbito dos programas aplicados ao ensino superior, cabe discutir como os movimentos culturais da periferia operam, justamente, em favor de tais intuitos. Entendemos que o Movimento que tem acontecido nas periferias de São Paulo, por meio dos saraus, como estratégias de construção de novos marcos referencias, bem como de novas bases para a existência do negro nas periferias urbanas constituem ações afirmativas desses sujeitos para si e suas comunidades.

A chegada a essa problemática de pesquisa foi suscitada justamente pela pesquisa de mestrado que realizei buscando analisar as representações sociais elaboradas por estudantes universitários negros, ingressantes na Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) durante os três primeiros anos de implementação do Programa de Ações Afirmativas, o qual reserva uma porcentagem das vagas àqueles que se autodeclarem pretos ou pardos. Verifiquei que para parte desses estudantes autodeclarar-se preto ou pardo ou reivindicar o ingresso pela reserva de vaga destinada a afrodescendentes não necessariamente implicava em uma identidade étnico-racial positivamente afirmada e tampouco significava que esses estudantes entendiam-se, de fato, como sujeitos desta política (SANTOS, 2011a). Dessa forma, ao tomar contato com os saraus periféricos e notar especificidades quanto à sua organização (pela comunidade), bem como o trânsito de negros por estes espaços, acreditamos ser este um campo bastante rico para explorar questões quanto à dinâmica da identidade negra.

Neste sentido, o estudo das estratégias, relações e impactos das artimanhas deste movimento tanto pode contribuir para o entendimento dos processos implicados na construção e ressignificação identitária dos sujeitos negros marginalizados, quanto para a

compreensão dos próprios processos de identificação e diferenciação que estão na base da formulação de identidades, representações identitárias e representações sociais.

Tivemos, assim, a hipótese de que o projeto de ressignificação em curso nas periferias paulistanas, por meio da literatura periférica e de suas intersecções com a literatura negra, relacionava-se aos processos identitários por meio da criação de novas representações e discursos sobre os negros e periféricos; havendo o estabelecimento de novos contextos para sua vivência e para as trocas sociais (reformulação de hábitos e novas inserções e formas de diálogo); e, por fim, a criação ou a busca pelo estabelecimento de um estatuto próprio, à parte daquele que foi forjado para negros e periféricos pela comparação com os grupos dominantes – desmarcação.

Logo, formulamos algumas questões: Como os autores periféricos que discorrem sobre a temática étnico-racial definem-se, em termos de identidade? Quais as representações e expectativas que os autores periféricos negros têm de suas inserções na periferia e em outros espaços? Quais são as representações acerca do negro que estão presentes nessas obras? Como e em que medida essas produções literárias articulam-se com a identidade étnico-racial de seus autores? Como são apreendidas essas obras literárias pela população negra da periferia?

Objetivos

Tomamos como objetivo geral, estudar as manifestações da literatura periférica negra, produzida na periferia da cidade de São Paulo, para verificar as relações que podem ser estabelecidas entre identidade étnico-racial negra e a atuação nos saraus de Literatura Periférica e analisar a contribuição deste movimento na produção de representações outras, com vistas a um projeto de ressignificação da identidade do negro da periferia.

Especificamente, pretendeu-se:

- 1- Compreender o que é são os saraus periféricos, seus agentes, estrutura, dinâmica e produtos literários;
- 2 - Compreender como os ativistas representam a sua identidade étnico-racial;
- 3 - Aprender as relações existentes entre a identidade étnico-racial dos ativistas negros e suas produções e articulações nos saraus periféricos.

Entendemos que o estudo das estratégias, relações e impactos das artimanhas deste movimento buscou contribuir para o entendimento dos processos implicados na construção e ressignificação identitária dos sujeitos negros marginalizados, assim como para ampliar a compreensão dos próprios processos de identificação e diferenciação que estão na base da formulação de identidades, representações identitárias e representações sociais.

Caminhos percorridos

Para atingir os objetivos propostos elegemos como campo empírico os saraus periféricos paulistanos. Este movimento organiza-se em torno dos saraus que ocorrem nos bairros periféricos, onde a comunidade é tanto apresentador quanto plateia, isto é, qualquer pessoa pode apresentar seus versos, bem como poesias que sejam de autoria de terceiros. Os temas dos versos são bastante diversos, desde o amor até as desigualdades e demandas sociais e os percalços diários. Os saraus foram o contexto para que aqueles que se identificassem com o ambiente criado nessas ocasiões, bem como com as habilidades de escrever e de recitar, aderissem ao movimento. Neste cenário brotam livros e nascem escritores. A atuação desses escritores, porém, vai além dos saraus, que passam a transitar em outros espaços e levar a literatura que estão produzindo a partir da periferia. A demanda para a publicação dos textos que são produzidos a partir dessa articulação dá origem a selos editoriais alternativos. Esses selos visam fazer circular os livros produzidos pelos autores periféricos, bem como estimular o hábito da leitura nas comunidades periféricas.

É nesse contexto, que buscou-se situar as possíveis relações entre a identidade étnico-racial dos autores/ativistas periféricos negros e suas obras, procurando-se apreender as representações e significados que eles atribuem ao contexto social no qual estão inseridos, bem como o modo como eles se expressam em seus textos.

Para tanto, na primeira fase do estudo, foi feito um levantamento bibliográfico de referenciais teóricos que nos auxiliassem a elaborar uma forma de compreensão dos fenômenos verificados na pesquisa de campo. Os conceitos abordados foram, de maneira geral, a dinâmica exclusão/inclusão; os processos de marginalização; a discriminação racial; a elaboração das representações e suas relações com as identidades e identificações, alteridade, marginalização e questões raciais; e os efeitos psicossociais da experiência de exclusão.

Outrossim, fizemos um levantamento junto aos blogs dos saraus. Tais levantamentos foram complementados, revisitados e/ou revistos de acordo com o desenrolar da pesquisa.

Diante da riqueza do campo que nos propomos a estudar, iniciamos a pesquisa por meio de observações livres, com o intuito de ingressar no universo dos saraus, captar e organizar as informações importantes para a elaboração das categorias de observação e análise e, então, prosseguir com observações sistemáticas nos saraus selecionados.

A observação etnográfica é uma estratégia que informa o trabalho de pesquisa, rica para o estudo dos processos e interações sociais, das práticas e das representações. Possibilita por todas as suas características, acessar a complexidade, a singularidade, a "arte de fazer," que constituem as atividades diárias das pessoas (CERTEAU, 1994). A abordagem etnográfica tem se mostrado importante instrumental para a compreensão de como as pessoas constroem coletivamente e dinamizam processos sociais, como a subjetividade se expressa, como atribuem significado às situações sociais que ganharam uma organização formalmente constituída (SATO e SOUZA, 2001). Esta abordagem assenta-se na análise das relações cotidianas que compreendem não somente os aspectos microssociais, mas que, em sua face local, resgata aspectos da história particular e de sua relação com as condições sociais e culturais circundantes. Isso implica a demanda, no processo de pesquisa, da compreensão da cultura que se está estudando, não podendo se dar a partir de procedimentos estandarizados.

A observação direta e a observação participante, portanto mostram-se importantes ferramentas para a pesquisa etnográfica, já que as expressões das pessoas são contextualmente referidas. Além destas, o emprego de técnicas como entrevistas e conversas informais, num contexto contemporâneo e real tem se mostrado fértil (SATO e SOUZA, 2001).

A pesquisa de inspiração etnográfica, nesse trabalho, foi um recurso metodológico utilizado de modo a observar e descrever a dinâmica de organização e realização dos saraus,

identificar os autores e participantes assíduos e notar o engajamento de todas essas esferas na discussão de questões de cunho racial.

Começamos essa imersão no campo por meio de observações livres, transitando por saraus como o da Cooperifa, o sarau do Binho, o sarau do Buzo, entre outros. O intuito primeiro foi conhecer e reconhecer as características e particularidades dos saraus, de seus frequentadores e organizadores. Buscávamos notar a presença de pessoas negras nesses ambientes, o debate de temas relacionados à dinâmica racial brasileira, a récita de versos que passavam pela mesma temática, a composição das organizações dos saraus etc.

Utilizamos, portanto, entrevistas não-estruturadas¹ durante o trânsito pelos saraus para dimensionar o campo de pesquisa, ou seja, identificar os saraus que deveríamos percorrer e os sujeitos com os quais deveríamos falar, aqueles que teriam o que dizer especificamente sobre o objeto que construíamos no percurso da pesquisa. Tais informações guiavam o caminho a ser trilhado, tendo-se em vista nossos objetivos específicos. Essas informações foram vitais para aos poucos encaixarmos as peças de um problema de pesquisa tornado concreto: eram sujeitos que estavam à nossa frente e que teciam suas representações sobre os temas de interesse deste trabalho, a partir do lugar de onde falavam.

Nesse primeiro momento da pesquisa, percorremos 10 saraus. Neles conversamos com organizadores, frequentadores, poetas e versadores. Uma vez que constatamos que todos, senão a maioria dos saraus, contavam com a discussão das pautas raciais, devido à sua inscrição periférica (discutiremos essa noção no capítulo VI), optamos por restringir o campo de pesquisa àqueles saraus cuja organização pautava as questões raciais e propunha o debate e

¹Foram utilizadas entrevistas não-estruturadas para apreender, no fluxo contínuo das observações, as informações que consideramos importantes para esta primeira etapa da pesquisa. Na sequência, foram utilizadas as entrevistas semi-estuturadas, isto é, baseadas num roteiro previamente concebido, mas não sendo restrita a ele, para tratar das dimensões identificadas como centrais para serem exploradas com os participantes escolhidos. No entanto, eventualmente, recorríamos também às entrevistas não-estruturadas para abordar questões pertinentes no decorrer das observações.

o “fazer-poético” atrelados a tais questões. Isso por considerarmos que o maior enfoque à temática racial nesses saraus os tornaria campo privilegiado para tratarmos das relações a que nos propusemos neste estudo. A partir das observações livres e das entrevistas não-estruturadas realizadas, verificou-se que os saraus que se encaixavam neste perfil eram: o Panelafro, evento que conta com a presença de poetas da Cooperifa, o Sarau Poesia na Brasa, o Sarau Elo da Corrente, o Sarau Afrobase e o Sarau Palmarino.

Escolhemos realizar o aprofundamento da pesquisa etnográfica em três saraus: o Palmarino, o Poesia na Brasa e o Elo da Corrente. O Sarau Palmarino foi selecionado devido a uma interessante particularidade: trata-se de um sarau organizado por uma entidade do Movimento Negro. Ao contrário dos demais saraus, primeiramente surgiu o Círculo Palmarino (corrente do Movimento Negro) e posteriormente – e também por influência do movimento de saraus –, surgiu o Sarau Palmarino.

Para os demais saraus o que se verifica é o contrário: surge o sarau em si e posteriormente, são agregadas atividades e frentes à atuação no âmbito do sarau, como é o caso do Sarau Elo da Corrente e do Sarau Poesia na Brasa que oferecem oficinas em bibliotecas e escolas de Pirituba e da Brasilândia, sob a articulação do Sarau e que também foram selecionados como campo desta pesquisa. Esses dois últimos foram selecionados, pois, durante as observações livres e entrevistas não-estruturadas verificamos que estes eram os mais apontados como referências dentro do escopo dos saraus de Literatura Periférica paulistanos e adjacentes acerca do debate e problematização das questões raciais.

Além disso, ao iniciar o campo de pesquisa pelo sarau Palmarino, notamos que outra de suas particularidades era ser realizado num ponto de cultura, local não frequentado para outras finalidades que não fossem as atividades desenvolvidas pelo próprio Círculo. Isso colocava uma limitação para as relações da comunidade com o sarau. Esse dado reforçou o intuito de expandir o campo para o Poesia na Brasa e o Elo da Corrente. Uma vez realizados

em bares periféricos, locais amplamente familiares para as comunidades circundantes, consideramos pertinente fazer essa ampliação para melhor pensar a (não) adesão da comunidade aos saraus e suas relações.

Com base nas informações previamente coletadas, prosseguimos na observação sistemática no Sarau Palmarino, no Elo da Corrente e no Poesia na Brasa. As categorias de observação de modo geral foram: composição do público presente; versadores/poetas presentes; atividades/discussões realizadas; tratamento das temáticas racial e periférica pela organização; tratamento das temáticas racial e periférica pelos poetas/versadores; e as poesias apresentadas sobre questões raciais.

As categorias selecionadas tiveram por objetivo, de maneira geral, apreender as formas como são articulados elementos periféricos e negros nos saraus. Para isso, procuramos caracterizar as populações que participam dos saraus, tanto da comunidade, quanto dos autores, versadores etc. presentes; tomar nota das poesias que são apresentadas e, dessas, quais discorrem sobre a temática racial; observar as atividades realizadas (lançamentos de livros, discussões específicas, participação de grupos e manifestações culturais, etc.); bem como apreender os modos como as temáticas racial e periférica são abordadas tanto pelas organizações dos saraus, quanto pelos autores.

O recurso às entrevistas semiestruturadas (com base nos roteiros apresentados nos apêndices I e II) foi feito para obter informações e relatos dos ativistas previamente selecionados. O objetivo das entrevistas foi apreender as formas como esses sujeitos representavam sua identidade étnico-racial e a participação nos saraus de Literatura Periférica. De modo geral, procurou-se aprofundar questões previamente observadas.

Logo, nesse segundo momento da pesquisa, foram feitas entrevistas semiestruturadas com 22 pessoas. Nove são integrantes do Círculo Palmarino e organizadores do Sarau desta entidade. Foram seis mulheres e três homens, oito negros e uma branca. Dentre as nove

peessoas mencionadas, oito possuíam diploma universitário ou estavam cursando algum curso universitário no momento da entrevista. Sete são integrantes do PSOL (Partido Socialismo e Liberdade), um integra o PT e uma não tem vinculação partidária. Os entrevistados foram: Juninho, Toninho, Valéria, Ivete, Deusdete, Valquíria, Luana, Camila Trindade e Seu Lício².

Ademais, com o intuito de melhor entender a dinâmica de atuação do Círculo Palmarino e seu envolvimento com os saraus de Literatura Periférica participamos de várias atividades realizadas pela entidade, tais como o curso sobre Faxina Étnica; o encontro da coordenação nacional do Círculo Palmarino, entre outras.

Entrevistamos também oito pessoas que integram o Coletivo Elo da Corrente. Foram duas mulheres e seis homens. Os entrevistados foram: Raquel Almeida, Michel Yakini, Osmar, Jandir, Eunice, Seu João, Seu Zé e Santista. Destes, cinco pessoas possuíam diploma universitário ou estavam cursando o ensino superior no momento da entrevista.

Do Coletivo Cultural Poesia na Brasa, entrevistamos dois integrantes, Diego Chellmí. O primeiro cursava a graduação e o segundo é mestre. Além dessas entrevistas e das observações dos saraus na Brasa outra ocasião bastante importante para as reflexões feitas neste trabalho foi a mesa redonda “Marginalidade e Cultura” organizada pelo Sarau Poesia na Brasa no Centro Cultural da Juventude (CCJ) “Ruth Cardoso”, localizado no bairro Vila Nova Cachoerinhinha. A mesa foi composta pelo escritor Paulo Lins e pela escritora e poetisa Miriam Alves. A moderação ficou por conta dos integrantes do Poesia na Brasa, sendo coordenada pelo ativista Vagner.

Além disso, foram feitas duas entrevistas semiestruturadas com um participante do Sarau Elo da Corrente e um frequentador do Sarau Palmarino. Entrevistamos também Fuzzil,

²Inicialmente, estava previsto que esta pesquisa garantiria o anonimato dos participantes. Contudo, em conversa com eles e, de acordo com uma solicitação deles próprios, optou-se por nomear as pessoas, uma vez que estas fazem parte de articulações cujos nomes imprescindivelmente devem ser mencionados e informados. Logo, não faria sentido citar as entidades e omitir os nomes dos informantes.

poeta assíduo ao Sarau Palmarino e Sarau Poesia na Brasa e que teve um livro lançado pelo selo Elo da Corrente Edições. No total, portanto, foram 22 entrevistados (Camila foi entrevistada enquanto integrante do Círculo Palmarino e como poetisa).

Uma gama de lugares acolheu a realização das entrevistas, a depender da disponibilidade e necessidade dos colaboradores: bibliotecas, centros culturais, os bares, CEUs, espaços culturais e nas casas dos participantes. Dada a orientação etnográfica desta pesquisa, as entrevistas não foram estritamente individuais. Muitas vezes elas aconteceram de acordo com o andar das observações e obedeceu também à disponibilidade dos colaboradores. Algumas entrevistas foram duplas, como no caso de Seu João e Seu Zé, ambos cordelistas vinculados ao Elo da Corrente. Raquel e Michel, organizadores do Elo da Corrente também foram entrevistados simultaneamente. A ordem, o lugar, o número de pessoas presentes não foram dados *a priori*, foram organizados de acordo com as possibilidades e demandas dos colaboradores.

As entrevistas foram gravadas (de acordo com a concordância de cada entrevistado) e transcritas na íntegra. Como forma de organização dos dados, utilizou-se gravações em áudio e anotações em diários de campo. Os participantes receberam o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (Apêndice III).

Posteriormente, as informações coletadas passaram por análises temáticas, o que conduziu a descrições sistemáticas e qualitativas, para apreender as representações e discursos que as integravam. A partir dos pressupostos de Bardin (1977), iniciamos a análise por leituras flutuantes e posteriormente, tendo-se em vistas os objetivos específicos deste estudo, os conteúdos foram agrupados em unidades de análise, as quais compõem os capítulos e os temas tratados em cada um deles.

Com base nas informações reunidas selecionamos textos de dois poetas para analisarmos as relações entre suas identidades, a participação nos saraus e a produção literária de cada um

deles. A escolha dos autores procurou contemplar os autores que melhor expressassem em suas trajetórias identitárias e como poetas a relação com os significados negros compartilhados no âmbito dos saraus. Desse modo, selecionamos autores que cultivavam relações com os saraus pesquisados, tendo em vista apreender a relação entre as representações compartilhadas no contexto dos saraus, os momentos de identidade do autor e a forma como estes se expressam em sua literatura. Os autores selecionados foram Fuzzil, que circula amplamente pelos três saraus e que, inclusive, teve seu segundo livro lançado pelo selo Elo da Corrente Edições e Camila Trindade, poetisa, integrante do Círculo Palmarino. Outrossim, textos e outros materiais dos saraus foram incorporados às análises de acordo com os temas elencados em cada um dos capítulos.

Os textos intencionalmente selecionados foram analisados, buscando-se extrair as representações acerca do negro, da periferia, das relações e desigualdades sociais e raciais e de enfrentamento das mesmas. Procuramos apreender elementos que pudessem cooperar para o entendimento das formas como a temática racial é tratada por estes ativistas e de como essa produção se relaciona à sua identidade étnico-racial. A intenção foi confrontar os discursos das entrevistas e da análise da literatura com estes textos, para capturar os consensos e dissensos. Ademais, procuramos garantir e explicitar ao máximo a própria voz dos sujeitos desta pesquisa, para torna-la tão próxima da realidade de nossos colaboradores quanto possível.

As informações oriundas das diferentes fontes foram trianguladas, procurando-se validar, elucidar e alimentar as unidades temáticas construídas ao longo da pesquisa.

O arcabouço teórico construído foi a lente por meio da qual observamos as dinâmicas e informações a que tivemos acesso. Os referenciais, de maneira geral, fornecem ferramentas para a interpretação dos dados da realidade e indo além, compõem uma realidade com a qual buscamos confrontar nossos dados de pesquisa, de modo que as proposições teóricas sejam

também testadas de modo que os resultados encontrados possam corroborar, identificar brechas e/ou atualizar tais ferramentas teóricas.

Diante da complexidade dos processos envolvidos na elaboração da identidade; das representações sociais; e da dinâmica étnico-racial brasileira, consideramos que combinar a observação etnográfica às entrevistas semiestruturadas e à análise das obras produzidas pelos autores negros no bojo do movimento de saraus periféricos – problematizando as relações com a identidade étnico-racial–, compôs uma estratégia teórico-metodológica adequada para o entendimento das relações que estão implicadas nesse estudo e para responder as questões que integram a pesquisa.

Capítulo I

Ser e estar nas margens: A dinâmica exclusão/inclusão e atrelada a raça e territorialidade

Toda favela tem um pouco de África.
Vagner Souza

Nesse capítulo abordamos os processos de desigualdades sociais e raciais no Brasil e, particularmente, no âmbito das periferias da grande São Paulo. Procurou-se demonstrar o lugar subalterno histórica e socialmente construído para negros, numa dinâmica de exclusão/inclusão, marcada preponderantemente pela situação de inclusão precária ou marginal, que gera resultados psicossociais nefastos às subjetividades daqueles que estão às margens, ao passo que se constitui o contexto para que se forjem estratégias de desmarcação da situação de marginalização.

Num primeiro momento, resgatamos brevemente o histórico do negro brasileiro desde a chegada dos africanos escravizados e, pontuamos as formas com que este sujeito foi “inserido” e simultaneamente excluído da sociedade brasileira. À medida que ações foram praticadas para a “libertação” dos escravizados, estes foram lançados à própria sorte, sem contar com políticas de incentivo à integração do recém-liberto na sociedade, o que gerou um quadro de marginalização e periferização da população negra.

Apontamos, portanto, como diante da escassez de oportunidades, contingentes de negros foram se instalando em formas de moradias precárias, construindo os “barracos”, ou casas improvisadas, o que ocasionou a proliferação de periferias e favelas. Nestes espaços foram gestadas formas de sociabilidade em que a proximidade e a informalidade são características presentes, persistentes e vitais. Percebe-se ruas vívidas, com pessoas circulando quase todo o tempo. As ruas têm som, têm rostos, sorrisos, movimento. Há sempre alguém que “corre”. Seja para cumprir compromissos de trabalho ou familiares; seja para viabilizar

encontros e momentos de trocas; seja para alcançar algum equipamento público e/ou espaço de atendimento à comunidade. Ao contrário do que comumente se divulga, as periferias são ambientes repletos de vida, perpassados por sons e sobreviventes devido às redes de apoio que se constroem e reinventam.

Ressaltamos que a condição de inclusão marginal gesta uma série de repercussões negativas para a subjetividade dos sujeitos marginalizados. Entretanto, as organizações sociais gestadas no seio da marginalidade podem contribuir para a produção de sentidos positivos no que tange à vivência em comunidade e à possibilidade de reenraizamento, mesmo mediante situações configuradas pela escassez e pela falta.

De africano a preto: a construção do negro como sujeito marginalizado

Os africanos chegaram ao Brasil sob as condições de um sistema através do qual sua força de trabalho era apropriada pelos “senhores” brancos. Escravizados, exerciam atividades diversas e cumpriam jornadas de trabalho desregradas, ao gosto de seus senhores. As condições de estadia e vivência ofertadas eram condizentes com as destinadas a animais de carga: alojados nas senzalas, dispunham do mínimo, o indispensável para sua sobrevivência.

A conjuntura política e social, no entanto, desenvolveu-se, de forma a culminar nas discussões acerca do fim oficial da escravização. Contudo, mesmo com o cessar da prática escravagista, o imaginário das relações raciais foi permeado por uma perspectiva de hierarquia entre os diferentes grupos raciais, de modo a afirmar-se a superioridade de uns e a inferioridade de outros.

Inúmeras foram as estimativas, estudos, teses e profetizações que buscavam precisar o tempo que demandaria e as estratégias mais eficazes para se alcançar a extinção do negro da sociedade brasileira. Houve, por exemplo, o incentivo à entrada de imigrantes europeus para substituir os postos de trabalho antes ocupados pelos negros escravos, como ocorreu em São Paulo, em que não apenas se incentivou a entrada de trabalhadores europeus, numa

perspectiva de miscigenação e diluição do negro em meio ao ariano, segundo o que se chamou de “saneamento étnico”, como também se rechaçou a possibilidade de entrada de trabalhadores negros vindos dos Estados Unidos (DOMINGUES, 2002).

Devido a esta aposta no incentivo à vinda de contingentes de imigrantes europeus para ocupar os postos de trabalho que antes eram dos negros escravizados, nas vésperas da abolição enquanto os escravos fugiam das fazendas e amontoavam-se nas favelas, os imigrantes faziam o percurso inverso: dirigindo-se para as plantações (KOWARICK, 1994). Dessa forma, a abolição passou a ser sinônimo da exclusão dos ex-escravos das regiões e setores mais dinâmicos da economia.

Com base nessa dinâmica, pôde-se observar o início de um processo de aglomeração da pobreza nas cidades e a criação de espaços improvisados de moradia, como amontoados de casas improvisadas, resultante do fluxo em abundância da população de ex-escravos. Nesta época, as favelas já compunham a paisagem das cidades grandes (KOWARICK, 1994).

Além da política de incentivo à imigração de europeus para ocuparem o posto de trabalhadores, outros dispositivos contribuíram para diminuir drasticamente a probabilidade de integração da mão de obra negra livre (THEODORO, 2008). Destaca-se a promulgação da Lei nº 601/1850, a chamada Lei de Terras, cujas disposições restringiram as possibilidades de acesso à terra na transição do regime escravista para o trabalho livre. Impedindo o acesso à terra para os trabalhadores pobres, os ex-escravos e seus descendentes, a lei de 1850 eliminou o sistema de posses fundiárias que foi estabelecido em 1822 e que poderia transformar o setor de subsistência em regime de propriedade familiar. Além disso, anulou a possibilidade futura de transformação da mão de obra escrava liberta em posseiros fundiários, o que incluía ainda a possibilidade de criação de quilombos legais ou estabelecimentos familiares legalizados (DELGADO, 2005, p.29).

Portanto, o pós-abolição foi marcado por oportunidades desiguais para brancos e negros, o que, acrescido dos diferentes pontos de partida devidos ao período de escravidão, resultou no quadro de aguda desigualdade racial que é verificado em nossa sociedade hoje.

Em meio a tais constatações, é importante considerar que os diferentes segmentos de uma sociedade não são intercambiáveis: eles são hierarquizados. As relações hierárquicas, por sua vez, são, como aponta Bento (2002), terreno fértil para as práticas discriminatórias. Isso se manifesta nos acessos desigualitários dos diferentes segmentos populacionais aos distintos setores sociais. Os agentes que são levados a mover-se nesta sociedade percebem esta dinâmica de hierarquização. As representações do social lhes fornecem guias de interpretação das situações nas quais se encontram. Eles têm, então, de contabilizá-las na maneira de perceber-se e de perceber os diferentes grupos de seu entorno.

A despeito de se ter difundido amplamente certa crença na existência de uma democracia racial brasileira - crença que desconsidera a importância da categoria raça na determinação dos lugares sociais e, conseqüentemente, de todo o legado do período da escravização dos negros para ambos os grupos (brancos e negros) - a análise dos indicadores sociais aponta que a inscrição racial tem centralidade na estruturação das desigualdades sociais e econômicas no Brasil ainda atualmente.

Raça e classe possuem, portanto, grande vinculação no Brasil (BACKES, 2006), na composição da realidade explicitada acima. Estudos realizados pelo IBGE indicam que os negros estão em desvantagens em todos os setores pesquisados: saúde, emprego, renda e educação. Esse quadro torna visível, segundo o autor, a articulação existente entre raça e classe. Outro dado que salienta esta afirmação e citado pelo autor é o que foi demonstrado pelo Índice de Desenvolvimento Humano de 2005: nessa altura, o Brasil ocupava o 72º. lugar no ranking. Contudo, se a análise fosse realizada calculando-se o IDH apenas para a população branca, a posição ocupada seria a 44ª., todavia, considerando-se apenas a

população negra para o cálculo do IDH, a posição correspondente seria a 105^a. Para Backes (2006), estes dados não deixam qualquer dúvida acerca de um sistema que aparta brancos e negros, gerando uma enorme fenda social.³ Nessa medida, percebe-se que apesar de não ter sido decretado oficialmente o exílio do ex-escravo ou um regime de separação racial, o negro passou a vivenciar a experiência da marginalização social como estigma em sua própria pele.

Verifica-se, assim, que a organização da sociedade, pautada na hierarquização dos diferentes grupos raciais e na consequente distribuição desigual da oportunidade de acesso, tornou cada vez mais restritas as possibilidades para os negros. Estes últimos, sujeitos máximos das faixas limítrofes da sociedade, têm seu trânsito marcado pela subalternidade. Foram estas construções que, afastando o negro da condição de cidadão e sujeito de direitos desde a chegada dos africanos em território brasileiro, estabeleceram relações e representações que tornaram a ideia de “marginal” um sinônimo quase automático para negro.

Fica evidente a existência de uma forte relação entre desigualdade social, raça e distribuição territorial: as periferias compoem os palcos da parcela menos provida da sociedade, bem como de pretos e pardos; ao passo que as regiões mais abastadas e consideradas “nobres” são habitadas principalmente pelas elites e pessoas brancas. Em meio à territorialidades (grupos distintos em regiões específicas) veem-se eclodir práticas e formas de sociabilidade também peculiares. Dinâmica que propõe que as desigualdades podem ser contestadas e ressignificadas pelas políticas de representações e discursos identitários.

³O autor ressalta, no entanto, que raça e classe não estão necessariamente relacionadas em todos os contextos: “não faz sentido concluir que nunca estarão, quando se observa uma desvinculação em alguns contextos. Da mesma forma, não se pode inferir o contrário, ou seja, o fato de haver relação em alguns contextos levar à conclusão de que sempre haverá.” (BACKES, 2006: 436).

A dinâmica inclusão/exclusão: a vivência nas fronteiras

O olhar aqui lançado sobre as formas de ser e estar nas margens tem como referencial os processos de inclusão/exclusão, colocando em pauta o sofrimento ético-político gerado pela peculiaridade com a qual estes mecanismos operam na vida dos sujeitos e grupos sociais. Inserimos, portanto, nesse debate as repercussões psicossociais resultantes do quadro de marginalização (GONÇALVES FILHO, 1998, 2004, 2008; KUNIS, CRUZ e CHECCHIA, 2007; SAWAIA, 2011b; VITALE, 2002, entre outros), presentes nos arranjos que ora tornam o “outro” invisível, com base num *status* desqualificado socialmente, ora dão visibilidade à alteridade, com base em estereótipos e preconceitos (visibilidade esta que não torna acessível algo para além de uma topografia negativa).

Diante disso, é preciso questionar as maneiras pelas quais pessoas ou grupos são construídos como categoria à parte. Realizar essa discussão dentro de um viés da Psicologia Social, requer que lancemos mão de noções como as de preconceito, estereótipo, discriminação, identidade social, alteridade, ou ainda, através da análise dos discursos sociais, às representações sociais e à ideologia (JODELET, 2011, p.56).

A exclusão se instaura e se mantém graças à construção de uma alteridade que se faz baseada nas representações sociais que são propagadas e reinventadas socialmente (MOSCOVICI, 1978; JODELET, 2011). Jodelet (2011) salienta que esta dinâmica induz uma organização específica das relações entre indivíduos e grupos, de forma material ou simbólica. Para a autora uma razão explicativa para a existência das exclusões é a necessidade de descarregar a hostilidade, sem, contudo, poder descarregá-la diretamente sobre a causa de uma frustração, porque ela é ou muito poderosa ou mal identificada, de modo que tal tendência agressiva seria deslocada para alvos mais acessíveis ou frágeis. “Este mecanismo pode lançar à escala coletiva, em situações que provocam privações ou competições por bens materiais ou simbólicos, o deslocamento da hostilidade, levando à discriminação de grupos minoritários” (p. 57).

O que está em discussão, portanto, é a forma como dispositivos ideológicos, a partir de estereótipos socialmente atribuídos, enquadram sujeitos na situação de seres inferiores, desqualificando-os e limitando suas possibilidades de acesso aos recursos sociais. Ocorre que estes arranjos são responsáveis por decidir quem deve e quem não deve ter acesso aos bens materiais e às instâncias de poder; aqueles que serão potencialmente abastados e os que transitarão pelos circuitos marginais.

A escassez e a falta de recursos aterrorizam a estabilidade e o bem estar de sujeitos e grupos. Ambas, como gradações de um mesmo processo de restrição material, são consideradas intoleráveis pela sociedade e, dessa forma, são revestidas de toda sorte de estigmatizações e desvalorizações. Isto é, referimo-nos ao mecanismo que transforma a diferença (racial, regional, de gênero, idade etc.) em carência material e esta última em carência pessoal. Estar num patamar inferior implica em ser menos humano (GONÇALVES FILHO, 1998; 2004): transitar sem que sua presença seja, de fato, captada; não suscitar empatia.

Embora não se constituindo em sinônimos de uma mesma situação de ruptura, de carência, de precariedade, Wanderley (2011, p. 23) afirma que toda situação de pobreza leva a formas de ruptura do vínculo social e representa, na maioria das vezes, um acúmulo de déficit e precariedades. No entanto, é essencial ressaltar, como nos orienta a autora, que a pobreza não significa necessariamente exclusão, ainda que possa a ela conduzir.

De acordo com Martins (1997), o momento de passagem da exclusão para a inclusão é, na verdade, uma constância, um modo de vida permanente, de forma que o excluído não consegue ser, de fato, reincluído. E tal modo de vida compromete sua dignidade, sua capacidade de ser cidadão, sua condição humana, do ponto de vista moral e político.

A dinâmica exclusão-inclusão se sustenta a partir de uma ideia ilusória de que os sujeitos excluídos serão, a partir de dispositivos sociais mais democráticos, incluídos. No entanto, a

“sociedade exclui para poder incluir e essa transmutação é condição da ordem social desigual” (SAWAIA, 2011a, p. 8). A inclusão de alguns e exclusão de outros é determinada de acordo com algumas variáveis sociais, quais sejam raça, idade, classe, entre outros. A dialética inclusão/exclusão demonstra a capacidade de uma sociedade existir como sistema (SAWAIA, 2011c).

A história dos africanos e seus descendentes no Brasil e nos demais países compostos pela diáspora negra já se iniciou sob a circunstância de exclusão radical, num sistema que ao classificá-los numa categoria subumana, não os aceitava cidadãos e tampouco dignos de direitos. A mobilidade de negras e negros permaneceu sufocada pela precariedade e instabilidade após a extinção oficial do regime de escravidão em terras brasileiras. Uma vez instaurada no período da escravização, a exclusão da parcela negra da população se reinventou no pós-abolição em inclusão marginal, o que conduziu os negros a ocuparem as piores colocações no mercado de trabalho; terem os mais baixos índices educacionais; enfrentarem as piores condições de acesso a saúde, saneamento, segurança, cultura etc. A não-inclusão dos negros e o provimento inferior (ou não provimento) de condições mínimas de vivência e sobrevivência passou a lhes ser condição *ipsis verbis*, criando mitos que responsabilizavam os próprios negros, suas características e comportamentos por sua situação de desvantagem social (taxações como: negros preguiçosos, menos dotados de inteligência, mais propensos ao crime e a serviços braçais, entre tantas outras alegações infundadas).

Na ótica de Martins (idem), o sistema precisa transformar cada indivíduo em membro da sociedade e duas são as maneiras pelas quais ocorre o ingresso nessa sociedade: como produtores ou consumidores de mercadorias. Segundo Bento (2002), é interessante constatar que o mesmo processo de globalização que gera a marginalização e a exclusão de determinados grupos, requer por outro lado, uma força de trabalho diversificada, de forma que são criadas políticas emergenciais que geram momentos de inclusão através do acesso a

algumas instâncias, sem, contudo, serem capazes de romper as barreiras e propiciar a passagem da situação de exclusão para a inclusão.

Dessa maneira, o que deve ser analisado é a forma de (re)inclusão na sociedade. A esse processo, Martins dá o nome de inclusão precária ou marginal. A inclusão marginal é um processo inerente à forma de produção e acumulação capitalista, que por si só já é um sistema excludente. Trata-se de um processo em que as escolhas oferecidas aos cidadãos são insuficientes para reverter o quadro de privação em que estão inseridos (MARTINS, 1997; 2003). As desigualdades sociais e raciais estão intimamente imbricadas nesta dialética inclusão/exclusão: os sujeitos não são postos nem fora nem dentro do sistema, eles transitam pelas margens, demarcação limítrofe, fronteira, onde as condições estão aquém daquelas verificadas no circuito central dos espaços sociais.

Martins (1997) aponta ainda que, no Brasil, políticas econômicas atuais que poderiam chamar-se neoliberais, acabam por provocar, não políticas de exclusão e, sim políticas de inclusão precárias e marginal. Assim, a nova desigualdade deve ser analisada por via de uma “fenomenologia dos processos sociais excludentes”, porque, além de se produzirem e reproduzirem relações marginais, cria-se também um universo ideológico no imaginário da sociedade de consumo (VERAS, 2011).

Embora não se constituindo em sinônimos de uma mesma situação de ruptura, de carência, de precariedade, pode-se afirmar que toda situação de pobreza leva a formas de ruptura do vínculo social e representa, na maioria das vezes, um acúmulo de déficit e precariedades. No entanto, a pobreza não significa necessariamente exclusão, ainda que possa a ela conduzir (WANDERLEY, 2011, p. 23). A propósito de desvendar as facetas dos fenômenos envolvidos nas variadas ordens de manifestação da exclusão social, Jodelet (2011) propõe que

A exclusão induz sempre uma organização específica das relações interpessoais ou intergrupos, de alguma forma material ou simbólica, através da qual ela se traduz: no caso da segregação, através de um afastamento, da manutenção de uma distância topológica; no caso da marginalização, através da manutenção do indivíduo à parte de um grupo, de uma instituição ou corpo social; no caso da discriminação, através do fechamento do acesso a certos bens ou recursos, certos papéis ou status, ou através de um fechamento diferencial ou negativo. Decorrendo de um estado estrutural ou conjuntural da organização social, ela inaugurar um tipo específico de relação social. Sendo o resultado de procedimentos de tratamento social, ela se inscreverá em uma interação entre pessoas ou entre grupos (p. 55).

Veras (2011), respaldando-se em uma perspectiva própria da Psicologia Social, salienta que “o reducionismo econômico não permite abranger a dimensão ético-política da questão e só esta poderá fundamentar e resgatar a conquista da inclusão” (VERAS, 2011, p. 47). Nesse sentido, Sawaia (2011) defende que a exclusão, entendida como sofrimento de diferentes qualidades, recupera o indivíduo perdido nas análises econômicas e políticas, sem, contudo, perder o coletivo. A dinâmica exclusão-inclusão se sustenta a partir de uma ideia ilusória de que os sujeitos excluídos serão, a partir de dispositivos sociais mais democráticos, incluídos. No entanto, a “sociedade exclui para poder incluir e essa transmutação é condição da ordem social desigual” (SAWAIA, 2011a, p. 8). A inclusão de alguns e exclusão de outros é determinada de acordo com algumas variáveis sociais, quais sejam raça, idade, classe, entre outros. A dialética inclusão/exclusão demonstra a capacidade de uma sociedade existir como sistema (SAWAIA, 2011c)

A dialética inclusão/exclusão gesta subjetividades específicas que vão desde o sentir-se incluído até o sentir-se discriminado ou revoltado. Essas subjetividades não podem ser explicadas unicamente pela determinação econômica, elas determinam e são determinadas por formas diferenciadas de legitimação social e individual, e manifestam-se no cotidiano como identidade, sociabilidade, afetividade, consciência e inconsciência (p. 9).

A fragilização dos vínculos sociais é uma das frestas suscitadas pelos mecanismos de exclusão/inclusão e está envolvida com outras questões psicossociais, como a invisibilidade, o sofrimento ético-político e a humilhação social. O que importa salientar nesse momento é que

nessa dinâmica estão relacionadas as dificuldades de percepção e entendimento do “outro” como sujeito, como alguém cuja presença é captada, havendo trocas de influências, como comumente acontece nas relações sociais (GONÇALVES FILHO, 2008).

Este autor salienta que diante da incapacidade de alguém de vislumbrar a existência de outrem considerando-a como mera peça de um sistema vigente, de forma a naturalizar as desigualdades que desumanizam e excluem pessoas, tem-se fortes evidências de quão doentes estão as relações sociais, a ponto de sujeitos ou grupos serem indiferentes ao sofrimento de outrem.

Entendemos que a inclusão assume, a partir de suas dimensões ético-políticas, o contorno de um abraço acolhedor, no qual o sujeito que o recebe é acolhido pelo seu entorno (sociedade) e, cujas limitações evidentes que lhe suportam são o pilar que lhe permite expandir. Diálogo e sintonia entre forma e fundo, texto e contexto, representação e objeto. Encontro. Privilégio.

A exclusão, pelo contrário, é o descompromisso social com o sofrimento do outro (SAWAIA, 2011a). Neste caso, o aparato social, em seus diversos recortes, não é capaz de proporcionar a este “outro” segurança e continuidade para constituir-se como sujeito afirmado e com boa autoestima. Não há sintonia entre as organizações e representações sociais e as formas de ser e estar no mundo que compõem a alteridade. Não porque esta seja *em si* “desviante”, mas porque o padrão cultuado socialmente é edificado a partir do prisma e da lógica de grupos específicos. Aqueles que não os integram ou não encontram correspondência neste padrão são postos à margem, porque sua presença incomoda e a afirmação de seus modos de vida tensiona a arbitrariedade deste arranjo social. Considerando-se o aumento progressivo da fenda entre ricos e pobres, estando os primeiros ilhados em meio a enorme contingente de carência populacional, é preciso concluir que estamos diante de um caso de falência eminente das relações humanas e, sobretudo, das relações humanizadoras diante do

qual a Psicologia Social pode em muito contribuir para apontar formas de resgate desses vínculos e propor elementos coerentes para se pensar e programar Políticas Públicas que contemplem os excluídos ou precariamente incluídos. Além disso, é primordial pensar que tanto as subjetividades dos sujeitos de privilégios quanto dos sujeitos de desvantagens são forjadas a partir das fendas, desigualdades e lugares sociais que ocupam.

Territórios de existência, sobrevivência e resistência: dos quilombos às periferias

Grande foi o contingente de negros estabelecido inicialmente nas regiões mais centrais das grandes cidades, como no centro antigo da cidade de São Paulo, por exemplo, onde construíram o Quilombo do Saracura. Esta concentração, no entanto, não era bem quista pelos grupos dominantes. A eles interessava o deslocamento dessa massa para outras regiões da cidade, com base em discursos de “revitalização” e higienização social de áreas urbanas específicas. Desde de a década de 70 do século XIX assistiu-se à implementação dessas medidas. Contudo, no período pós-abolição da escravatura, foi que o processo de higienização do Centro Velho de São Paulo foi intensificado com o intuito de enquadrar a espacialidade urbana aos moldes de grandes cidades europeias, além de isolar e excluir os indesejados das áreas mais centrais da cidade (NASCIMENTO, 2014). Em resposta a esta demanda, a cidade de São Paulo passou por uma intensa redefinição territorial/racial encabeçada pelo poder público e pela elite paulistana, fazendo com que os negros se deslocassem para as regiões mais periféricas da cidade. Essas medidas foram tomadas desde a década de 70 do século XIX.

Esse processo pode ser entendido nos meandros da gentrificação, que corresponde à expulsão dos grandes centros e localidades mais valorizadas dos grupos considerados inadequados e/ou não condizentes com o padrão local. Refere-se à necessidade de equacionar a pressão da especulação imobiliária e do público que pode escolher pagar mais caro para ter acesso a moradias em lugares com maior facilidade de escoamento para as diversas regiões da

cidade e com mais fácil acesso a serviços e, a realidade da ocupação de pontos destes setores pelos grupos indesejados. Edifica-se uma relação dialética entre morador e morada: quanto mais próximo ao padrão de morador bem sucedido, maior a possibilidade de valorização da região e vice-versa. Estes são fatores que contribuem para que os territórios sejam habitados por tipos distintos de grupos e pessoas. De fato, as periferias e favelas têm sido historicamente marcadas pela presença de populações específicas, quais sejam imigrantes, sobretudo dos estados nordestinos; negros; e despojados pela sociedade, conforme temos discutido neste capítulo.

Mas foi na gestão do prefeito Antônio Prado (1899 - 1911), cerca de uma década após a abolição da escravatura, que a “limpeza” do Centro Velho foi intensificada com o intuito de redefinir a espacialidade urbana aos moldes de grandes cidades europeias, além de isolar e excluir os indesejados das áreas mais centrais da cidade. As periferias e favelas têm sido historicamente marcadas pela presença de populações específicas, quais sejam migrantes, sobretudo dos estados nordestinos, negros e despojados pela sociedade. Conforme Tavares e Albertini (2005), a favela pode ser mais adequadamente definida pela ideia de fronteira do que pelo conceito de exclusão; posto que ocupa uma linha tênue em que se articulam experiências de exclusão e de inclusão. Os sujeitos, habitantes desse espaço fronteiriço, encontram-se a um só tempo excluídos de um território social dominante, e de suas formas de organização, mas incluídos, às vezes de modo perverso, em espaços-entre e em suas formas inovadoras de sobrevivência e sociabilidade.

Essa noção de “trânsito”, de “estar entre”, que está embutida na ideia de fronteira, fica mais apreensível se pensarmos nos movimentos que os territórios têm enfrentado, acompanhando a dinâmica social. Os contornos dos bairros periféricos têm se alterado em função das migrações dos excluídos, não mais se restringindo aos bairros afastados do centro. Hoje se pode verificar guetos, favelas e cortiços constituídos dentro das imediações dos

centros onde predomina as populações mais pobres e socialmente carentes (Mello, 2011). Favelas e bairros nobres se avizinham cada vez mais.

Paira nas margens a experiência de incompletude. As formas de um bairro carente figuram traços interrompidos. Ali, assiste-se a um espetáculo de linhas e formas que se anunciam, porém interrompem-se (GONÇALVES FILHO, 1998). Essa noção de incompletude atravessa os espaços e serviços oferecidos nas comunidades periféricas: num contínuo aquém, perfaz-se a noção de marginalidade.

A montagem de novas formas de vida fica emperrada. Para a carpintaria, pode faltar madeira ou formão, um martelo, um alicate. A alvenaria é sempre adiada, interminável: a compra de tijolos, areia, massa e uma janela, às vezes consumiria o salário de mais de cinco meses e a maioria dos moradores pobres ainda não conhece, para isso, a solução dos mutirões. A cozinheira, quando não está simplesmente sem comida, ressentem-se da falta de panelas ou condimentos. A educação das crianças ressentem-se da falta de cadernos e livros. O bordado e o crochê ressentem-se da pouca linha, da falta de novelos e agulhas com gancho. Nos Centros de Juventude (CJ) da Vila Joanisa já vi gente pelejando tricotar com corda fina e barbante. Como pensar no amanho de uma pequena horta se, quando não falta o quintal, faltam as sementes e o adubo? A terra que se prestaria para um canteiro comunitário é terra loteada e proibida ou é terra raspada, esterilizada, sem húmus (um projeto de rua largado). As rodas do samba ou os forrós contentam-se às vezes com um só pandeiro – podem terminar muito cedo por causa da vitrolinha que ninguém conseguia escutar. As procissões vão sem velas e nas festas do padroeiro pode faltar a imagem do santo (GONÇALVES FILHO, 1998,p. -).

Nos espaços periféricos, no contexto de comunidades fronteiriças, é importante considerar as vivências de instabilidade no corpo e no espaço, experimentadas pelos moradores que enfrentam, a todo momento, embates que dificultam a manutenção de uma ilusão de estabilidade. A vivência cotidiana de situações que colocam em xeque a sobrevivência permitiria visualizar o investimento afetivo e social em espaços de continência psicossocial – como as diversas formas de moradia.

Estudos no campo da Psicologia Social, como o de Rabinovich (1997), associam o conceito de liminaridade às experiências vividas por sujeitos situados no limite, na articulação social de dois tipos de territórios: por um lado encontram-se excluídos, desfavorecidos e

marginalizados com relação à forma dominante de ocupação e de organização do espaço social, mas, por outro, são incluídos ao habitarem “espaços de transição entre outros dois” (p. 22).

Em decorrência do impacto acionado pela experiência de estar nas margens, o espaço liminar da favela é experimentado como uma espécie de abismo social e cultural. A necessidade de sobreviver e morar num “abismo” promove um tipo de “vertigem psicossocial” nos sujeitos que têm de enfrentar contínuas experiências de exclusão e de inclusão, desenraizamento e enraizamento, na transição “terra natal x comunidade de destino” (TAVARES e ALBERTINI, 2005, p. 302).

A noção de liminaridade fornece subsídios para entender melhor essa situação; Turner (1974) diz que: “(...) não estão aqui nem lá, são um grau intermediário. Tais fases e pessoas podem ser muito criativas em sua libertação dos controles estruturais, ou ser consideradas perigosas do ponto de vista da manutenção da lei e da ordem” (p.5). Tavares e Albertini (2005) observaram que, enquanto alguns se sentem acolhidos e orgulhosos por terem um endereço na área da favela, para outros isto é sinônimo de humilhação e exclusão, e procuram ocultar ou alterar seu endereço em situações públicas. Por outro lado, estes mesmos espaços podem ser lugares de continência psicossocial, de construção de memórias e afetos.

De acordo com os fluxos e movimentos efetuados pela sociedade, a moradia ganha diferentes conotações em concordância com as condições que esta suporta e nas quais se insere. À moradia são atribuídas representações, conforme três sentidos: ela atua como símbolo de inclusão (TAVARES e ALBERTINI, 2005, p. 306), ainda que em condições marginais; ela implica no reconhecimento da cidadania, apontando para a possibilidade de ter um espaço no qual construir planos e relações; e atua também como elemento de contenção psicossocial, um lugar onde se enraizar, ao qual atrelar sua identidade.

Santos (1987) vai além:

Cada homem vale pelo lugar onde está. O seu valor como produtor, consumidor, cidadão depende de sua localização no território [...] A possibilidade de ser mais ou menos cidadão depende, em larga proporção, do ponto do território onde está (p. 81).

A cidadania, entre outras coisas, é o direito de permanecer no lugar, no seu território identitário, o direito a seu espaço de memória (VERAS, 2011). O direito de permanecer em seu espaço implica o de poder fincar suas raízes, ter um referencial no espaço para onde voltar, onde realizar a vida presente e projetar a vida futura.

Partindo da leitura dos autores citados nessa seção e que tratam das questões da vivência nos espaços periféricos, salienta-se a relevância em registrar a região, a territorialidade como lugar de referência das constituições das subjetividades, ainda que seja por meio de uma vivência marginal. Na perspectiva da Psicologia Social, tais registros se tornam significativos para a reflexão acerca de qual é esse espaço ocupado e como foi (é) incorporado de acordo com três aspectos – um espacial, outro psicológico e um terceiro como lugar de construção dessas subjetividades. No primeiro aspecto, acreditamos que a busca de um território no qual se sentissem referenciados, seguros, abrigados, onde pudessem construir uma vida, tenha sido a primeira meta tanto para os escravos fugidos quanto para aqueles que por interesse se juntassem a eles. O segundo aspecto perpassa o primeiro, pois se encontra interligado às questões já citadas acrescidas de outras, tais como: quais as emoções, os afetos, as crenças, as esperanças e sonhos que foram mobilizados no empreendimento. O terceiro como local de construções sociais, políticas, culturais e afetivas que se imbricam no desenvolvimento do ser humano, como se vê nos registros sobre alguns desses territórios no Brasil e também no exterior, pois configuram o que se denomina como identidade cultural (ANDRÉ, 2007a, p. 162).

Todos somos sujeitos de cultura e da cultura (p. 431). Segundo Hall (2003), em nenhum outro momento histórico a vida cultural foi tão perturbada e transformada pelas vozes das

margens como agora. Mais do que uma abertura promovida dentro dos espaços dominantes, essa perturbação é o resultado das políticas culturais da diferença desenvolvidas pelos “diferentes”: Isto vale não somente para a raça, mas também para outras diferenças marginalizadas.

A tendenciosidade dos discursos excludentes forjados com base na delimitação de padrões não acessíveis a todos passa a ser questionada por aqueles que estão às margens. Processos de resistência às empreitadas assimiladoras e excludentes, então, entram em cena.

O Quilombo, as Favelas, as Periferias podem ser considerados modelos de resistência/resiliência (ANDRÉ, 2007a; MUNANGA, 1988) e lugar de exercício da cidadania, onde acontecem as formas de vida específicas dessas populações. Esses fatos contribuíram para que alguns traços da identidade originária e sociocultural continuassem a existir. Por isso podem também ser vistos como lugares de registro de memórias e de construções históricas (ANDRÉ, 2007a, p. 163). Esses espaços de profunda carência são bastante marcados pela criação de redes de apoio entre os moradores, os quais conhecendo as profundas dificuldades que se vive nos contextos que habitam, acolhem e trocam recursos, numa dinâmica de solidariedade (MELLO, 1992). “A consciência da pobreza comum a todos, e de uma fronteira muito tênue entre a segurança e a insegurança, gera a solidariedade”(p. 126). A lógica da exclusão é subvertida por meio da criação de vínculos e da construção de redes de solidariedade por aqueles que estão às margens, e da luta dos movimentos sociais, cujas artimanhas atrelam representações positivas à moradia nesses espaços periféricos e constroem contextos de afirmação de suas identidades.

Jodelet (2011) salienta que a exclusão induz uma organização específica das relações entre indivíduos e grupos, de forma material ou simbólica. Quando a hostilidade não pode ser descarregada diretamente sobre a causa de uma frustração, porque ela é ou muito poderosa ou mal identificada, essa tendência agressiva seria deslocada para alvos mais acessíveis ou

frágeis. “Este mecanismo pode lançar à escala coletiva, em situações que provocam privações ou competições por bens materiais ou simbólicos, o deslocamento da hostilidade, levando à discriminação de grupos minoritários” (p. 57).

Capítulo II

Das subjetividades e identidades gestadas nas margens: pelo protagonismo dos sujeitos

Quando caminhos se cruzaram
em redes de encruzilhada
ele marcou a estrada
e, nos poemas, criou asas
Deu-lhes cantos e imagens
buscou-lhes novas paragens
de encontros em outras casas.

Luna Freire
Poemas na encruzilhada

Partilhando o entendimento de Guareschi e Bruschi (2003) de que as formas pelas quais delimitamos os estudos acadêmicos que conduzimos são pautadas em escolhas que implicam em posições políticas, pontuamos que a forma como enquadrámos e analisamos o objeto sobre o qual nos debruçamos – isto é, a escolha do referencial teórico e nossas ferramentas de análise – diz das concepções de Ciência e, neste caso, de Psicologia e de Ser Humano que defendemos.

Neste capítulo, o intuito é apontar um entendimento acerca dos processos de elaboração das identidades étnico-raciais no Brasil. Para tanto, partimos da consideração de que estas identidades são formadas a partir da historicidade e têm de ser representadas e negociadas. O debate acerca destas noções é feito com base tanto em apontamentos advindos de postulados de Stuart Hall, quanto a partir de suportes da Teoria das Representações Sociais.

Apesar de se suporem defesas de concepções de representação absolutamente divergentes, como salientam Guareschi e Bruschi (2003) e Bernardes e Hoenisch (2003), buscaremos acreditar ser possível realizar um debate coerente com contribuições advindas de ambos os campos teóricos, considerando-se que tais perspectivas apresentam elementos que dialogam quanto à formulação de uma noção de representação e construção de mundo e

formas de saber, de modo que ambas apresentam apontamentos que devem ser levados em consideração numa análise dos modos como as representações compõem as identidades.

Advogamos uma noção de identidade em que o sujeito é protagonista. Diante das representações que são forjadas em seus grupos de referência e dos discursos que o interperlam, assume-se posições-de-sujeito⁴ de forma ativa. Para tal, debateremos as noções de historicidade, negociação e resistência, amplamente desenvolvidas no bojo dos Estudos Culturais.

Delimitar a elaboração identitária dentro do referencial histórico e social da contemporaneidade requer a admissão de que este processo se dá num momento em que os marcos sociais são progressivamente contestados. O realinhamento de algumas fronteiras e a expansão dos horizontes, processos próprios da globalização, acarretam a flexibilização de muitos referenciais em torno dos quais buscou-se historicamente definir identidades, alteridades, territórios etc. Verifica-se que as delimitações territoriais têm sido colocadas em causa, assim como as respectivas identidades a que estariam relacionadas, efeito provocado pelos contínuos *deslocamentos*, ou seja, pelos movimentos que suscitam a aproximação e o estabelecimentos de relações com o outro.

Questões particularmente interessantes para essa pauta são as diásporas e o acesso mais rápido e facilitado a múltiplas informações por meio do *ciberespaço*. Ambas, através de distintas atuações, dinamizam o contato com a diferença e com a alteridade, intensificando o questionamento acerca de delimitações e fendas.

Tal dinamização das relações sociais por meio da queda de alguns marcos e fronteiras tem solicitado a redefinição do aparato conceitual e analítico com que os acadêmicos abordam os temas contemporâneos. Neste contexto, percebe-se a necessidade de dispor de um

⁴De acordo com Bernardes e Hoenisch (2003), é na posição-de-sujeito que a identidade pode expressar-se: na forma como nos tornamos algo ou alguém em uma determinada composição grupal.

arcabouço conceitual nem sempre linear, composto de ferramentas pertinentes à análise da conjuntura em que se inserem e se engendram identidades na atualidade.

Primeiras notas sobre identidades

Em “Caminhos atlânticos: memória, patrimônio e representações da escravidão na Rota dos Escravos”, Araújo (2009) examina as diferentes representações da escravidão e do tráfico atlântico presentes na Rota dos Escravos da cidade de Ajudá, na atual República do Benim, buscando entender como estas representações exprimem e reconstroem diferentes memórias do passado escravista atlântico. De acordo com a pesquisadora, certos pontos da *Rota* indicam os lugares onde os escravos teriam passado antes de embarcarem nos navios. O lugar onde se acredita ter existido a *Árvore do Esquecimento* é, atualmente, marcado por uma escultura do artista Dominique Kouas representando uma *Mami Wata*, divindade das águas, bastante popular na África Ocidental e na África Central. Na base da estátua, pode-se ler:

Nesse lugar se encontrava a “Árvore do Esquecimento”. Os homens escravos deviam dar, em torno dela, nove voltas e as mulheres, sete voltas. Depois de darem essas voltas, os escravos deviam ficar amnésicos. Eles esqueciam completamente seu passado, suas origens e suas identidades culturais para se tornarem seres sem vontade de reagir ou de se rebelar (ARAÚJO, 2009, p. 143).

A metáfora da árvore do esquecimento é interessante para refletirmos acerca da relação sugerida entre a memória ou os significados guardados e a edificação das identidades culturais. O rompimento com as lembranças de um período anterior a este ritual de apagamento implicaria, portanto, na quebra do cordão umbilical com África, colocando em rasura os significados desta matriz para a elaboração das identidades étnico-raciais na diáspora. Este seria o fator responsável pela impossibilidade de religar o presente de subjugação a um passado de liberdade, de modo a inviabilizar as rebeliões dos escravizados. O que se coloca é que os deslocamentos, como no caso das diásporas, requerem a resignificação das identidades. As novas circunstâncias com as quais o sujeito se depara, quer no caminho, quer nos portos de chegada, solicitam novas e distintas posições-de-sujeito.

Está implícita a consideração de que os deslocamentos – particularmente a vinda dos escravizados para os países da diáspora negra –, bem como o contato com *outros* territórios, culturas, sujeitos etc. tenha operado uma desestabilização tal nas identidades culturais, de africanos e seus descendentes neste caso, que colocou em causa as possibilidades de edificações de identidades estáveis e integradas.

A ruptura do horizonte simbólico africano, advinda do sistema escravocrata, é um fato de grande relevância que pode nos auxiliar na reflexão sobre como a subjetividade de afrobrasileiros é construída a partir das vivências e confrontos com as representações sobre a negritude.

O contato com distintos cenários, contextos e discursos faz com que assumamos identidades de diferentes esferas (racial, profissional, de gênero, partidária etc.), que podem inclusive ser contraditórias e, nessa medida, devem ser negociadas. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas. Se temos a sensação de portarmos uma identidade unificada desde o nascimento até a morte é apenas porque construímos uma cômoda estória sobre nós mesmos ou uma confortadora "narrativa do eu" (HALL, 1990).

A identidade torna-se uma "celebração móvel": formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam (HALL, 1987; 2000). É definida historicamente, e não biologicamente. O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um "eu" coerente.

A noção de representação

Um avanço inalienável dos Estudos Culturais foi colocar em xeque a perspectiva de superioridade de uma cultura considerada como “alta” em detrimento das concepções sobre

cultura popular. Passa-se, então, a defender a desierarquização dos tipos de manifestação cultural.

Isso ocorre, pois, segundo Silva (2001), a cultura é um espaço de contenda acerca da significação social. Ou seja, imersa nas relações de poder, a produção de significados implica em fazer valer significados particulares de um grupo social sobre os significados de outro grupo.

A cultura, por meio das representações sociais, produz a ideia de que alguns devem ser sem-terra e outros latifundiários. A cultura legitima a ideia de que alguns devem viver em favelas e outros em mansões. A cultura produz a ideia de que não ser branco é ser inferior, é ser menos, portanto não merecer o mesmo salário, não merecer ter acesso igual aos bens materiais etc. A cultura produz tudo e a todas e todos. A cultura é ambivalente. Ela nos faz sentir vergonha, procurar outras identificações, mas também nos faz sentir orgulho de pertencimento. A cultura é ambivalente. A cultura diz quem nós somos, o que não devemos ser, o que devemos nos tornar, como devemos nos comportar, que lugares sociais podemos ocupar. A cultura associa, muitas vezes, a diferença com inferioridade. Isto porque a diferença é analisada sempre à luz de um referencial (DOMINGUES, 2002).

Conforme Guareschi e Bruschi (2003):

Toda a nossa conduta e todas as nossas ações são moldadas, influenciadas e, desta forma, reguladas normativamente pelos significados culturais. Uma vez que a cultura regula as práticas e condutas sociais, neste sentido, então, é profundamente importante “quem regula a cultura”. A regulação da cultura e a regulação através da cultura são, desta forma, íntima e profundamente interligadas. (p.43)

No entanto, como bem pontua Gonçalves Filho (1998),

Quando duas culturas se defrontam, não como predador e presa, mas como diferentes formas de existir, uma é para a outra como uma revelação. Mas essa experiência raramente acontece fora dos pólos submissão-domínio. A cultura dominada perde os meios materiais de expressar sua originalidade (p. -)

As representações sociais forjadas dentro de determinada cultura posicionam os sujeitos, estabelecem as fronteiras entre o “bem” e o “mal”, produzem os “deuses” e os “demônios”, assim como podem colocar em derrocada tais delimitações. A cultura atravessa tudo e é atravessada pelas representações sociais. Isto significa dizer que todos os seres humanos são produtores de cultura e ao mesmo tempo um produto da cultura.

Representar é, pois, uma negociação⁵ entre significados e sentidos que os sujeitos trazem consigo e as demandas que se colocam como solicitação de novos significados. Disso resulta a negociação entre os significados e sentidos que compõem as representações que os sujeitos admitem e os significados e sentidos que os discursos e contingências os convocam a assumir.

No manejo das identidades e contingências estão as representações, formas de mediação que residem nos espaços que pertencem ao “entre” da vida social: elas se reproduzem e crescem na comunicação intersubjetiva e, ao mesmo tempo são, elas próprias, um dos elementos que possibilitam a comunicação intersubjetiva (JOVCHELOVITCH, 2000). É, portanto, na ação comunicativa que a estabilidade relativa de uma realidade objetiva pode tomar corpo. É o espaço *entre* o sujeito e seu outro, mediado pela comunicação, pelas relações, instituições, posicionamentos, identidades e poder, entre tantos outros atos comunicativos, que dá conta da realidade precária, ao mesmo tempo sólida, de um mundo objetivo (GUARESCHI e JOVCHELOVITCH, 1995).

Para Hall (1997), representar é preencher o vazio existente entre a materialidade e o significado por meio das práticas de significação e dos sistemas simbólicos. Bernardes e

⁵É preciso ressaltar que na dinâmica de elaboração de identidades e identificações estão imbricadas relações de poder. O próprio termo “negociar” implica a inserção num campo marcado por essas relações. Em contextos multirraciais, diaspóricos e racistas a identidade étnico-racial estará constantemente em causa. O negro, no Brasil, é continuamente chamado a responder por sua negritude.

Hoenisch (2003) distinguem formas de entendimento do processo de representação e pontuam a perspectiva dos Estudos Culturais:

Mais do que apontarmos em “diferentes portos” culturais, há uma discussão que é mais ampla e fundamental: a representação que, nos Estudos Culturais, é mais do que a perspectiva de um “reflexo” mimético de uma certa “realidade”. Isto torna-se muito difícil, na medida que, fundamentalmente, não se trata pois de um processo de modificação das representações que temos de um determinado grupo, raça ou gênero. Também não se trata de “corrigir” uma identidade distorcida de mulher em prol de uma mais “verdadeira” (calcada em uma ideologia e, aqui, como prática negativa). Trata-se, portanto, de além de qualquer essência, de qualquer estabilidade e acesso a uma pretensa materialidade verdadeira, de se remeter a uma “superfície de linguagem”, à construção de discursos que estabelecem o que é verdadeiro e o que não é (p. 99).⁶

Os deslocamentos (físicos ou cibernéticos) ocasionam o confronto⁷ de diferentes culturas. O contato e o acesso facilitados a diferenças que, a priori, são demasiadamente distantes, fazem com que se possam estabelecer relações com a alteridade. O “encontro” de culturas e diferenças a partir da ruína das fronteiras suscita a produção de significados e representações sobre determinado objeto (quer seja o não-familiar), o que implica, no limite, na assunção de posições acerca do mesmo, bem como no estabelecimento de relações com ele. Canclini define esse encontro em termos da formação de culturas híbridas ou hibridação: “processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas” (2003, p. XIX).

⁶Consideramos pertinente questionar: não se deve tratar de, constatando-se os desvios próprios de certos grupos (uma vez vinculadas às suas identidades) nas representações construídas acerca de dado objeto (por discursos, práticas, relações etc.), problematizar suas frestas (excessos, omissões e subversões) para, então, possibilitar que outras formas de representação sejam edificadas com o intuito de positivar as identidades e formas de saber, ao invés de investir na acusação de ressurreição de alguma materialidade e/ou estabilidade indubitáveis e fidedignas, ou ainda pairar unicamente numa topografia discursiva?

⁷Perspectiva que considera que no contato entre as diferenças há sempre um cenário de relações de poder, o que gera um “confronto”, não necessariamente conflituoso, mas em que não se vislumbra de fato as especificidades postas, ao contrário, a ótica é pautada pela hierarquização, dominação e subalternização que balizam as diferenças que se anunciam.

Dessa forma, as relações por via das quais se forjam as identidades adquirem contornos complexos com prismas diversos e possibilidades infinitas. É justamente a partir desse quadro, em que tudo parece se esvaír pelos dedos e em que, ao mesmo tempo, movimentos de resistência surgem para resgatar origens, fincar bandeiras e demarcar territórios, que se faz necessário pensar sobre a dinâmica identitária e seus melindres. É, portanto, diante de cenários movediços e desestabilizantes, que buscamos analisar os formatos assumidos pelas novas redefinições identitárias, suas demandas, estratégias e limites, tendo especial foco na identidade étnico-racial.

Representando a identidade

Os apontamentos anteriores nos levam à consideração de que os discursos e significados produzidos não são edificados e difundidos de forma aleatória. Ao contrário, se por um lado eles constituem as identidades, eles próprios são por elas constituídos. Compreensões acerca do mundo e suas delimitações são elaboradas com vistas à proteção e estabilização das próprias identidades.

É neste campo de lutas e negociações que se engendram as identidades etnoétnico-raciais, por um duplo processo de diferenciação e identificação. Para os Estudos Culturais, a identidade é marcada pela diferença, porém, uma diferença não como simples resultado de um processo, mas antes como o próprio processo pelo qual tanto a identidade quanto a diferença são produzidas. Na origem, portanto, atua a diferença – entendida como processo de diferenciação.

Considera-se que a identidade é relacional, o que implica depender de algo que está *fora* para existir. A afirmação de um elemento implica necessariamente a negação de inúmeros outros. Por exemplo, designar alguém como sendo ateu significa que essa pessoa não é católica, não é budista, não é candomblecista, não é confucionista, e assim por diante, numa infinita sequência de negações.

Propor a diferenciação como processo que estaria na origem da elaboração de identidade e diferença, no entanto, requer a consideração de algumas questões. Primeiramente, ela se dá por meio da delimitação da outridade, da não-familiaridade. Assim, a diferença é sustentada através do processo de exclusão: sou negro, porque não-branco, não-indígena, não-asiático etc. Nega-se aquilo que é o outro, para construir-se enquanto distância da diferença encontrada e delimitada na alteridade. Nesta mesma medida, há o processo de identificação que preenche os vazios de significado não supridos pelo processo anterior. Logo, “sou negro como fulano porquê...”.⁸ E desta forma constituem-se comunidades imaginadas, mas que balizam as identidades sociais.

Brasileiros e argentinos, como comunidades imaginadas a partir de uma concepção de nação, têm delimitadas suas diferenças culturais enquanto membros de países distintos, falantes de línguas diferentes etc., contudo se inserem ambos os grupos no bojo da designação como latino-americanos, o que especifica uma realidade territorial como americanos (não europeus, não africanos...); aqueles cujos idiomas derivam do latim; e implica também uma conjuntura econômica, como sendo um bloco de países pobres quando em comparação com os Estados Unidos, a super potência americana. Portanto, nessa dinâmica de edificação da identidade com base na exclusão/inclusão é possível entender que a elaboração da identidade é pautada tanto por processos simbólicos quanto por processos sociais.

Neste jogo das diferenças, tem-se que as identidades são edificadas a partir de um ponto de referência: o homem, o branco etc. Assim, as identidades negra e feminina são construídas em contraponto. Enquanto algumas diferenças são marcadas, outras podem ser obscurecidas, por exemplo, as negra e feminina, em favor da identidade nacional.

⁸Convém perguntar: e no caso dos mestiços? Neste contexto, a posição assumida pelo sujeito estará relacionada às contingências. De modo que ainda que as identidades coexistam, far-se-á escolha no momento em que solicitado e de acordo com as relações postas.

No entanto, as identidades nacionais não subsomem as diferenças e contradições internas. Diferentes grupos, mesmo que representados assimetricamente no jogo político, compõem as nações. Ou seja, a hibridização se dá entre identidades situadas assimetricamente em relação ao poder. Nesse sentido, Hall (2005), com base na ideia de sujeitos descentrados, busca constituir uma política das negociações culturais.

Uma vez que a identidade muda de acordo com a forma como o sujeito é interpelado ou representado, a identificação não é automática, mas pode ser ganha ou perdida. Ela tornou-se politizada. Esse processo é, às vezes, descrito como constituindo uma mudança de uma política de identidade (de classe) para uma política de “diferença”. (HALL, 2005, p. 21)

Conforme salienta Jodelet (1998):

Colocar em perspectiva a relação com o outro, a pertença social e sua tradução nas manifestações concretas da vida e da produção social abre caminho para a aproximação à alteridade radical. Esta última tem sua expressão ideal-típica e extrema no racismo – que convém considerar, como o faz Balibar (1988) como um “fenômeno total”, evocando o “fato social total” de Mauss – na medida em que se inscreve ao mesmo tempo nas práticas e discursos, supõe representações, uma teorização e uma organização dos afetos. No quadro das práticas figuram as diferentes formas de violência, desprezo, intolerância, humilhação, exclusão, os discursos veiculam representações e teorias. As primeiras se caracterizam por serem elaborações intelectuais de um fantasma de profilaxia. Articuladas em torno das marcas da diferença, elas lembrariam a necessidade de purificar o corpo social, proteger a identidade de si e do nós de toda promiscuidade, de toda mestiçagem tidas como risco de invasão. Quanto às teorias – qualquer que seja sua origem – elas seriam “racionalizadas” por intelectuais. Essas representações e teorias organizam os afetos cuja forma obsessiva e irracional conduz à elaboração de estereótipos que definam tanto os alvos quanto os portadores do racismo. Tal combinação de práticas, discursos, representações, estereótipos afetivos vai explicar ao mesmo tempo a formação de uma “comunidade de racistas” entre os quais existem laços de imitação, e da pressão que leva as vítimas do racismo a se perceberem – por efeito do espelho – como comunidade. Aqui se poderia falar de “nós” secundários que vêm reforçar o jogo da identidade – nós primários do grupo que expressa o racismo (p. 58-59).

Contextualizando as identidades étnico-raciais no Brasil

Hall (2005) cita Kobena Mecer para defender que a identidade somente se torna um problema quando está em crise. Este abalo crítico entra em cena quando algo que

apresentava supostamente coerência e estabilidade é deslocado por discursos e representações que contestam, propõem dúvidas e incertezas.

Bento (2002, p. 42) vale-se de Edith Piza (1998) para demonstrar que:

...no discurso dos brancos é patente uma invisibilidade, distância e um silenciamento sobre a existência do outro “...não vê, não sabe, não conhece, não convive...”. A racialidade do branco é vivida como um círculo concêntrico: a branquitude se expande, se espalha, se ramifica e direciona o olhar do branco.

Remetendo-se às palavras de uma das entrevistadas de Piza, Bento prossegue: “ser branco [...] é não ter de pensar sobre isso [...] o significado de ser branco é a possibilidade de escolher revelar ou ignorar a própria branquitude... não nomear-se branca...” (p.42).

Discursos, representações e significados são produzidos e veiculados de modo a interpelar os sujeitos e solicitar destes respostas que podem validar as posições-de-sujeito assumidas até então, ou podem ser antagônicas em relação às suas concepções e posições-de-sujeito⁹, o que culminaria em situações de conflito e deslocamento de identidades.

A não-contestação da identidade do branco o leva a maiores condições de estabilização de sua identidade. Estabilidade tal que o exime da necessidade de pensar sobre ser branco. Não há choques ou cobranças, de modo que não há crises. Este quadro passa a se alterar, justamente, quando as teorias passam a questionar o eurocentrismo, a branquitude e a ideologia do branqueamento, máximas que garantem em nossa sociedade possibilidades desiguais para os discursos produzidos acerca de brancos e negros, bem como a (não) validação de suas identidades – à mesma medida que os grupos de resistência passam a difundir significados negros compartilhados e reivindicar sua valorização.

Por sua vez, a identidade do negro é constantemente colocada em causa por: I) discursos que pregam a “mulatização” das identidades. Propõe-se ser o Brasil um país moreno – ideal que estipula diminutivos, eufemismos e subterfúgios para encobrir uma

⁹g De acordo com Bernardes e Hoenisch (2003), é na posição-de-sujeito que a identidade pode expressar-se: na forma como nos tornamos algo ou alguém em uma determinada composição grupal.

realidade que aponta para uma população negra –, onde pairaria a democracia racial; II) pelas condições materiais que foram historicamente forjadas para negras e negros, que conduzem a práticas que os remetem às margens sociais; III) pela edificação de concepções que desqualificam os negros, os inferiorizam e coisificam na figura do escravizado; e, por fim, IV) pela sedução da ideologia do branqueamento, que coloca o branco como sujeito por excelência, ideal a ser perseguido etc. Todos estes fatores, dentre outras questões, constroem para o negro um contexto que o convoca reiteradamente a renunciar de posições-de-sujeito pautadas em significados negros.

Conforme apontado por Domingues (2002), diante de um quadro de constante atentado à sua identidade, o negro brasileiro apresenta evidentes dificuldades para identificar-se africano e passa a autoidentificar-se “latino” ou “ocidental”. A negação da ancestralidade africana deve ser entendida como um mecanismo simbólico de fuga, de busca por uma autoproteção em relação aos discursos desqualificantes.

O peculiar desta ideologia foi transformar o discriminado em agente reprodutor do discurso discriminatório, colocando o negro a serviço de uma prática racista. Para o autor, o recurso do “branqueamento estético” transmitia à subjetividade do negro a sensação de estar cada vez mais parecido com o modelo sancionado como superior.

Logo, não se pode negar a importância dos símbolos no que toca à delimitação das identidades. Sua marcação por meio de elementos, como, por exemplo, roupas, adereços, penteados etc. faz com que estes elementos tornem-se referência para informar acerca da identidade.

Os apelos midiáticos, por exemplo, passam a veicular a maior exposição de uma estética que remeta a símbolos negros (*Black Power*, *dread locks*, estampas “étnicas”, adereços “afro”, a utilização dos *adinkras* etc.). Bruschi (2003) partilha de Kellner (1996) a concepção de que a fluidez das identidades ditas pós-modernas aponta para uma

constituição aplanada e trivializada em termos de estilo, aparência e consumo, onde se “é definido pela imagem, bens e estilo de vida” (p.92). As dimensões que balizam as identidades teriam, portanto, sofrido alterações: das ações e engajamentos, para aparência e estilo.

Percebe-se, todavia, que a adesão a símbolos negros, não necessariamente condizem com a assunção de uma identidade etnicétnicoor-racial pautada na partilha de significados negros. Os modismos respondem por esse uso na ampla sociedade. Para sujeitos racializados (o olhar do outro os convoca a responderem por sua negritude), por seu turno, a dimensão da estética é ponto sensível para sua identidade étnico-racial, tanto para afirmá-la quanto para tentar ao máximo amenizar traços que denunciem certa ascendência.

O quadro de exclusão e suas disparidades caracterizam uma fenda social que aparta o grupo negro de vários setores, o impedindo de se apropriar e gozar plenamente dos direitos de cidadania. Fatídicas são as disparidades sociais e econômicas em detrimento da população negra, caracterizada pela restrição do acesso a instâncias da sociedade e pela impossibilidade do pleno gozo de sua cidadania. No entanto, discursos pautados pelo mito da democracia racial e, associados à ideologia do branqueamento, podem anestesiar a capacidade de retorno crítico dos sujeitos. Consegue-se, no limite, admitir a existência de racismo no Brasil, mas prevalece a negativa quanto à própria implicação neste quadro. Máxima que se coloca tanto para negros quanto para brancos, mas por vias distintas: os brancos procuram negar-se enquanto produtores de práticas e discursos racistas, deslocando o foco para a discussão de meritocracias, enquanto os negros buscam negar-se como vítimas de um sistema de desvantagens com base na sua cor/raça, esboçando um apego – ainda que ilusório – a um sistema de igualdades.

Moscovici (1978) demonstrou que os distintos grupos da sociedade francesa elaboravam distintas representações acerca da Psicanálise, omitindo alguns elementos, como,

por exemplo, o conceito de libido, e explicita que tais omissões não se produzem de maneira puramente disfuncional, ao contrário, são pautadas pelos discursos que atravessam os sujeitos e seus grupos, de modo a balizar suas identidades. Tais clivagens têm permeado das identidades de sujeitos negros na sociedade brasileira. Imbuídos de um ideal de igualdade, os sujeitos tendem a negar a existência do racismo, pois, sua admissão implica em questionar uma série de instâncias sociais, inclusive com as quais se necessita conviver diariamente. O ideal de igualdade “acomoda” os discursos e representações, ao passo que cria um vácuo no entendimento dos processos que engendram práticas de discriminação racial. Constroi-se, então, o famoso “racismo camuflado”, ou racismo “à brasileira”, em que as práticas apontam para o nível do não-dito, mas cuja intensidade e cujos resultados degenerativos não são menores que aqueles verificados em países que instituíram oficialmente regimes de segregação racial, como Estados Unidos e África do Sul. Transitar por uma atmosfera tomada pela perspectiva de branqueamento, na qual o negro é continuamente chamado a aderir a máscaras brancas – para parafrasear Frantz Fanon (2008) – faz com que este sujeito encontre dificuldades para representar uma identidade que se aglutine a significados negros ou aderir a símbolos que remetam à negritude.

De acordo com Moscovici, são, justamente, as clivagens sociais - que proporcionam a ocasião para que se engendrem as representações sociais. A ausência de sentido verificada nestes pontos de cisão traz à tona a não-familiaridade do excluído.

Como diz Jodelet (2002), dentro de qualquer cultura há pontos de tensão e de fratura e é ao redor desses pontos de clivagem no sistema representacional duma cultura que as novas representações emergem. Onde há falta de sentido, o não-familiar aparece. Da mesma forma como a natureza não aprecia o vácuo, também a cultura não suporta a ausência de sentido, engendrando elaborações representacionais para familiarizar o não-familiar, e assim, restabelecer um sentido de estabilidade.

Entendemos, contudo, as identidades como formulações psicossociais, nas quais a parte psíquica encerra as múltiplas inscrições sociais dos sujeitos. Isto é, a inserção dos sujeitos em grupos sociais distintos os leva à adesão de representações e significados veiculados nestes âmbitos. Por vezes, estas representações podem ser divergentes entre si, empurrando as identidades dos sujeitos em múltiplas direções. Quando nos referimos à representação num nível individual (como negociação entre as representações forjadas nos diferentes grupos), isto significa que cada sujeito é uma única expressão ainda que imerso no social. O sujeito é, aqui, entendido como um ponto de sutura de inúmeros atravessamentos, o que lhe confere o status de individualidade. A parte psíquica das identidades é elaborada pela via das representações, porém não por um viés solipcista, mas como ato de negociação entre os atravessamentos que se colocam.

Desta forma, aproximamo-nos do conceito de representações sociais retomado e operacionalizado por Moscovici e amplamente desenvolvido por Denise Jodelet e outros autores, o qual engloba a parte psicológica que cabe ao sujeito no processo de representar, à medida que propõe a elaboração de representações por meio dos mecanismos de amarração e ancoragem, bem como inclui em sua consideração as inscrições e pertenças do sujeito, rechaçando a aleatoriedade.

Uma vez que a identidade muda de acordo com a forma como o sujeito é interpelado ou representado, a identificação não é automática, mas pode ser ganha ou perdida. Stuart Hall (1995) utiliza o termo “identidade” para significar o ponto de encontro, o ponto de *sutura*, entre, por um lado, os discursos e as práticas que nos tentam “interpelar”, nos falar ou convocar para que assumamos nossos lugares como os sujeitos sociais de discursos particulares e, por outro lado, os processos que produzem subjetividades, que nos constroem como sujeitos aos quais se pode “falar”.

De acordo com Sawaia (2011c), a tensão entre estas formas de se entender identidade permite concebê-la como *identificações em curso*, isto é, ao mesmo tempo em que se transforma, afirma um modo de ser. O uno e o múltiplo não se excluem, ao contrário, constituem-se um na relação com o outro e um contem o outro, ao mesmo tempo em que se superam (SAWAIA, 1995). Nessa perspectiva, a identidade é um constante devir.

No contexto das sociedades complexas, hierarquizadas e excludentes, *identidade* ganha uma conotação enquanto conceito político ligado à inserção social (SAWAIA, 2011c). A forma pela qual a identidade de alguém é dinamizada está atrelada ao seu arranjo identitário, assim como à centralidade de determinadas identidades de acordo com o contexto em que se está inserido. No entanto, entende-se que aos subalternos é negado o direito à *invisibilidade* identitária. Isto é, o negro, por exemplo, não goza da possibilidade de ser apenas sujeito, é sempre sujeito negro. Ou seja, é constantemente chamado a enquadrar-se em estereótipos e/ou representações que os localiza como inferiores, subalternos etc. Ainda que se busque enquadrar e não se proponha fissuras no modelo vigente (negros de cabelos alisados; negros cristãos; negros de partidos de direita; negros de classe abastada etc.), durante seu percurso esse sujeito terá de mostrar suas credenciais e reiterá-las (o alisamento do cabelo; a cristandade; o discurso reacionário; as posses e o contracheque) para que se amenize sua negrura e este sujeito possa transitar pelo território de outrem. Logo, posto que outras credenciais estejam em foco num momento em que o negro esteja em evidência, sua condição de negro – alteridade radical – não pode ser alienada quer para o negro, quer para o ambiente, mesmo que ambos optem por não se confrontarem com esta questão.

Conforme Moscovici (2004) pontua, o medo do que é estranho, desconhecido, assombra e preocupa. Isso se deve ao fato de que a ameaça de perder os marcos referenciais, de perder contato com o que propicia um sentido de continuidade, de compreensão mútua, é uma ameaça insuportável. E quando a alteridade é jogada sobre nós, na forma de algo que

“não é exatamente” como deveria ser, nós, instintivamente, a rejeitamos, porque ela ameaça a ordem estabelecida, perturba as identidades.

De acordo com Santos (2011a), visando defender-se da ameaça da negritude, o grupo dominante branco elabora representações e práticas para “conter a ameaça” do *outro*, o negro. Assim são produzidas representações pejorativas que são difundidas e veiculadas no e pelo grupo racial dominante.

Todavia, assim como os significados de uma mesma enunciação podem ser distintos de acordo com o contexto em que esta está inserida, também as identidades podem ser deslocadas, salientadas ou minimizadas de acordo com o ambiente contexto social em que o sujeito transita. O que propomos, portanto, é que texto e contexto influenciam-se mutuamente. Isto é, da mesma forma como o ambiente contexto solicita aos sujeitos determinados padrões de atitudes, comportamentos e interlocuções; o próprio sujeito também interfere nos modos como o ambiente se conforma à sua presença, pela forma como sua presença se faz enunciado. Desta forma, entendemos que a noção de performatividade é indispensável, pois coloca aos sujeitos a possibilidade de tecerem posições que forjem identidades e contextos distintos para si.

Desnaturalizar a perspectiva da elaboração de identidades e diferenças de condições, que aqui entendemos serem orquestradas social, histórica e simbolicamente, é primordial para uma Ciência que busca entender os sujeitos e grupos como autônomos e protagonistas, rechaçando concepções que os aprisionem como objetos passivos guiados quer pelo ambiente, quer pelos discursos, quer pela genética. Não se quer aqui negar a influência de cada uma destas esferas – e de todas elas em conjunto – sobre as posições que os indivíduos assumem e as formas como se identificam. Contudo, é pertinente atentar-se para a capacidade dos sujeitos de “driblarem” circunstâncias que os desqualifiquem e/ou os solicitem de forma desumanizadora, limitando-os à posição de marionetes de múltiplas determinações.

Capítulo III

Dos atentados ao horizonte simbólico negro: representação, saber e epistemicídio

“Alfabetizar-se é sobretudo aprender a ler a realidade
e a escrever a própria história.
(MARTIN-BARÓ, 1996)

Iniciamos esse capítulo resgatando uma citação de Martin-Baró realizada em um texto em que o autor busca dialogar sobre a necessidade de que os sujeitos que estão sob a condição da desigualdade seja torne-se capaz de identificar os fatores sociais e históricos que organizam a sociedade tal qual ela é e, organizam a distribuição de privilégios e desvantagens aos diferentes grupos.

Portanto, quando Martin-Baró aponta que a habilidade de leitura da realidade está atrelada à capacidade de escrever as próprias páginas, o autor nos conduz a ponderar sobre os movimentos de politização e de contestação da construção de narrativas oficiais e de balizas identitárias a partir de vieses que desqualificam culturas, conhecimentos e cosmovisões, com base numa ótica hierarquizante que, no limite, rechaça epistemologias e conhecimentos que integram o universo das *diferenças*. Neste contexto, tudo aquilo que não é o *mesmo* é tomado como causa para a contestação da validade de saberes; para crivar visões de mundo; e para pontuar quem deve ser o “sujeito do conhecimento”. Na prática, estas três esferas caminham juntas, irmanadas que são.

No que toca às culturas negras, o descrédito nos modelos de conhecimentos de africanos e seus descendentes foi acompanhado pela limitação do alcance destes sujeitos aos locais de acesso, divulgação e compartilhamento dos diversos tipos de saberes oficializados. Suas crenças e práticas foram tidas de menor valor ou primitivas (menos elaboradas) que as europeias. Tal cerceamento organizou a sociedade brasileira para estabelecer critérios culturais e raciais para a produção e incorporação de conhecimento, conforme discutiremos neste capítulo.

Como pontuado nos capítulos anteriores, contatou-se durante um longo período da história deste país a ausência, no âmbito programático, de políticas públicas específicas e estratégias institucionais cujo horizonte estivesse voltado para a garantia de direitos e melhoria da condição de vida de pretos e pardos. Esse quadro resultou num histórico de vulnerabilidades para a população negra, o qual é incorporado, sustentado e reproduzido por discursos e representações.

Tais desigualdades persistentes geraram – numa esfera psicossocial – um redirecionamento na constituição das subjetividades de negros e negras. A eles foram impostas ações condizentes com o cotidiano do colonizador, de acordo com o padrão normativo das relações cotidianas, direcionando o escravizado a formatar-se conforme os valores brancos (ANDRÉ, 2007a).

Os africanos trazidos para o Brasil pertenciam a etnias diferentes, portadoras de uma diversidade cultural. Ao serem arrancados de suas raízes e vendidos em praça pública como objeto (como peça leiloadas), foram separados de seus iguais de forma estratégica para o controle, na tentativa de impedir a organização e a rebeldia dos grupos (p. 160).

O horizonte simbólico africano foi desacreditado a partir do momento em que não só seus corpos foram apartados de África e trazidos forçosamente para o Brasil, como também o foi o corpo de suas práticas sociais, seus modos de vida e costumes, os quais compunham sentidos que edificavam uma cosmovisão africana, com base em formas de pensar, agir e estar no seu mundo cotidiano (FERREIRA, 2002). “Essas formas de conhecimento e representações também eram parte de uma totalidade articulada que eles possuíam”(ANDRÉ, 2007a, p.160).

Transitar por uma atmosfera tomada pela perspectiva de branqueamento, na qual o negro é continuamente chamado a aderir a máscaras brancas – para parafrasear Frantz Fanon (2008) – faz com que este sujeito encontre dificuldades para representar uma identidade que se aglutine a significados negros ou aderir a símbolos que remetam à negritude.

A esse respeito, Munanga (1988) afirma:

Os negros colonizados são oprimidos na sua cor porque também o são como indivíduos e povo. Mas o erro, mitológico, é afirmar a opressão por causa da raça. Os negros não foram colonizados porque são negros, ao contrário, na tomada de suas terras e na expropriação de sua força de trabalho, com vistas à expansão colonial, é que o negro se tornou preto. Houve uma inferiorização econômica, seguida de outra, a epidérmica (p.79).

Os autores acima citados alertam para a forma como se articulou a criação da inferioridade dos negros à necessidade de excluir/marginalizar contingentes. A exclusão muitas vezes serviu e continua a servir à lógica perversa de uma sociedade dominada pela ideologia capitalista, que transformou o africano em preto e demarcou seu espaço e determinou possibilidades de ocupação territorial subalterna.

Contudo, a dominação da população negra não se deu unicamente pelas vias físicas. A estratégia mais perversa do racismo à brasileira foi edificar um sistema de representações que estipula o padrão branco como aquele que deve ser seguido. Os valores, costumes, estética etc. cultuados socialmente eram e ainda são os eurocêtricos. Nessa perspectiva, tudo aquilo que foge a esse padrão é “desviante”, anormal. Não se reconhecia a humanidade nos outros sujeitos e grupos.

Domingues (2002) ao analisar a presença da ideologia do branqueamento entre negros da capital paulista, por meio de publicações da imprensa negra do período de 1915 a 1930, aponta haver nessa época forte rejeição a tudo aquilo que remetia ao negro: ritmos, danças, formas de vestir, cabelo, tradições culturais e religiosas.

Neste contexto, o repúdio ao referencial negro seria, provavelmente, uma forma de desmarcar-se, diferenciar-se da massa negra estigmatizada. Dessa forma, o negro assimilado pelo branqueamento adere a comportamentos e valores brancos, aspirando ser um “senhor respeitável” da sociedade paulistana, conforme aponta Domingues (2002).

A miscigenação, atualmente tomada como baluarte da democracia racial, atuou no contexto acima citado como estratégia para assimilar e diluir o negro em meio ao branco. É

interessante notar que nessa investida jamais se considerou a possibilidade do enegrecimento da população: as relações interracialis eram vias de mão única. Essa afirmação é feita com base em duas questões: primeiramente, porque relacionar-se com um sujeito branco significava ascensão social para o negro e, em segundo lugar porque apenas se acreditava na probabilidade do ariano diluir em seu meio o elemento negro, o inverso não era uma possibilidade plausível, salientando-se a crença na superioridade do branco.

Diante do complexo quadro criado pelas características *sui generis* do racismo no caso brasileiro, é essencial questionarmos acerca de alguns dispositivos ideológicos que têm sido historicamente considerados como horizontes para a intervenção social nas relações étnico-raciais no Brasil.

Neste contexto, as ideias de democracia e de igualdade devem ser tomadas com cautela. Aqui, a noção de igualdade é permeada pelas ideias de branqueamento, sob o prisma de hierarquização das raças, no qual o branco é o padrão a ser almejado e perseguido pelo negro. Esse é um ponto também inserido nas discussões sobre democracia racial, pois no seu princípio, a democracia racial deveria garantir um lugar sociocultural para todos os grupos raciais. Para a população negra, no entanto, o exercício constante se dá no sentido de descolar-se da margem e fazer-se reconhecer como cidadão e sujeito de direitos na construção da sociedade e não apenas como coringa a ser lançado e dado a ser visibilizado em situações estratégicas, como no caso da propagação da ideia de paraíso racial (lugar sem discriminação racial anti-negro) onde a alegria do negro é algo incontestado e perene, como entidade folclórica celebrada nas datas comemorativas, ou como números “para inglês ver” nos relatórios de políticas ditas progressistas mas, na prática, inexistentes ou ineficientes. Trata-se de uma luta para que, de fato, a sua contribuição na formação da cultura brasileira seja visualizada e valorizada (ANDRÉ, 2007a).

Conforme oportunamente aponta Beatriz Nascimento (in RATTS, 2006), as manifestações culturais de matriz africana não são consideradas como Cultura, mas como “contribuições à” cultura brasileira. Comumente se ouve falar algo como: “ele (negro) é tão capaz quanto um branco”, ou “ele é um negro de alma branca” etc. Como é possível perceber, não se reconhece as capacidades do negro, a ele se atribui a possibilidade de *igualar-se* ao branco, de *alcançar o patamar* das capacidades e atitudes brancas e, portanto, dignas.

Quando o negro apresenta alguma característica que não está no rol de possibilidades atribuídas a alguém da sua inscrição racial, devido ao imaginário preconceituoso vigente, se atribui a ele a dádiva de ter uma particularidade branca. A humanidade do negro não é, de fato, reconhecida. Quando muito, se atribui a ele facetas da humanidade de um sujeito branco. Nesse sistema de representações, o branco ocupa o topo da hierarquia racial, sendo socialmente construído como o próprio sinônimo de Ser Humano.

Diante deste debate importante é sublinharmos que a representação da diferença e da alteridade não se fazem aleatoriamente, é sempre marcada pela identidade daquele que representa (que constrói a representação). E que a contestação das construções que levam determinados saberes e práticas a serem menos valorados socialmente por estarem vinculados a identidades de certos grupos é algo que se faz necessário e que tem estado em curso por meio de ações de entidades e movimentos sociais.

Representações sociais e epistemicídio

No Brasil, há um dito bastante popular que sugere que “quem conta um conto, aumenta um ponto”. Para melhor situar a ideia que pretendemos discutir, propomos a seguinte alteração: quem conta um conto, aumenta, subtrai, transforma e/ou subverte um ou mais pontos. Isso implica em defendermos que a partir do lugar social que grupos e ou sujeitos ocupam, o prisma pelo qual irão enxergar e atribuir significado a determinado objeto lhe é

próprio e, portanto, à medida que se fala sobre dado objeto, fala-se de si e de *sua* apreensão sobre o objeto em questão, que podemos chamar de representação social.

Torna-se explícito que a representação social é um modo de conhecimento sociocêntrico, que segue as necessidades, os interesses e desejos do grupo, o que produz certa particularidade no objeto em construção. Assim, quando percebemos esta espécie de “peculiaridade” na representação de certo objeto, significa que estamos diante da marca grupal/cultural impressa no processo de construção da representação (ARRUDA, 2002).

O que aparece como uma distorção, modifica a organização ou o sentido do objeto para adaptá-lo aos desejos e necessidades de quem representa, como já explicava Festinger na dissonância cognitiva. A subtração de elementos, por sua vez, costuma ocorrer porque sua inclusão se torna difícil, por causa dos aspectos normativos ou valores de quem representa, como no caso da representação da psicanálise, que elimina a libido em virtude da sua associação com a sexualidade, ainda um tema difícil no momento da pesquisa. A suplementação é o acréscimo ao objeto representado de atributos ou conotações fornecidos pelo envolvimento ou imaginário do sujeito. Mas o que esta reflexão a respeito do estatuto epistemológico das representações aponta é, também, mais do que o tipo de “alteração” que a representação introduz com relação ao objeto, o interesse de observar como e por que acontecem essas modificações, o que elas indicam, e como elas constituem a representação, dando-lhe um sentido de verdade e uma eficácia simbólica (ARRUDA, 2002, p.139).

Tendo em vista desnudar o conjunto de componentes e relações contidos na representação social, entendida como saber prático, precisamos, a propósito de recomendações feitas por Jodelet (2002), responder a três perguntas fundamentais: Quem sabe e a partir de onde sabe? O que e como se sabe? Sobre o que se sabe, e com que efeito? Estas três perguntas revelam três planos, que ela sistematizou como: 1) as condições de produção e de circulação das representações sociais; 2) os processos e estados das representações sociais; e 3) o estatuto epistemológico dessas (ARRUDA, 2002). A partir dessas informações podemos entender o contexto de elaboração dessas representações e como este conhecimento produzido baliza organiza as relações e os espaços em que se inserem o sujeito e o objeto da representação.

Demarcações de territórios físicos e simbólicos foram propiciadas pela expansão europeia, a qual é apontada por Santos (1996) como responsável por excluir sujeitos e formas de conhecimento vinculadas aos sujeitos diferentes. Para este autor, o genocídio que tantas vezes caracterizou a expansão europeia foi também um epistemicídio:

Eliminaram-se povos estranhos porque tinham formas de conhecimento estranho porque eram sustentados por práticas sociais e povos estranhos. O epistemicídio foi muito mais vasto que o genocídio, porque ocorreu sempre que se pretendeu subalternizar, subordinar, marginalizar... (p.104)

O descrédito em práticas, modos de ser, idiomas e saberes dos povos dominados pelos europeus configurou uma forma de rechaçar a legitimidade de cosmovisões africanas e indígenas, taxadas como bárbaras e instintivas. Não se negava unicamente as formas de conhecimento vinculadas à empiria dos povos tradicionais, rechaçava-se, em última instância, a própria possibilidade de serem esses grupos conhecedores, detentores de formas úteis de saber e tecnologias que fugiam aos domínios, compreensões e doutrinas europeus.

É necessário questionarmos, assim, por que nas discussões sobre as origens e formas de elaboração do saber, de forma geral e acerca das quais somos formalmente informados (as), prevalecem proposições que eliminaram do seu arcabouço de reflexões epistemológicas coerentes, não a mera interferência, mas a centralidade do contexto cultural e político para a produção, reprodução e contestação do conhecimento.

Entendemos que a capacidade de questionar, apontar equívocos e desenvolver novas presunções, hipóteses e teorias está intimamente relacionada à possibilidade de superação de máximas consideradas universalmente aplicáveis e, logo, à eclosão de novas formas de conhecimento. A desnaturalização é uma forma de politização e só pode ser alcançada através do questionamento dos vieses que compõem os discursos e representações.

Entidades e movimentos sociais têm, sobretudo, realizado a função de apontamento das vieses dos discursos e medidas oficiais ou não – mas que atingem as vidas de grandes massas e

orientam padrões e formas de existência –, numa função de politização, portanto. Neste quesito, é importante ressaltar o papel dos movimentos de periferia e o avultamento que este tem alcançado nas últimas décadas. O *rap*, a literatura, os recitais poéticos, entre outros, aglutinando-se a uma marca identitária da periferia, irropem num debate também epistemológico questionando os formatos de produção de saber e os critérios secularmente utilizados para classificar os “intelectuais” e os “despossuídos de saber”, a “cultura” e o “folclore”, o “conhecimento” e a “informação corriqueira ou irrelevante” etc.

Os grupos de resistência: contestação e resignificação

Ainda que discursos convoquem sujeitos à assunção de determinadas identidades e posições-de-sujeito, estes indivíduos podem há formas de subverter tais convocações por meio da construção de estratégias de resistência e mesmo de desmarcação, o que levaria à produção de outras e novas formas de saber e de ser novos discursos.

De acordo com Deschamps e Moliner (2009):

A “ameaça à identidade” é antes de tudo considerada como decorrente da inferioridade de um agente social numa dada situação. Os agentes sociais que tomam a iniciativa da diferenciação, da inovação, seriam aqueles que são negados por aqueles que lhe são superiores, aqueles que ocupam uma posição irremediavelmente inferior nas dimensões da comparação. Esta posição numa escala social colocaria em questão sua identidade e induziria, por isso mesmo, tentativas de “desmarcar-se” daqueles aos quais se comparam, de criar novos critérios de comparação em função dos quais eles são diferentes e, deste modo, tornam-se incomparáveis e escapam de sua inferioridade (p.43).

Contexto de construção de novos significados para as identidades negras e marginais de contestação das formas de conhecimento do mundo e sobre o mundo difundidas como verdades universais, a Literatura Periférica tornou-se um veículo através do qual os negros e/ou periféricos trazem para a página suas histórias, seus relatos, seus cotidianos de desigualdades e enfrentamentos, bem como seu anseio pela própria afirmação.

Segundo Silva (2010):

A literatura opera como uma arma contra o esquecimento. No caso dessa nova configuração da ideia de marginalidade, a operação da memória coletiva, aliada a um espaço geográfico e a grupos sociais ocupantes desse espaço, trata da condição marginal como elemento identitário inalienável. A matéria prima literária e o que uniria esses escritores, portanto, estaria dada a partir de seu lugar de enunciação, do qual não poderia ou não deveria abrir mão (p.11).

A designação como literatura periférica, demarcando seu posicionando quanto a signos em questão e pontuando temas a eles pertinentes, de modo a desmistificar preconceitos e tornar inteligíveis as capacidades, habilidades e anseios destes sujeitos de serem descolados de representações pejorativas, indicaria a necessidade de produzir-se enunciados para abalar o silenciamento e preencher o vácuo das dimensões da exclusão.

Neste âmbito, negro, marginal e periférico são termos que passaram a ser reivindicados pelos saraus periféricos constituindo, para os mesmos, significados e representações outros. Seu caráter de outridade, todavia, não se esgota na simplória designação como contraponto. É outro porque nas linhas tênues da ressignificação marca-se a autenticidade como local de enunciação, o comunitário como forma de registro e o protagonismo como estratégia. Isto é, são sujeitos de seus próprios discursos e, portanto, pontuam o lugar de onde falam. Deslocam-se dos lugares que lhes foram secularmente atribuídos por meio da construção de representações sociais e práticas que lhes cerceavam quaisquer possibilidades de autoomia e protagonismo. Ocupam os espaços e investem em produções literárias menos lucrativas e ao alcance de seus pares. O excerto do Manifesto “A elite treme”¹⁰ do Sarau Poesia na Brasa elucida algumas das proposições feitas acima:

(...) agora é diferente, a periferia se arma de outra forma. Agora o armamento é o conhecimento, a munição é o livro e os disparos vêm das letras. Então, a gente quebra as muralhas do acesso e parte para o ataque. Invadimos as bibliotecas, as universidades, todos os espaços que conseguimos arrumar munição (informação). Os irmãos que foram se armar, já estão de volta preparando a transformação. Mas não queremos

¹⁰Disponível em <brasasarau.blogspot.com>, acessado em Agosto de 2013.

falar para os acadêmicos, mas sim para a dona Maria e o seu José, pois eles querem se informar. E a periferia dispara. Um, dois, três, quatro livros publicados. A elite treme. Agora favelado escreve livro, conta a história e a realidade da favela que a elite nunca soube, ou nunca quis contar direito. Os exércitos de sedentos por conhecimento estão espalhados dentro dos centros culturais e bibliotecas da periferia. A elite treme. Agora não vai mais poder falar o que quiser no jornal ou na novela, porque os periféricos vão questionar. O conhecimento trouxe a reflexão e a reflexão trouxe a ação, e agora a revolta está preparada, e a elite treme. Não queremos mais seu tênis, seus celulares. Não queremos mais ser mão de obra barata, e nem consumidores que não questionam a propaganda. Queremos conhecimento e transformações nas relações sociais. A elite treme. Agora não mais enquadrados madames no farol, e sim queremos ter os mesmos direitos das madames. E é por isso que a elite TEME.

Como se pode perceber, num primeiro momento explicita-se a representação de periferia que comumente figura no imaginário social como território da violência, da escassez, da falta, para, posteriormente, introduzir um complemento a esta noção de periferia: a periferia do conhecimento. A ideia de margem, enquanto lugar da exclusão, não se restringe aos locais de escassez de serviços e condições subalternas de vivências, mas avançam e convergem para a apartação dos sujeitos marginais dos domínios do conhecimento. Neste cenário, letra é disparo, livro é munição e conhecimento é arma! Compõe-se a arena.

Está posta a negativa em assumir o lugar histórica e socialmente desenhado para estes sujeitos. Questiona-se, portanto, a capacidade dos intelectuais de elite de analisarem de forma imparcial as relações periféricas e, no limite, coloca-se em causa a própria noção de neutralidade tão valorizada por algumas Ciências. Estes sujeitos gritam: Não aceitamos este lugar! E, apontam as posições que assumem e valorizam: “...favelado escreve livro...” e “...conta sua história...”.

Diante das engenhosas estratégias desembainhadas pelos grupos dominantes para manterem os periféricos à parte da possibilidade de produção de conhecimento, os “favelados” questionam a restrição de acesso aos “templos do conhecimento” (universidades e bibliotecas) e lançam suas táticas de enfrentamento: “Então a gente quebra as muralhas do

acesso e parte para o ataque”. Os centros comunitários e bibliotecas (dentro destes, os próprios bares onde ocorrem os saraus e nos quais, inclusive, improvisam-se bibliotecas) das periferias têm seus bancos ocupados como ponto de fortalecimento. O “exército” adentra os locais de produção de conhecimento e em posse de informações, passa a questionar, apontar os vieses e propor *outras* formas de conhecimento. Ao voltarem para suas comunidades orquestram ações, debates e vivências pautadas num teor de questionamento das tendências de naturalização de lugares, desigualdades e representações sociais.

É primordial dar ênfase ao ato de apropriação do direito de falar em primeira pessoa e, mais que isso, de questionar e denunciar a contradição e os equívocos. O direito de produzir narrativas em primeira pessoa, contudo, não esgota suas demandas. Pelo contrário, é local de passagem para denunciar as falácias, anunciar suas visões de mundo e, sobretudo, reivindicar seu direito de *ser sujeito* em primeira pessoa, isto é, de localizar-se, tecer escolhas e posicionar-se à medida que se apresenta e fala de si. Identidades.

Mais que “soldados da palavra” (parafraseando um termo utilizado pelo coletivo de poetas sul-africano *Powertree* para designar uma nova forma de poeta, mais vinculada às demandas das margens, os *wordsouljahs* [*word soldiers*]) estes poetas e escritores são interlocutores que primam pelo questionamento, por deflagrar arranjos que subalternizam contingentes e/ou não contribuem para o bem-estar e para a construção de políticas e ações voltadas para a promoção da igualdade. Nesta conjuntura, o conhecimento é o artefato que dispara a reflexão e culmina na construção de estratégias de enfrentamento (“revolta”).

Silva (2012), em contribuição à problematização da figura do intelectual – a qual, segundo o autor, entrou em colapso a partir da década de 1970 – enquanto sábio detentor da capacidade de professar análises universalizantes e pretensiosamente neutras acerca do mundo e das relações que nele se constroem, afirma que a periferia tem forjado seus próprios intelectuais. O sociólogo explica que à esteira de grandes nomes como Malcom X, Martin

Luther King, Zumbi dos Palmares, Nelson Mandela, entre outros, que inspiraram e inspiram a trajetória de muitos jovens do *rap* – que na sua maioria são pobres e negros –, por suas posturas intelectuais e sociais, Rapin’Hood, Thaíde, Max BO, Emicida e, sobretudo, Mano Brown, são intelectuais periféricos. Estes intelectuais, a partir de sua inserção social, encarnam os dramas cotidianos, problematizam as ambiguidades que pairam na vivência nas margens e, assim, representam a voz da massa periférica.

Reiteramos as conclusões de Silva (2012) propondo que os saraus periféricos tornaram-se palcos para a alfabetização e politização (aproximando-se das orientações de Martin-Baró) e para a formação de poetas, ativistas, escritores e intelectuais periféricos.

Não se trata, portanto, de posicionar-se de modo a remeter a uma essência enquanto negro ou periférico, resgatando marcas *originais* perdidas no trânsito social. Pois, assim como pontua a perspectiva dos Estudos Culturais, os significados não residem nas coisas do mundo. Ao contrário, à medida que nomeamos tais coisas, ou seja, que construímos discursos e representações sobre os objetos do mundo, nós os constituímos. Assim, posicionar a periferia como epicentro da produção de discursos e conhecimento é fundamental para a ressignificação dos próprios sujeitos periféricos.

Diante de formulações e políticas que não entendiam negros e pobres como sujeitos de conhecimento (portadores do direito a acessar as distintas esferas e formas de informação e contribuir para a construção de novas formas de saber), as margens foram justamente a ocasião para dar vida a intelectuais representantes dos indesejados como sujeitos de saber (mas, bem-quistos como objetos).

Aporte importante da Teoria das Representações para esta discussão é a proposição de que à medida que nós representamos as coisas, nós nos representamos nelas. Não se trata da representação enquanto evento perceptivo que apreende parte de uma realidade exterior, mas enquanto processo pelo qual edificamos a realidade. É pelo processo de representação que

transformamos algo não-familiar – sem sentido, carente de significado – em algo dizível e legível, portanto, inteligível. No entanto, esta realidade apresenta traços das identidades que compõem os sujeitos que representam, ao passo que as identidades daqueles que representam incorporam traços do objeto representado, de modo que refere-se à representação de algo e de alguém.

É neste sentido que Munanga (1988), tendo em vista desvelar os significados que conduziram à edificação da diferença racial como alteridade, pontua que a invenção do *negro* – enquanto sujeito subalterno, próprio para trabalhos desqualificantes, ser sem alma, sub-humano etc. – foi elaborada no seio da ordem colonial e escravocrata. Não obstante, muitas vertentes do movimento negro buscam na África pré-colonial elementos aos quais aglutinarem suas identificações. Num contexto social e político cuja contenda por direitos de igualdade transforma a diferença racial em causa para a objetificação e inferiorização, o recurso à ancestralidade africana e sua cosmovisão diversa emerge como tática para reorientar subjetividades e identidades, para rechaçar o posto de objeto e constituir-se sujeito.

Para Jodelet (2002), tanto o sujeito negro como a mulher foram historicamente construídos por representações marcadas pela violência simbólica e por um conjunto de exclusões. Mas, ambos (e certamente a mulher negra com mais esforço) lutaram, e lutam, para não serem reduzidos a essas representações. A autora salienta que produzir contra-representações, outras representações, que não reduzam a objetividade da condição negra e feminina às tentativas de lhe construir enquanto negatividade tem sido parte da luta dos movimentos negros e do movimento de mulheres. Nestes casos, é preciso manter a distinção entre a representação e o objeto, porque é na pluralidade dos processos representacionais que reside a possibilidade de manter o objeto aberto para as tentativas constantes de (re)significação que lhe são dirigidas.

Sawaia (2011b), citando Bodei (1997, p.37), aponta que “quando a doença da escravidão já está instalada, os cidadãos precisam unir-se para alcançarem juntos um poder comum (...)”. Mudando-se as identidades, muda-se a cultura (BACKES, 2006).

Como aponta Nascimento (2010), os sujeitos periféricos vêm ganhando espaço na arena política ao apresentar questões e demandas que se sofisticaram com relação àquelas comumente associadas aos moradores de periferias (como infraestrutura e serviços básicos), reivindicar políticas culturais específicas e estabelecer conexões entre sujeitos periféricos, bem como entre estes e representantes dos centros geográfico, político e cultural. Do mesmo modo, ao construir representações acerca de si e de suas vivências, ao relatar e produzir os próprios meios para difundir seus relatos e denúncias, os artistas periféricos tornam-se sujeitos de discursos sobre periferia e cultura.

Por um lado, segue a autora, isso significa dizer que esses artistas periféricos se constituíram como sujeitos políticos portadores das demandas dos habitantes dos bairros tidos como periféricos. E, por outro, que suas iniciativas de organização cultural geraram tanto modos característicos de produção de cultura, quanto em discursos, demandas e práticas coletivas que se relacionam também com as esferas de produção; de circulação; e de consumo (NASCIMENTO, 2010).

Este movimento periférico de poesia e literatura coloca no centro da discussão a necessidade de desnaturalizar a hierarquia existente entre sujeitos, a partir dos critérios de raça, classe, gênero, nacionalidade etc., e suas respectivas formas de saber.

Como bem coloca a TRS, o saber de senso comum apresenta racionalidade e edifica relações, compõe práticas e conduz os sujeitos a questionarem as fendas do social. As representações sociais, que constroem e são construídas pelo senso comum, são, na verdade, os óculos utilizados para captar o mundo e seus recortes; neste cenário, as identidades são o prisma a partir do qual posicionam-se esses mesmos óculos. As visões particulares resultantes

deste arranjo podem ser estabelecidas como padrão social ou como perspectivas menores e sem relevância, a depender da posição ocupada pelo grupo que representa. Neste contexto, o questionamento é imprescindível para recuperar a humanidade e o protagonismo dos sujeitos.

Capítulo IV

Dos bares periféricos aos espaços de articulação político-cultural

“Ontem litros, hoje livros”
Michel Yakini

Para além da noção de incompletude apontada por Gonçalves Filho (1998), para o qual a escassez e o traço interrompido são a constância na estética da periferia, salientamos a debilidade dos serviços públicos como marca da realidade das margens. As escolas são deficitárias em relação a materiais e profissionais qualificados, sobretudo para lidar com um público carente não apenas no beabá das cartilhas oficiais, mas com carências de todos os tipos. Nessa situação também se encontram os postos de saúde, as bibliotecas etc. Entendemos, portanto, que não há, necessariamente, a inexistência de equipamentos e políticas públicas nestes espaços, o que se percebe na maioria dos casos é a presença de políticas públicas e equipamentos ineficientes. Talvez pior que a ausência seja a presença distorcida; mais vertiginoso que o conhecimento do desamparo social seja a promessa anunciada e sempre retardada ou cujo cumprimento está sempre em vias de acontecer, mas interrompe-se. Características frequentes nas periferias nas brasileiras.

As ruas e avenidas periféricas são paisagens marcadas pelos muros grafitados, pelas vielas, pelas crianças que correm empinando suas pipas ou deslizando em seus *skates* e pelos bares que, esquina ou outra, emergem costurando a estética e a dinâmica dos espaços periféricos. Sua abundância nas margens urbanas contribui para uma delimitação destes locais como palco para sociabilidades “outras”, a saber: frequentado majoritariamente por trabalhadores – ou ainda por aqueles carentes de emprego/trabalho –, pelos despossuídos e/ou angustiados que buscam expurgar seus déficits e sofrimentos e receber acolhimento em meio aos jogos, conversas e bebidas compartilhadas com seus pares no âmbito das práticas sociais desenvolvidas no bar. Os bares tornaram-se, portanto, pontos importantes para caracterizar

tanto a paisagem periférica quanto as particularidades relativas às sociabilidades ali praticadas.

Os centros e pontos de cultura, por sua vez, nunca se fizeram presentes na mesma proporção nestes bairros, sobretudo, no que tange ao período que antecedeu a década de 90. Isto impôs aos grupos e coletivos culturais e de ativistas a necessidade de criar, reinventar e reivindicar seus próprios espaços de atuação junto às suas comunidades. Neste contexto de carência de locais que agregassem a possibilidade de articulação, discussão e performance político-culturais, eclodiram as sessões poéticas, então designadas como saraus periféricos e hoje atreladas aos saraus de Literatura Periférica. Nada mais criativo e devidamente subversivo que ocupar os espaços dos bares, numerosos nos bairros periféricos, familiares para as comunidades – em suas formas de sociabilidades desenvolvidas – e cujas representações atreladas acusam sentidos e significados tão pejorativos.

Conforme fala Sérgio Vaz:

Escolhemos o bar para fazer as apresentações de teatro, música e poesia porque o bar é o único lugar público na periferia (Sérgio Vaz, 2005, em Nascimento, 2006).

Também na IV Mostra Cultural da Cooperifa (2011), observei Sérgio Vaz novamente fazer menção à ressignificação dos bares:

Pensaram que a gente ia se acabar de beber, mas transformamos os bares em centros culturais. (Sérgio Vaz, 2011)

As dificuldades do cotidiano periférico entram na esteira de muitas outras existentes e persistentes devido à inexistência de políticas públicas adequadas com a realidade dessas populações. A experiência de exclusão, ou inclusão marginal, suscita a criatividade dos sujeitos marginalizados, dando vida a um contexto em que eles têm que lançar mão de estratégias para preencher ou enfrentar a falta com os recursos de que dispõem.

Surtem movimentos com vistas à proposição de um agenciamento coletivo, nas margens e para as próprias margens: como o são os saraus, as editoras periféricas, cursos de formação, prêmios alternativos, entre outros, fomentando o direito desses sujeitos à palavra, à voz, à escrita.

O horizonte vislumbrado é a subversão da lógica da inclusão precária e marginal por meio da atribuição de novos significados aos espaços que as periferias possuem, pela articulação em torno da manutenção de novos padrões de arte e pela via do movimento social. No bar, a ideia de socialização que vigora é potencializada, porém não mais tendo a bebida como elemento central, mas através de poesias, músicas, peças teatrais etc.

Dentre os despossuídos da sociedade acima mencionados, incluímos os negros, cuja demanda converge para a habitação de bairros mais afastados das regiões centrais e cujas violências simbólicas e os conseqüentes movimentos de resistência figuram entre as pautas do movimento de saraus. Esboçam-se debates sobre as formas como se dão as compreensões e relações dos significados negros diante do que se tem denominado Literatura Marginal ou Periférica (ver SILVA, 2011).

Nos saraus observados, quais foram Cooperifa, Binho, Ademar, Panelafro, Elo da Corrente, Brasa, Mesquiteiros, Suburbano Convicto, Vila Fundão e Palmarino, pôde-se perceber que mesmo os que têm frequência mensal, têm público vasto e assíduo. Lá as pessoas se encontram, conversam, discutem problemas pessoais e sociais, “trocam ideias” (literalmente), tecem projetos, enfim, dessas trocas nascem novas iniciativas. O movimento se ativa e prolifera. Assim, surgem novos saraus e brotam os selos, como demanda da publicação de textos que são produzidos devido à iniciativa dos saraus. Com efeito, vê-se florescerem as editoras alternativas, por vezes, atreladas aos próprios organizadores dos saraus, ou por escritores deles frequentadores, como o selo literário Edições Toró, o Elo da Corrente Edições, o Coletivo Cultural Sarau da Ademar e Os Mesquiteiros.

Os cursos organizados acontecem nos espaços culturais da periferia, como casas de capoeira, teatros, bibliotecas, e versam sempre sobre temáticas negras e das margens, como: estética negra, cultura ioruba, tetro negro, confecção de projetos culturais para editais, etc. pelos coletivos periféricos e, muitas vezes, vinculados às sessões poéticas periféricas acontecem nos espaços culturais da periferia, como casas de capoeira, teatros, bibliotecas, e versam sempre sobre temáticas negras e das margens, como: estética negra, cultura iorubá, tetro negro, confecção de projetos culturais para editais, etc.

É interessante notar que a escrita dos textos que são compartilhados e/ou publicados nesta dinâmica periférica é bastante marcada pela questão da oralidade, elemento bastante presente nas culturas negra e marginal. Logo, as formas de falar e versar são predominantes em relação às regras gramaticais da norma culta. Não que os escritores não dominem essas normas, mas imprimir no papel sua forma de falar, de seu ritmo, as nuances orais que caracterizam suas memórias e afetos, é também uma estratégia de afirmação de sua forma de ser e estar no mundo: seus modos de vida e sua identidade.

Por meio de minhas observações e conversas com participantes e organizadores no trânsito pelos saraus periféricos e pelos levantamentos realizados, foi possível reunir informações acerca dos saraus cujas dinâmicas e propostas de intervenção estavam mais voltadas às relações e debates de cunho racial nas articulações poéticas e políticas deste movimento.

Saraus	Bairro/Distrito	Localização/ Zona	Dia	Periodicidade	Organização	Sede
S. Elo da Corrente	Pirituba	Oeste	Quinta	Mensal	Coletivo Literário Elo da Corrente	Bar do Santista
S. Poesia Brasa	Brasilândia	Norte	Sábado	Mensal	Coletivo Cultural Poesia na Brasa	Bar do Carlita
S. Palmarino	Embu das Artes	Próximo à Sul	Último sábado	Mensal	Círculo Palmarino	Sede Nacional do Círculo Palmarino
Panelafro	Piraporinha	Sul	Última sexta	Semanal	Espírito de Zumbi	CPC M ^o Boi Mirim
S. D`Quilo	Perus	Norte	Sexta	Quinzenal	Quilombaque	Comunidade Cultural Quilombaque
S. Afrobases	Rio Pequeno	Sul	1 ^a . Quarta	Mensal	Afrobases e Trem Terra	Instituto Nação
S. Saravá	Centro	Centro	3 ^a . Quinta	Mensal	Coletivo Saravá	Morsa's Garage Bar

A maior parte dos saraus periféricos acontece em bares. A lógica da inclusão precária é colocada em causa por meio da atribuição de novos significados aos espaços que as periferias possuem, pela articulação em torno da manutenção de novos padrões de arte e pela via do movimento social.

Nos saraus observados, pude perceber a participação das comunidades. No entanto, os integrantes e frequentadores mais assíduos dos saraus são poetas e/ou ativistas frequentadores do circuito poético periférico. A vizinhança em si, ou seja, o morador comum, residente no entorno dos saraus, é presença contextual.¹¹

Além disso, percebi que os autores e poetas não necessariamente se fixam em um único sarau. Eles transitam pelos saraus divulgando suas poesias, publicações, ações em que estão envolvidos, entre outros. A poesia, conforme se pode notar, possibilita o trânsito dos poetas pelos saraus.

A presença e participação dos grupos culturais negros também é algo frequente. Durante as minhas observações presenciei apresentações das Capulanas Cia de Arte Negra,

¹¹Retomaremos esta discussão no âmbito do capítulo VI.

d’Os Crespos, grupo de teatro formado por negros da cidade de São Paulo; o grupo de teatro Clariô, formados por mulheres negras e sediado no Taboão da Serra (na divisa com o Campo Limpo/SP), marcou presença também o grupo Espírito de Zumbi, entre outros (os coletivos todos ou alguns de seus integrantes). Assim, muito presentes também foram as manifestações de cultura negra, como a capoeira, o maracatu, a embolada, o samba, o rap, o cordel etc.

As organizações dos saraus, geralmente, fazem-se por meio dos coletivos, os quais constituem-se, justamente, tendo em vista a realização dos saraus, como acontece com o Coletivo Elo da Corrente e o Coletivo Cultural Poesia na Brasa, ou de coletivos pré-existentes, que como uma de suas ações organiza um sarau, como é o caso do Círculo Cultural Palmarino.

Acerca da composição das organizações, para aquelas que são integradas por negros ativistas e que dominam o debate das desigualdades e relações raciais, de modo geral, esse quadro repercute na presença negra, seja como debate, seja como manifestações culturais, mas como marca/presença constante nos saraus.

Denegrindo¹² o circuito periférico: a presença negra no circuito poético

Sarau Elo da Corrente

O Sarau Elo da Corrente nasceu a partir da iniciativa de Michel Yakini e Raquel Almeida. Ambos eram vinculados ao movimento *Hip Hop*, de modo que Raquel chegou a cantar em um grupo que esteve também envolvido com o início da organização do sarau. Tanto Raquel quanto Michel já escreviam em caráter literário (ainda que não tivessem textos publicados) e havia por eles um evidente entendimento da apropriação da poesia pelo *rap*.

¹²De acordo com o dicionário *on line* de português, “denegrir” é: “Fazer negro; escurecer. Atacar a reputação, o talento de alguém; desacreditar; depreciar; macular, manchar. O mesmo que denigrir.” Vemos aqui como a questão de enegrescer está atrelada a uma avaliação depreciativa. Nossa opção pelo uso desse termo, portanto, reflete a afirmação de uma dinâmica que salienta a presença negra, logo faz *denegrir*, e também por uma tentativa de evidenciar as representações negativas que são construídas em relação ao que é negro, marcando as contradições e propondo o uso do termo pelo viés positivo.

Além disso, havia em Pirituba um forte movimento de rádios comunitárias, ao qual eles, bem como o Santista, estavam ligados, o que já os aproximava da comunidade, estabelecendo um canal de comunicação com a mesma. Outros fatores que somaram para culminar na origem do sarau foram a proximidade que estes autores tinham com Alessandro Buzzo, organizador do Sarau Suburbano Convicto, e a experiência de presenciar iniciativas como o Sarau da Cooperifa, o Sarau do Binho e o Sarau do Rap. O contato com estes outros saraus fez com que Raquel e Michel percebessem que se tratava de uma articulação que não demandava custos excessivos (como os shows que eram organizados pela rádio comunitária), mas que também apresentavam forte alcance enquanto canal comunicativo com a comunidade.

Na origem do sarau está também a decisão de Raquel e Michel de publicar nos Cadernos Negros, em 2007. Isto foi algo concomitante ao surgimento do sarau e que traduz um entendimento de que a questão era uma pauta que deveria integrar as propostas interventivas do Sarau em Pirituba.

A primeira ação realizada pelo coletivo, na realidade, foi a criação de um blog. O blog foi criado por volta de um mês antes do sarau com o intuito de divulgar o sarau e os conteúdos produzidos pelo Coletivo.

Inicialmente, a proposta foi que o Sarau acontecesse semanalmente e, assim foi de 2007 a 2012, quando se notou a necessidade de diminuir a frequência, de modo que ele passou a ser um evento mensal. A diminuição do ritmo esteve ligada ao fato de que os integrantes do Coletivo passaram a atuar mais fortemente enquanto educadores em projetos em ONGs, na Fundação Casa; possibilidades que se desdobraram a partir da vinculação ao sarau.

A criação do sarau contava com três eixos temáticos: a cultura de periferia, a questão étnico-racial e a questão nordestina, por entenderem que estes eixos abarcavam parte

significativa da realidade da periferia e, particularmente, de Pirituba. Havia o entendimento de que Pirituba, assim como várias outras periferias, por conta do seu perfil sócio-histórico (vinculado ao período pós-abolição), constituía um território negro.

O nome “Elo da Corrente” foi inspirado numa música chamada “Na defesa de meu povo” e para Raquel e Michel tinha o intuito de designar a noção de aliança, de corrente comunitária. Trata-se de uma iniciativa do Coletivo Literário Elo da Corrente. Ele acontece no Bar do Santista, localizado em Pirituba, região oeste de São Paulo, desde junho de 2007.

O Bar do Santista é um espaço bastante reduzido, em que cabem poucas cadeiras e poucas pessoas. Nesta medida, durante os saraus, parte do público assiste dentro do espaço do bar e outros acomodam-se nas calçadas para acompanhar as apresentações de poesias, músicas, etc. Os encontros ocorrem sempre às quintas-feiras, às 20h30minh.

Outra importante iniciativa é a editora independente, a Elo da Corrente Edições, que publica obras dos artistas locais. Este selo editorial surgiu para contemplar a demanda pela publicação de obras desenvolvidas pela própria comunidade. Foi uma iniciativa que surgiu juntamente com o próprio sarau, sendo que o primeiro livro lançado foi “A cor de um verso” de Michel Yakini, cujo lançamento se deu no dia do primeiro sarau Elo da Corrente. O único poeta não-morador de Pirituba que teve um livro publicado por este selo foi o Fuzzil, como seu “Caturra”.

A partir deste encontro desdobram-se outras atividades, como a manutenção do espaço Elo da Corrente, localizado ao lado do bar do Santista, no qual são promovidas várias atividades como debates, cinemas, cursos de formação, manifestações culturais, oficinas e realizações voltadas ao incentivo à leitura. A demanda por um espaço próprio se deu quando outras propostas de atuação começaram a se delinear e constatou-se que o Bar do Santista não poderia abarcá-las tanto pelo fato de possuir um ritmo próprio enquanto bar, onde as pessoas

se encontram e querem se socializar, beber e conversar, quanto pela questão de ser um espaço reduzido.

Esta demanda fez com que o Coletivo buscasse alternativas para viabilizar a construção de um espaço próprio e público. Assim, conversas foram realizadas com a Subprefeitura, mas sem resultados positivos. Quando contemplados com o prêmio “Cultura Hip Hop”, por tratar-se de uma articulação relacionada ao Hip Hop, o Coletivo teve condições de investir na efetivação de um espaço para suprir as demandas postas. O Espaço Elo da Corrente foi montado na garagem da casa de Raquel e Michel e lá estão os instrumentos e materiais utilizados pelo Coletivo em suas intervenções, bem como parte da biblioteca do Elo.

De acordo com os próprios organizadores, o sarau tem como objetivo construir, de forma participativa, referências positivas sobre o bairro, abrindo um espaço de livre expressão, produção cultural e registro dessa produção. O eixo de atuação do coletivo é a produção, fomento e difusão da cultura de periferia, nordestina e afrobrasileira.

No primeiro ano do Sarau não havia nenhum ritual específico de abertura e encerramento do recital. No entanto, no ano seguinte, a partir do estreitamento de relações com o Sarau Poesia na Brasa, que acabava de surgir e cujos membros possuíam forte relação com a percussão, este quadro foi alterado. Um então, membro do Coletivo Cultural Poesia na Brasa – Amauri – adaptou um Ponto de Umbanda para ser cantado no início de cada Sarau e acompanhado pelos tambores e demais instrumentos. As trocas entre os saraus fizeram com que o Elo da Corrente também adotasse o mesmo ritual de abertura com alguns acréscimos: adicionaram cantos de capoeira ao fim do Ponto, o que também foi adotado pelo Poesia na Brasa. Esta mesma cantoria foi adaptada para ser realizada no encerramento dos recitais de ambos os coletivos. Portanto, ambos os saraus são abertos e encerrados por cantos de Umbanda e de Capoeira acompanhados por tambores, berimbaus, pandeiros, entre outros.

De acordo com Michel, o Elo da Corrente não é um sarau frequentado por pessoas assíduas ao movimento constituído pelos saraus de Literatura Periférica, ele é frequentador pelos próprios moradores da comunidade. São estas pessoas que mantêm o sarau vivo, ainda que as relações sejam permeadas por fendas, como veremos mais à frente.

Sarau Poesia na Brasa

O Sarau Poesia na Brasa foi criado em julho de 2008, por um grupo de jovens que se uniu a exemplo de outros saraus que aconteciam em outras localidades de São Paulo, para organizarem um sarau em sua comunidade e como desdobramento de um coletivo prévio, cujo início data de 2003, (“Acorde.!?”) que reunia-se com a finalidade de refletir sobre a realidade que vivenciavam na periferia de Brasilândia e, a partir disso, propor formas interventivas e buscar vias de diálogo com sua comunidade. Entre a formação deste grupo e a execução das sessões poética na Brasa houve um hiato notadamente devido ao deslocamento de alguns membros do coletivo para outras cidades, onde foram cumprir seus estudos universitários. À revelia da distância física, esses jovens permaneceram em contato, trocando experiências, angústias e anseios. Durante este período os futuros integrantes do Coletivo Cultural Poesia na Brasa envolveram-se em diversas atividades ligadas a manifestações culturais.

Já imersos em ações que envolviam música, literatura, educação etc. e fomentados pelas interlocuções e vivências com outros coletivos e movimentos culturais e sociais de São Paulo, como o Sarau da Cooperifa, o Sarau do Binho, o Sarau Elo da Corrente, entre outros, em 2007 o coletivo retoma suas atividades e estabelece como meta a elaboração de um projeto com foco educacional e interventivo a ser implementado na Brasilândia.

Desse modo, em 5 de Julho de 2008 ocorreu o primeiro sarau Poesia na Brasa no Bar do Cardoso, situado à Rua Parapuã. Cerca de 50 pessoas participaram desta primeira sessão de poesia na Brasilândia. A efervescência experimentada nessa ocasião impulsionou o

coletivo a seguir periodicamente com a organização das sessões de poesia e música. O sarau passou a ser realizado a cada quinze dias, nas noites de sábado. Hoje, o Coletivo Cultural Poesia na Brasa é integrado por seis pessoas: Vagner, Chellmí, Diego, Samanta, Sidney e Sônia.

Poesia na Brasa é um movimento cultural de periferia para periferia. E, tem como objetivo produzir e divulgar a arte e produzir processos educativos libertadores dentro da periferia e demais espaços onde encontram-se demandas semelhantes. Trata-se de um espaço de expressão dos periféricos, onde acontecem discussão e reflexão sobre a periferia, porém, é aberto a todos.

Uma vez que todos os integrantes já eram envolvidos com atividades culturais e educativas em diferentes espaços, o Sarau Poesia na Brasa possui a marca de não se esgotar nas sessões realizadas no Bar do Carlita. Desde o princípio das atividades desse coletivo a atuação se dá em locais diversos, como na Fundação CASA, nos CEUs, em bibliotecas, centros culturais etc.

A nomeação do lugar de enunciação deste coletivo - “Brasa”, que remete à Brasilândia – tem significados de contestação e afirmação das formas como são entendidas e representadas as periferias. Chamados a negarem seu bairro de moradia – pois como Chellmí pontua em uma entrevista, era mais interessante para os moradores daquela região afirmarem-se residentes na Freguesia do Ó, localidade próxima, porém, menos atrelada à ideia de periferia, do que mencionar viver na Brasilândia –, salientar seu lugar de origem e voltar seus esforços e metas às demandas daquele bairro faz parte de um processo de ressignificação do território, de modo que este torna-se eixo ao redor do qual vinculam-se identidades e significados positivos.

No processo de definir as discussões e metas desse sarau, fator essencial foi o contato com o escritor e poeta Carlos de Assumpção. Sua escrita contestadora e de cunho racial, de

foi imprescindível para o processo de descobrir e assumir-se para os negros que integravam a organização.

A identificação com a literatura produzida por este autor foi tal que durante muito tempo eles faziam questão de versar as poesias de Assumpção em todos os saraus. A intensidade da relação resultou na homenagem feita ao escritor, dando à biblioteca do Poesia na Brasa o nome de Carlos Assumpção. Na noite de inauguração da biblioteca, o escritor esteve presente e foi lançado pelo selo do sarau o livro “Tambores da Noite”, de sua autoria – relançado também num sarau em 2014.

Os encontros são realizados regularmente no Bar do Carlita. Em 2014 houve uma alteração na periodicidade, passando a ser realizado mensalmente, ainda aos sábados. Contudo, o Poesia na Brasa também acontece dentro de escolas, UBSs, Unidades da Fundação Casa, Centros Culturais e em diversos outros locais, a depender de convites e/ou projetos em parceria.

O início do sarau é sempre marcado por uma música, um ponto de Umbanda que foi readaptado para começar e finalizar o sarau. O acompanhamento é feito sempre pelo tambor, pelos berimbaus e outros instrumentos vinculados a manifestações afrobrasileiras. Após iniciar o sarau com o ponto, todos os membros do Coletivo Cultural Poesia na Brasa recitam o manifesto “A elite treme” (Anexo I).

O Coletivo organizou a publicação de alguns livros, como as Antologias e o livro de Carlos de Assumpção. Inicialmente, essas publicações eram viabilizadas com a reunião de doações tanto dos membros do Coletivo, quanto de frequentadores. Porém, em 2009 eles foram contemplados com o Edital VAI de incentivo à Cultura na cidade de São Paulo e desse modo, puderam viabilizar a publicação de livros.¹³ Como produto das Antologias Sarau na

¹³ Em 2009 foram publicados seis livros: “Antologia Poesia na Brasa”, que reúne diversos autores; “Império Lampinho”, com poemas de Elaine Pessotti, Luciane Matos, Soraia Lima e Vanessa Rodrigues; “Poemas e prosas de um eu”, de Bárbara Lopes; “Rua de trás”, de Sônia Regina Bischain; “Coletivo 8542”, de vários autores; e “Tambores da noite”, de Carlos da Assumpção. Em 2010, foram

Brasa, muitos poetas periféricos foram lançados. Todos os integrantes da organização são escritores e todos têm textos próprios publicados nessas Coletâneas.

Cabe ainda citar o prêmio ofertado pela Cooperifa ao Poesia na Brasa, cuja conotação foi, primeiramente, de reconhecimento pelas articulações e alcances perceptíveis pelas vias da poesia e da cultura na Brasilândia e, além disso, funcionou com forma de incentivo à continuidade dos trabalhos e iniciativas do Coletivo.

Círculo Palmarino

O Círculo Palmarino surgiu a partir de um agrupamento de negros e negras que atuavam dentro de uma organização política chamada, na época, Ação Popular Socialista que, naquela altura, atuava no PT (Partido dos Trabalhadores) e hoje atua no PSOL (Partido Socialismo e Liberdade). Esses negros e negras que já tinham alguma experiência no movimento negro dentro do próprio PT e de outros movimentos sociais, mas pautados na crítica e no apontamento de um forte processo de institucionalização do movimento negro, optaram por deslocar-se do coletivo político ao qual eram adeptos até então e partir para uma iniciativa que tivesse como eixo a problematização e o combate às desigualdades étnico-raciais.

As primeiras discussões sobre a necessidade de uma articulação que culminaria na criação do Círculo Palmarino datam de 2004/2005. Em fins de 2005 esse agrupamento rompeu com o PT e passou a articular-se com o PSOL. Contudo, com o decorrer do tempo, outros integrantes se vincularam ao Círculo, de modo que integrar o Círculo Palmarino não é sinônimo de ter vinculação partidária.

lançados três livros: “Antologia Poesia na Brasa – Volume II”; “Nem tudo é silêncio”, de Sônia Regina Bischain; e “Roube-me por favor”, de Henrique Godoy, Lids Ramos e Carolzinha Teixeira. Em 2011, por sua vez, foram lançados “Antologia Poesia na Brasa – Volume III” e “Nós somos todos iguais?”, em parceria com a Casa das Expedições. Por fim, em 2012, foi lançado o mais recente volume da “Antologia Poesia na Brasa”, o Volume IV.

Trata-se, portanto, de uma corrente nacional do movimento negro, criada em março de 2006, na cidade de Vitória – ES, que tem como objetivo combater o racismo e todas as suas manifestações concretas, por meio de debates com toda a sociedade e inclusive com a própria esquerda brasileira.

Logo, reuniram-se a partir de tais concepções, agendas e metas alguns ativistas antirracistas do movimento negro, da luta sindical e estudantil. Destes esforços resultou a criação de uma corrente nacional do movimento negro, a qual se autocaracteriza como um pólo de luta contra o racismo e de resistência às políticas neoliberais.

De acordo com os ativistas do Círculo Palmarino, a noção de “círculo” foi inspirada nos círculos bolivarianos¹⁴, tendo-se em mente a proposta de organização por meio de núcleos e com perspectivas descentralizada e comunitária.

Um marco importante para a efetivação do Círculo Palmarino foi o CONNEB (Congresso Nacional de Negras e Negros do Brasil) permitindo as articulações e também a visibilização do Círculo num contexto nacional.

Em 2007 foi criado o Instituto Manoel Quirino, que é a entidade que responde pela gestão financeira e afins do Círculo, cuja atuação se dá enquanto movimento social. Ou seja, divide-se aquilo que é a entidade gestora e responsável pelos processos burocráticos e a entidade que atua enquanto movimento social. Em 2009 houve o I Encontro Nacional do Círculo Palmarino, instância que possibilitou fortalecer os objetivos e programas para a atuação da entidade e traçar metas futuras.

¹⁴ Os Círculos Bolivarianos são organizações de base criadas para formação e divulgação para a população das ideias da Revolução Bolivariana, promovida pelo presidente da Venezuela, Hugo Chávez. Os círculos são amplamente descentralizados, organizados em bairros e, sua concepção prima pela autonomia, baseando-se em ideias bolivarianas com vistas a atrair a população e formar um fórum de cooperação, especialmente no trabalho social de ajuda mútua. O incentivo à autonomia não deve se limitar à política local, mas esta deve também ser expressa em questões políticas nacionais.

Atualmente, o Círculo Palmarino possui ativistas organizados nos estados de SP, BA, ES, PA, SE e RJ, numa estrutura formada por núcleos e pré-núcleos, que possuem como objetivos reunir negros, negras e antirracistas, a partir de suas comunidades e espaços de atuação, estabelecendo canais permanentes de formação e mobilização política.

Em São Paulo, o Círculo Palmarino tem núcleos e pré-núcleos organizados na capital paulista, no Jabaquara; em Embu das Artes; Jundiaí, Baixada Santista.

Por fim, cabe explicitar que esta vertente do movimento negro tem como eixos políticos “Fortalecer a resistência negra ao neoliberalismo”. Acredita-se que só é possível superar o racismo se o atual estágio da sociedade que se pauta no capitalismo for superado. Há, portanto, a concepção de que unicamente a luta de classes não responde à complexidade da sociedade brasileira, de modo que faz-se necessário contemplar nos embates acerca das desigualdades o recorte racial. A partir disso, há um lema que baliza a atuação do Círculo Palmarino, qual seja: “Resistir, ocupar e transformar”.

Resistir

Resistir implica desenvolver ações e buscar parcerias com pessoas e grupos que trabalhem visando o combate ao racismo e a afirmação da identidade negra em âmbitos culturais, acadêmicos, sindicais, de associações de bairro, em presídios etc.. Tem-se também como proposta promover a nucleação das pessoas e grupos, para que tais sujeitos possam reconhecer-se como parte de um coletivo, buscando-se romper com a cultura do isolamento e do voluntarismo. Propõe-se também identificar as situações concretas em que o racismo se manifesta, entendendo-o como parte de um sistema que produz desigualdades entre negros e brancos. Por fim, visa-se construir instrumentos de fortalecimento e visibilidade das ações do Círculo Palmarino, em seu espaço de atuação, visando aproximar mais militantes e efetivar novas frentes de ação política coordenada.

Ocupar

Essa perspectiva provoca primeiramente os próprios integrantes do Círculo, mas de modo a também instigar outros setores e sujeitos sociais, a participar, interagir e tomar parte efetiva nas ações diretas de combate ao racismo, tais como manifestações, ocupações, abaixo-assinados etc. Tem-se também o intuito de criar espaços de intervenção e aglutinação permanente com outros grupos organizados nas comunidades em que o Círculo Palmarino estiver presente, de maneira a elucidar o papel do racismo no processo de dominação e alienação da população negra em diversos âmbitos e níveis (moradia, saúde, violência policial, educação, trabalho, terra e articulações com gênero) . Além disso, pretende-se apresentar alternativas aos problemas concretos da população negra, através da pressão às autoridades públicas em torno de reivindicações construídas pela comunidade e publicizar as possíveis vitórias como resultado da mobilização política.

Transformar

Essa frente tem por propósito fortalecer a resistência indígena, negra e popular a partir da prática permanente dos valores de solidariedade e responsabilidade coletiva, obtendo-se ganhos reais para a população afrodescendente a partir da negação ao sistema capitalista dominante e afirmando uma nova cultura política forjada pelo povo negro em suas luta contra o sistema de opressão racial.

De acordo com documentos levantados acerca do Círculo e também com as entrevistas realizadas, compreende-se que o Círculo, apoiando-se sempre na ideia de descentralização e articulação comunitária, apresenta uma estrutura organizativa comporta por:

- **Coordenação Nacional**

Articulação que se organiza por meio do Encontro Nacional.

- **Instituto de Estudos Afro-Brasileiro Manuel Querino (IMAQ)**

É a entidade mantenedora do Círculo Palmarino. É a pessoa Jurídica, que recebe os fundos, advindos de iniciativas públicas como editais etc. e os administra, resguardando ao Círculo

Palmarino a possibilidade de ser unicamente um movimento social, como já mencionado anteriormente.

- **Coordenações Estaduais**

Articulações que se organizam por meio dos Encontros Estaduais.

- **Núcleos**

É nos núcleos que a política do Círculo Palmarino se materializa. Eles possuem como objetivos reunir negros, negras e ativistas antirracistas, a partir de suas comunidades e espaços de atuação, e estabelecer canais permanentes de formação e mobilização política. Desta maneira, o Círculo Palmarino, procura representar os interesses da comunidade negra, organizando-a e capacitando-a para a construção de uma sociedade, de fato, mais equânime.

As principais ações inditificadas e desenvolvidas pelo Círculo Palmarino foram:

- **Campanha Contra a Faxina Étnica** – Tem por objetivo realizar a denúncia do movimento que existe pautado por medidas tomadas pelo Estado Brasileiro nas esferas da economia, das políticas públicas e do aparato jurídico-legal, que referendam e promovem a marginalização e mortalidade do grupo negro, o que desencadeia o fenômeno chamado “faxina étnica”, caracterizado pelo extermínio estatal (direto ou indireto), o encarceramento em massa de afrodescendentes e a política de remoções e despejo, por meio da institucionalização de práticas derivadas de crenças e atitudes racistas. Os objetivos da campanha são: fomentar a “denúnci-ação” das práticas de cunho racista nas instâncias públicas; sensibilização e conscientização acerca das formas de engendramento e manifestação do racismo institucional e suas consequências; e proposição de soluções práticas para a mitigação da situação-problema identificada.
- **Comitê Contra o Genocídio da Juventude Negra** – Esta frente de atuação conjuga uma série de entidades e movimentos sociais, com vistas ao desenvolvimento de ações

ltadas à denúncia das estratégias higienistas sócio-raciais articuladas com foco na sistemática eliminação da população negra e periférica. Assim, incorpora-se como concepções a serem defendidas ações e embates:

- Contra o genocídio da juventude negra;
 - Contra a homofobia;
 - Contra o machismo;
 - Contra o encarceramento em massa;
 - Contra a violência policial;
 - Contra as desapropriações – como a corrida no emblemático caso do Pinheirinho (São José dos Campos)..
- **Frente Pró-Cotas nas Universidades Estaduais – SP** – Este coletivo é composto por dezenas de organizações do movimento negro e social. Tem como intuito pautar o debate que existe quanto à necessidade de que as universidades públicas do Estado de São Paulo adotem o sistema de cotas para negros nos seus sistemas de acesso aos cursos de graduação.
 - **13 de maio de Luta** – Tendo em vista construir e difundir outras representações acerca desta data e das articulações que culminaram para que houvesse a abolição da escravatura – permeada por contradições e por promessas não cumpridas – o Círculo é uma dentre outras entidades dos movimentos negros e sociais de São Paulo que desenvolvem manifestações de cunho político e cultural com o intuito de celebrar o 13 de maio como um dia de luta e resistência do povo negro.
 - **Marcha da Consciência Negra** – Evento anual que acontece no Dia da Consciência Negra. O ponto de onde ocorre partida da marcha é o Museu de Arte de São Paulo (MASP), cujo percurso é marcado por uma série de debates e acontecimentos até alcançar a Praça Ramos.

- **Cine Palmarino** – Evento que foi realizado pelo Núcleo Jabaquara (Parceria com o Núcleo Embu) desde 2009, exibindo mensalmente documentários e curtas-metragens com o objetivo de discutir a questão racial por meio do audiovisual. Hoje esta atividade está interrompida em São Paulo, mas continua acontecendo no Rio de Janeiro.
- **Ponto de Cultura** - No ano de 2010 o Círculo Palmarino, participou do Edital organizado pela Prefeitura de Embu das Artes –SP em parceria com o Ministério da Cultura, que instituía oito novos Pontos de Cultura na cidade. O Círculo Palmarino concorreu com o Projeto “Círculo Palmarino de Periferia para Periferia Valorizando a Cultura Afrobrasileira”, obtendo a 4ª (quarta) colocação na classificação. O convênio estava previsto para três anos, no entanto, houve um período de reticência por conta da não-liberação de verbas por parte da prefeitura de Embu, cuja defesa alegava haver pendências a serem resolvidas pelo Círculo na prestação de contas quanto à primeira parcela depositada. Tais pendências foram sanadas e entre o fim de 2013 e o começo de 2014 o Ponto de Cultura foi reativado.
- **Roda de Samba Paulista com Roda de Conversa** - Em parceria com **G.R.R.C. Kolombolo diá Piratininga** o Círculo Palmarino – Núcleo Embu realiza mensalmente este projeto que a cada ocasião homenageia uma personalidade ou grupo que represente a história do Samba Paulista.
- **Marcha Nacional contra o Genocídio do Povo Negro:** atividade organizada anualmente em alguns lugares do Brasil em que há a denúncia das estatísticas e fatos que ilustram ações orquestradas para promover e delinear o genocídio da população negra. Em São Paulo, Bahia e Pará, núcleos do Círculo Palmarino, juntamente com outras entidades do movimento negro organizam esta marcha.
- **Sarau Palmarino** (Núcleo Embu)

Este sarau é uma iniciativa do núcleo Embu das Artes do Círculo Palmarino. Acontece na periferia de Embu das Artes, município da grande São Paulo, muito próximo ao Capão Redondo, bairro periférico da cidade de São Paulo. A atividade reúne músicos, poetas, dançarinos, ativistas culturais e pessoas da comunidade e da região. O Sarau Palmarino acontece todo último sábado do mês.

Pela característica de ser organizado por uma entidade do movimento negro e da luta antirracista, o Sarau Palmarino é um evento marcado pela temática étnico-racial. A organização indica o sarau como sendo um sarau “preto”, “um sarau de resistência”.

Enquanto os organizadores ajustam questões para o decorrer do sarau, anotam os nomes daqueles que pretendem versar etc., o ambiente é composto por músicas que tratam da temática racial. Percebe-se haver uma relação estreita com duas músicas de maneira mais específica, quais sejam “Vamos pra Palmares” de Dugueto Shabazz (Anexo II) e “Periafricana” (Anexo III). Relação que se estende para além do som que compõe o ambiente. Tanto nos saraus quanto em outras atividades (no curso de formação sobre a Faxina Étnica, por exemplo) foram observadas as versações das letras dessas músicas por parte do Dugueto e do Gaspar (*Z África Brasil*), assim como por vários outros poetas e participantes.

A abertura do sarau é feita sempre por um dos integrantes da organização do Sarau, sendo que na maioria das vezes é o Juninho (um dos coordenadores do Círculo Palmarino e um dos organizadores do sarau), cuja fala inicial é de acolhimento e recepção dos participantes, dando as “boas-vindas” e pontuando que o Sarau Palmarino é “um sarau de resistência”. Em seguida, são pontuadas as questões políticas e sociais que se fazem pertinentes no momento, como por exemplo: a questão dos Guarani-Kaiowá; a questão da faxina étnica; a Marcha da Consciência Negra; o dia Internacional de Combate à Discriminação; as manifestações pelo 13 de maio; o PIMESP; a atuação do deputado

Feliciano¹⁵; as dificuldades que o Círculo encontra para viabilizar o Ponto de Cultura, devido supostamente a perseguições políticas etc. Uma vez que a articulação política está na base da formação e atuação do Círculo Palmarino, há sempre uma apreciação crítica de todas essas questões acima apontadas que permeia a fala inicial, bem como as intervenções dos demais organizadores.

Percebe-se que a maioria das poesias que são apresentadas no sarau é de cunho racial, ou são textos e músicas cujos autores/intérpretes são negros. Dessa forma, Solano Trindade, por exemplo, tanto tem suas poesias presentes nas versações dos participantes, quanto ele próprio é inspiração e mote para os poetas e seus escritos.

Apesar de o Núcleo Embu congregar outras atividades, nota-se que o sarau é a que mais se efetivou, tanto por contar com o engajamento dos militantes da casa, quanto por ter sido bem recebido pela comunidade. A razão de um sarau como atividade de uma entidade do movimento negro, bem como o porquê de ser esta atividade a que mais se efetivou como frente de atuação deste Núcleo, estão ligados, primeiramente, com o contexto cultural existente na cidade. A questão cultural sempre esteve muito presente em Embu das Artes, devido ao fato desta cidade conjugar uma variedade de manifestações culturais. Como salienta Juninho (um dos coordenadores do Núcleo Embu do Círculo Palmarino e coordenador do IMAQ):

A cidade de Embu sempre teve a questão cultural latente, seja no centro com a feira de artesanato, seja por conta da presença dos grandes artistas que passaram por aqui, como o Mestre Assis; Solano Trindade; Luzia Caetano; Ana Moisés, Raquel Trindade... Enfim, tem-se uma gama de artistas que

¹⁵Marco Antônio Feliciano é pastor da igreja Assembleia de Deus - Catedral do Avivamento e deputado federal brasileiro eleito pelo Partido Social Cristão (PSC). Com 212 mil votos, foi o evangélico com maior número de votos no país e o 12º entre os 70 deputados eleitos por São Paulo. Em março de 2013, Feliciano foi eleito presidente da Comissão de Direitos Humanos e Minorias (CDHM) da Câmara dos Deputados do Brasil. Postagens do pastor e deputado nas redes sociais acarretaram em acusações de racismo e homofobia, o que suscitou e tem ocasionado diversas manifestações populares em repúdio à permanência de Marco Feliciano na citada Comissão.

construíram um legado – como a feira de artesanato – que atrai turistas. Mas, não à toa, a questão cultural não se restringe ao circuito turístico do centro. Qualquer bairro da cidade pulsa sua cultura. Tanto que no auge do Hip Hop, Embu era um pólo da cultura Hip Hop. Aqui se tem vários elementos de cultura popular que compõem a cidade. (Juninho – Palmarino)

Este quadro de diversidade cultural que caracteriza a cidade de Embu é apontado como elemento que favorece a articulação política e artística que se verifica, por exemplo, bastante evidente na trajetória do Círculo Palmarino – a própria inauguração da primeira sede do Círculo Palmarino, por exemplo, foi realizada através de um sarau, ainda que naquele momento não se tivesse um interesse explícito de se construir um sarau periódico como atividade do Núcleo –; assim como responde em alguma medida pela constante presença da poesia nas atividades desenvolvidas pelo Núcleo Embu.

Dentro da nossa atuação política, a cultura sempre esteve presente. Tanto que quando a gente organizava evento como plenárias políticas, a gente enfiava a poesia no meio... Por exemplo, na campanha do Toninho de 2004 – se não me engano – a inauguração do Comitê dele foi feita com um sarau... Então, já é da tradição – digamos assim – da cidade misturarmos política com cultura. (Juninho)

Na inauguração da primeira sede, em maio de 2008 – se não me engano –, nós fizemos um sarau. Foi o primeiro Sarau Palmarino. Aí... a gente tinha uma sede... como é que a gente ia fazer pra movimentar essa sede? Pensamos em fazer um cursinho... foi um momento em que houve um encontro nacional na sede. Vieram os companheiros do Círculo de todos os estados e ficaram alojados na sede. Inclusive essa outra sede abrigou umas três ou quatro reuniões da coordenação nacional. Então, passado esse momento de euforia... o primeiro sarau... com mais de 100 pessoas... coisa extraordinária!!! A gente ficou surpresa com aquilo. Foi uma novidade até pra gente. E pensamos: “Meu... olha que potencial isso!” E, foi então que pensamos que nós tínhamos essa cultura do sarau, né?! E aí... era o momento muito forte da Cooperifa...

tinha uns parceiros nossos que estavam construindo um sarau lá na Cidade Ademar; o Sarau da Ademar. O Sarau da Ademar e o Sarau Palmarino nascem juntos. Nós fizemos excursão pra Cooperifa... fomos conhecer a Cooperifa. Já tinha amigos nossos que freqüentavam lá e que falavam pra irmos lá conhecer e tal... E aí, pensamos: “é isso! Vamos Fazer um sarau.”
(Juninho)

Capítulo V

Artimanha poética: o uso da poesia como estratégia de resistência

Buscamos, neste capítulo, lançar luzes sobre as formas como a produção literária e, particularmente o elemento *poesia* – seja por meio da elaboração textual e das respectivas publicações, seja via recitais –, foram e tem sido reivindicado por movimentos históricos como estratégias para a articulação político-cultural, problematizando-se os quadros de subjugação da população negra.

Para tanto, passamos por alguns movimentos diaspóricos desde o século XIX, com a campanha abolicionista, e XX com o Movimento de Negritude e o não-diaspórico movimento de resistência ao *Apartheid* na África do Sul, até chegarmos aos contemporâneos saraus de Literatura Periférica de São Paulo. Pontua-se a utilização da poesia e dos saraus como elementos que integram um processo de resistência e de negociação de forma pacifista, em contextos e territórios específicos, frente a práticas discriminatórias.

Ainda que estes movimentos tratem-se de quatro articulações cujos objetivos aglutinam-se no que toca à problematização das mazelas que constituem causa para desigualdades em algumas partes e, para segregações em outras, recorrendo-se à cultura e, mais especificamente, à poesia como armas para o confronto às discriminações, deve-se resguardar suas particularidades quanto às formas de embate aos casos específicos, conforme as análises mais detidas que se seguirão buscarão demonstrar.

Convém, portanto, destacar e colocar em questão a particularidade da poesia, em meio à dinâmica político-cultural forjada dentro dos marcos explicitados, e refletirmos sobre a capacidade de motivação do fazer poético enquanto revide e enquanto reinvenção (e quais os alcances e limites de ambas as possibilidades), assim como da organização dos recitais como arenas de debates e de mobilização das identidades e identificações.

Saraus abolicionistas: resistência sem revolução?

Entre as décadas de 60 e 80 do século XIX, em plena vigência do regime escravocrata no Brasil, assistimos a um movimento de contestação à continuidade da apropriação do trabalho dos escravizados. Este empreendimento se deu a partir de várias províncias e contou com o engajamento de expoentes renomados, como Joaquim Nabuco, José do Patrocínio, Luís Gama, Manoel Querino, entre outros.

Com o reconhecimento oficial, em fins da década de 1860 e início da de 70, de que a extinção da escravidão era apenas uma questão de forma e oportunidade, abriu-se um período que se caracterizou pela propaganda abolicionista propriamente dita (MARINGONI, 2011).

Desde a década de 50, quando da interrupção do tráfico de africanos por conta da pressão inglesa contrária ao fluxo de negros, entra em pauta a preocupação com a cessão da mão de obra escrava. De um lado, os emancipacionistas e os abolicionistas, afoitos por medidas que restringissem a continuidade do trabalho escravo, de outro, os senhores preocupados com a necessidade de equacionar a manutenção de um regime de trabalho em suas lavouras que não lhes obstruísse relações políticas e, paralelamente, fosse contingente às requisições dos planos social e econômico então possíveis e vigentes.

Perpassado por fases e especificidades locais, durante as décadas de 60 e 80, nas províncias organizou-se um movimento conhecido como Campanha Abolicionista. Pelas vias desta campanha, associações foram compostas, tais como a Associação Emancipadora Primeiro de Janeiro (1874 – Vitória/ES); a Associação Central Abolicionista e a Sociedade Brasileira contra a Escravidão, ambas tendo suas criações datadas de 1880; Sociedade Abolicionista do Espírito Santo (1869); a Sociedade Abolicionista Ourepretana (1881); o Clube Abolicionista Mineiro Visconde do Rio Branco e a Sociedade Libertadora Mineira (ambas em 1883); o Clube de Libertos Viscondessa do Rio Novo (1884); a Sociedade Libertadora Ourepretana (1886), entre outras. Estas associações e clubes tinham por propósito

colocar nas agendas social e política o fim do trabalho escravo. Para tanto, privilegiaram como meios de comunicação os jornais criados também no bojo deste movimento, tais como “O Espírito Santense”; “Redenção”; “O Trabalho: periódico literário, instrutivo e abolicionista”; “A Vela do Jangadeiro – periódico abolicionista”; “Ordem e Progresso - órgão do Clube Abolicionista Mineiro Visconde do Rio Branco”; “A Tribuna Livre”, “O Publicador Goyano”; e “Goyaz”. Estes jornais apresentavam textos escritos pelos abolicionistas, além de publicarem notícias dos eventos organizados pelas associações, com vistas a divulgar e debater as ideias abolicionistas, bem como angariar fundos para a compra de alforrias (COTA, s/d; SANT’ANNA, 2006; PÍCOLI, 2009).

A circulação dos impressos não ficava restrita às áreas urbanas, onde todos os grupos sociais compartilhavam suas notícias. Suas opiniões e informações infiltravam também na zona rural e, embora se concentrassem na casa grande, por vezes, vazavam para a senzala. As tipografias das cidades funcionavam como sala de reuniões aos idealizadores reformistas. Neste espaço concorriam os membros da elite intelectual, redatores, poetas, professores, funcionários públicos e bacharéis (PÍCOLI, 2009).

Nas vias das cidades as ideias se espalhavam não somente por meio dos jornais, mas também, pelos *meetings*, encontros públicos organizados pelas associações libertadoras de escravos. Nessas reuniões, os discursos políticos antiescravistas alcançavam os transeuntes sem as dificuldades impostas pela linguagem escrita e comercializada dos periódicos. Durante o processo de desenvolvimento e radicalização do movimento contra a escravidão nos núcleos urbanos, as sociedades libertadoras tornaram-se mais próximas dos cativos e libertos.

No rol de estratégias culturais utilizadas pelas associações estavam comícios, *meetings*, saraus etc. Neste contexto, os saraus lítero-musicais eram o ambiente privilegiado para a difusão da campanha abolicionista por algumas questões: I) deles, as distintas senhoras

poderiam participar, sem que isso abalasse os modos e costumes apreciados na época, devido à possibilidade de apresentações culturais nas quais a elas era possibilitado demonstrar seus dotes artístico-culturais, ao piano, por exemplo; II) os espetáculos teatrais e musicais atraíam o público para tais ocasiões; III) a atmosfera destes eventos proporcionava a discussão de cunho político e a divulgação dos propósitos da campanha abolicionista; IV) tanto os saraus em si, quanto as habilidades solicitadas nestas ocasiões eram elementos socialmente valorizados, de modo que recorria-se ao esperado para propósitos que buscavam “subverter” a ordem posta. Conforme afirma Sant’Anna (2006), “nada mais eficaz neste processo de convencimento, de assujeitamento, do que transformar em ‘festa’ um movimento que buscava envolver a sociedade para a causa abolicionista” (p.71).

Assim, as atividades artísticas concentravam-se, majoritariamente, nos teatros e contavam com atividades como encenações, apresentações instrumentais, recitais e debates políticos. Estes encontros tornaram-se acontecimentos sociais e não apenas um acontecimento abolicionista, haja vista as interpelações ao “respeitável público”, bem como a garantia da execução e a divulgação dos espetáculos por meio da imprensa.

Deste modo, as atividades culturais promotoras da causa abolicionista, particularmente os recitais, que demandavam a participação das mulheres, era uma tática engenhosa. Por um lado, porque se tratava de um evento social utilizado para fins políticos: arrecadar fundos para a causa abolicionista. Por outro, porque, ao privilegiar nos recitais e peças encenadas as músicas tocadas naquele instrumento, buscavam consignar ao movimento reconhecimento social através do investimento em atividades integradas ao costume social (SANT’ANNA, 2006, p.73).

A literatura nos traz exemplos dos usos e divulgações que eram feitos do sarau durante o período abolicionista. Pícoli (2009), a partir da análise de materiais da imprensa abolicionista capixaba, nos traz a descrição de um anúncio de um sarau, como se observa a seguir:

Em 31 de outubro, “no intuito de promover a elevada e nobre tarefa que tomou a seu cargo resolveu realizar n’esta cidade [...] um sarau literário musical destinado a angariar para os cofres da referida Associação quaisquer donativos [...]” (p. 145). Os discursos realizados durante o sarau foram divulgados no exemplar do dia 3 de novembro. Neste mesmo dia apresentou-se impressa a poesia feita pelo Dr. G Autran, sob o título sugestivo de “O escravo”, lida na ocasião.

Cota (s/d)¹⁶ analisando jornais da imprensa abolicionista da antiga capital mineira, Ouro Preto, relata um evento realizado por acadêmicos e composto por vários atrativos, dentre eles destaca-se a sessão literária, que culminou com a entrega das cartas alforrias:

(...) estudantes de engenharia incrementaram os festejos de aniversário da Escola organizando um festival no paço da Assembléia Provincial no dia 12 de outubro, data da fundação da instituição. As comemorações começaram por volta das 13 horas na EMOP, onde foram demonstrados experimentos científicos, com destaque para os que envolviam eletricidade, passando pela casa de Gorceix que mimou os convivas, professores, ex-alunos e representantes da imprensa, com uma rica mesa de doces, trocando ainda com aqueles vários brindes. Da casa do mestre francês passaram todos para o paço da Assembléia onde, “em presença de grande e luzido auditório”, foi realizada uma sessão literária tendo entre os oradores Luiz Caetano Ferraz e Leônidas Damásio. A “esplêndida festa, ao mesmo tempo científica, humanitária e patriótica” foi encerrada com a entrega, pelas mãos de Gorceix, de três cartas de alforria obtidas a expensas dos “dignos professores e alunos” que, junto com o seu diretor, deram “nova e eloqüente prova de seus sentimentos filantrópicos”.

Interessante ressaltar que, dentre as formas de atuação das mulheres na campanha, as encenações artísticas serviram para atenuar a distância entre as atividades abolicionistas e a sociedade em geral. Isto porque o teatro, local de realização de tais práticas, constituía-se em um espaço de interlocução e de encontros entre vários grupos da sociedade, engajados nos movimentos abolicionistas com a finalidade de angariar fundos e disseminar a proposta abolicionista.

¹⁶ Disponível em: <http://www.ichs.ufop.br/memorial/trab2/h545.pdf>, acesso realizado em 12 de Julho de 2013.

O teatro se constituía, assim, como acontecimento social, ao traduzir e significar os problemas sociais para a própria sociedade. Inscritas nas redes de poder, as práticas na arena do teatro conferiam visibilidade aos diferentes atores sociais, tornaram-se espaços para as mulheres atuarem e terem visibilidade pública, com reconhecimento social.

Muniz e Macena (2012) tecem apropriada crítica a Cota, apontando que o autor ao abordar a campanha abolicionista ocorrida em Ouro Preto ignora a participação feminina neste movimento. As autoras consideram ainda a possibilidade de que este autor tenha sim considerado a participação das mulheres nos empreendimentos abolicionista, porém subsumindo o feminino num sujeito masculino plural. Consideramos a crítica pertinente, contudo, salientamos que as próprias autoras, assim como também Cota (s/d), ao falarem das articulações da campanha abolicionista a circunscrevem num universo branco ou ainda sem raça, isto é, faz-se recurso ao sujeito universal. Cota (s/d) ao falar dos escravos que fugiam para a cidade de Ouro Preto destaca os “espíritos afôitos” e “pessoas entusiasmadas e corajosas” que recebiam os tais fugidos. Posto que sua menção se refere aos estudantes e professores das universidades ouropretanas, a despeito da não explicitação racial (ainda que se trate de uma pauta completamente imbuída de disparidades raciais), subentende-se que se relata um protagonismo branco. Assim também ocorre com as denunciantes Muniz e Macena (2012), que ao colocarem a participação feminina na pauta da campanha abolicionista, falam de uma mulher universal, desconsiderando as articulações das mulheres negras.

Paixão e Gomes (2008), revisitando a história da mulher escrava, analisam narrativas sobre famílias, cotidiano e estratégias femininas de escravas, crioulas, forras e africanas nos séculos XVIII e XIX a partir de testamentos. Neste sentido, dizem os autores: “(...) não encontramos tão-somente mulheres submissas ou expostas à opressão, como mucamas, violentadas sexualmente ou oprimidas pelas relações de gênero no interior das próprias senzalas” (p. 955). Essas mulheres demonstraram em seus testamentos desejos, solidariedades

de gênero e reflexões sobre a escravidão. As narrativas apresentavam “(...) mulheres negras que conheceram a escravidão, algumas talvez na própria África, e redefiniram-na na diáspora; mais que isso, inventaram escravidão e liberdade. Reorganizaram suas vidas e de seus familiares” (idem).

Conforme os autores apontam, “(...) há indicações de bens que vão do dinheiro, passando por roupas e adereços, além de terras e instrumentos agrícolas para a produção de mandioca” (idem). Esta é uma visão nitidamente diferenciada da subordinação, dependência e passividade que estamos acostumados a associar às mulheres desta época, principalmente às negras. Estas mulheres negras das quais os testamentos dão pistas são, como Paixão e Gomes (2008) pontuam, agentes emancipatórios vitais para suas comunidades, justamente devido ao seu contínuo esforço de superação e às artimanhas lançadas pelas mulheres negras desde o período da escravização, conseguindo criar seus filhos e alicerçar suas comunidades, enquanto os homens negros tinham menor mobilidade dentro da ordem da sociedade de classes. Logo, retomando a pontuação de Muniz e Macena (2012), salientamos que ao criticar o “discurso universal” é preciso que estejamos atentos às frestas engendradas em nossas próprias abordagens.

Esta mesma omissão encontramos na bibliografia analisada quanto à citação dos expoentes do movimento. Em suma, utiliza-se o sujeito universal plural quando se faz referência aos atores da campanha abolicionista e, ao mencionar os principais expoentes, ainda que se esteja diante de sujeitos negros, nada é dito sobre essa realidade. Muitos são, por exemplo, os estudos que citam o envolvimento de Luís Gama, José do Patrocínio e Manoel Querino, sem jamais se fazer qualquer menção ao fato de todos os três serem negros.

Cogitando sobre o silenciamento que comumente existe acerca da participação de Luís

Gama no processo abolicionista, Martins (s/d)¹⁷ supõe as seguintes explicações:

O esquecimento de Luís Gama deve-se, em grande parte, a dois fatores fundamentais que regem a interpretação da História do Brasil: 1. a oficialização de um grupo de abolicionistas brancos ("13 de maio") como únicos responsáveis pelo movimento e consequente desconhecimento do esforço negro ("Zumbi") na Abolição; 2. literariamente, a preocupação arianizante que privilegia uma ideologia indianista como formadora da identidade brasileira, em detrimento da aceitação de uma contribuição negra (p.88).

O autor prossegue, informando-nos que segundo dados da "biografia oficial" de Luís Gama, torna-se explícito o processo de cooptação da imagem do poeta a uma História que o coloca na posição de "precursor" de um Abolicionismo branco.

Atribui-se a Luís Gama a fundação do Centro Abolicionista de São Paulo. Portanto, conforme Martins indica, mais que "precursor" do Abolicionismo, Luís Gama é um de seus fundadores.

Enquanto até mesmo aqueles autores mais simpáticos à causa negra da época, como, por exemplo, Castro Alves, embranqueciam a imagem do afrobrasileiro, Luís Gama cria a primeira obra literária brasileira afirmativa de uma possibilidade estética alternativa, na qual a beleza negra é incluída (Martins, s/d). Exemplos disto são a substituição da lira pelo urucungo (berimbau) como base da música que acompanha a poesia e a elevação das características físicas da mulher negra à condição de padrão estético. Devido a este rompimento com um padrão eurocêntrico e a concomitante exaltação de elementos remetentes à África, Luís Gama é apontado como pioneiro no Movimento da Negritude no Brasil.

Muito se especula acerca da filiação de Luís Gama, cuja autoria seria de Luísa Mahin, negra nagô livre, pagã, estabelecida como quitandeira em Salvador e suspeita de participar de diversas insurreições mal sucedidas de escravos. Participou da Sabinada. Em 1837, Mahin fugiu do Rio de Janeiro para a Bahia e, a partir de então, não se teve mais notícias sobre seu

¹⁷ Disponível em: http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n17_p87.pdf, acesso em 15 de Julho.

paradeiro. Logo, pairando entre a ironia e a tragédia, a partir da história oficial, o filho de Luísa Mahin torna-se o súdito da Princesa Isabel!

O chamado “Tigre da Abolição” (MARINGONI, 2011), José do Patrocínio, também era filho de uma escravizada com um senhor branco, cenário que possibilitou seu acesso a possibilidades de estudos e engajamento na causa abolicionista.

Em 1880, juntamente com Joaquim Nabuco, José do Patrocínio fundou a Sociedade Brasileira Contra a Escravidão. Em Maio de 1883, articulou a Confederação Abolicionista, congregando todos os clubes abolicionistas do país, cujo manifesto redigiu e assinou, juntamente com André Rebouças e Aristides Lobo. Nesta fase, Patrocínio não se limitou a escrever: também preparou e auxiliou a fuga de escravos e coordenou campanhas de angariação de fundos para adquirir alforrias, com a promoção de espetáculos ao vivo, comícios em teatros, manifestações em praça pública etc.

Ainda que houvesse o engajamento de expoentes negros na campanha abolicionista (sem esquecer do reiterado silenciamento sobre a pertinência racial destes sujeitos) e que as fugas e formações de quilombos há muito fossem realidade, o que se percebe é que o dito movimento abolicionista foi uma articulação protagonizada por brancos abastados da sociedade. Considerando-se este quadro e indo além dele, é notável o medo e a rejeição que havia dentro deste movimento de que o rompimento com a escravidão fosse resultante de mobilizações das massas excluídas: havia um pavor de que a insurreição viesse “das margens”.

De forma ilustrativa, recorremos a um trecho de um discurso de Joaquim Nabuco, transcrito em seu livro “O Abolicionismo” de 1882:

A escravidão não há de ser suprimida no Brasil por uma guerra servil, muito menos por insurreições ou atentados locais. (...) A emancipação há de ser feita entre nós por uma lei que tenha os requisitos, externos e

internos, de todas as outras. É, assim, no Parlamento, e não em fazendas ou quilombos do interior, nem nas ruas e nas praças das cidades que se há de ganhar ou perder a causa da liberdade.

Maringoni (2011) analisa que para Nabuco o negro não tinha consciência e nem voz. Este sujeito necessitaria de alguém que o defendesse. E tão natural quanto esta consideração era a conclusão de que quem o fizesse fosse um branco, culto e influente. Assim, o negro não poderia participar das mobilizações que objetivassem alterar o quadro social, sob pena de se deparar com um cenário hostil.

Como se pode notar, os atores abolicionistas foram privilegiados com uma formação escolar que ampliou suas possibilidades de inserção nos acontecimentos sociais de sua época. Para as mulheres, por exemplo, foi justamente a experiência com a aprendizagem da arte de tocar piano, bem como de uma escolarização diferenciada em colégios particulares, dentro ou fora do país e da Província, um dos sinais distintivos da constituição das mulheres enquanto sujeitos sociais e políticos. Em Ouro Preto, por sua vez, o movimento era dominado pelos professores e estudantes das universidades. Tais formações possibilitou a estes sujeitos atuarem ativamente nos recitais e demais atividades.

Desse modo, pode-se afirmar que este movimento nitidamente não possuía uma perspectiva crítica de classe. Além de seus próprios quadros serem caracterizados como a camada privilegiada da sociedade, os diálogos eram travados com os próprios senhores de escravos, de maneira que a pauta estava inscrita nos limites dos interesses escravistas. Os próprios saraus eram realizados com o evidente intuito de angariar fundos para **pagar** pela liberdade dos escravizados, via cartas de alforria. Portanto, questionamos o enquadramento deste movimento como “libertário” ou revolucionário, uma vez que não se pretendia transformar efetivamente as bases da sociedade, pelo contrário, buscava-se realizar reformas a partir dos pilares já existentes.

Devido a este caráter limitado de classe, que apenas muito timidamente ousava transcender os interesses escravistas, não se pode dizer que os abolicionistas se distinguissem dos emancipacionistas, a não ser que, enquanto para estes bastava a lenta extinção do cativeiro, mediante a libertação do ventre escravo, aqueles pretendiam ainda um prazo final para tal término.

Queiroz Júnior (1988) acrescenta:

A saída a um tal impasse entre impulsão humanitária e temor a graves problemas coletivos tomava a forma de propostas gradualistas, que visavam a assegurar ao branco condições de ir **humanizando** o negro, com a extinção do cativeiro feita aos poucos, **sem traumas** (p. 104). (grifos nossos)

Conforme aponta Florestan Fernandes (1964), para o setor escravocrata, a preocupação em relação ao destino do escravo esteve em foco unicamente enquanto se ligou a ele o futuro da lavoura. Assim, o que se percebia por parte dos senhores era um receio quanto a cessão do trabalho escravo, em três sentidos: primeiramente, preocupava ter um corpo de trabalhadores para cumprir as necessidades de suas produções; além disso, uma vez que escravo era sinônimo de propriedade, colocava-se a questão quanto ao não rompimento abrupto desta propriedade, ou seja, sem medidas reparadoras ou indenizatórias, pois isso implicaria na perda de importantes cifrões; por fim, grande era o temor quanto à possibilidade de contaminação da sociedade com aqueles negros a serem libertos.

Tais ambiguidades no computo nacional, fez eclodir medidas que, de alguma forma, respondessem às urgências da pauta do trabalho escravo. Em resposta à demanda emancipacionista-abolicionista, em 1871 houve a decretação da Lei do ventre Livre. De acordo com esta lei, os ingênuos (filhos de escravos) estavam livres a partir da promulgação da mesma, tendo duas possibilidades: continuarem servindo aos seus senhores até os 21 anos,

ou serem entregues ao governo, uma vez que suas mães continuavam sendo propriedades particulares. Efetivamente, os novos libertos continuavam servindo aos senhores e recebendo tratamento tais quais escravizados.

Ao mesmo tempo, o país passara a incentivar, desde 1870, a entrada de trabalhadores imigrantes – principalmente europeus – para as lavouras do Sudeste. É um período em que convivem, lado a lado, escravos e assalariados.

Em 1885 foi aprovada a Lei nº 3270 que ficou conhecida como a Lei Saraiva-Cotejipe ou Lei dos Sexagenários, que preconizava a libertação dos escravizados de idade avançada. Mesmo sendo uma lei de pouco efeito prático, já que libertava escravos, que por sua idade tinham uma força de trabalho pouco valiosa, a Lei dos Sexagenários provocou grande resistência dos senhores de escravos e de seus representantes na Assembleia Nacional.

Acerca desta tríplice empreitada, Queiroz Júnior (1988, p. 104) sobriamente pontuou que “(...) acreditava-se que com tais procedimentos se chegasse à extinção da escravaria **naturalmente**, ou seja, conforme os negros fossem morrendo” (grifos do autor).

O caráter reformista da campanha, bem como os anseios elitistas e o medo que pairava sobre a onda de negros que seria lançada à liberdade, resultaram numa abolição realizada em 13 de maio de 1888 constituindo um verdadeiro cheque sem fundo: não houve uma libertação de fato, foi mais uma medida gradualista com o intuito de estimular a inevitável extinção dos negros da sociedade, com total ausência de medidas que impulsionassem a inserção social dos recém-libertos. Esse quadro de marginalização fez eclodir uma massa de rejeitados, dando vida às favelas e marcando o início de um período de escravização e subalternização mascaradas do povo negro.

Movimento de Negritude: (Re)construção de significados ancestrais

O movimento de negritude constituiu-se numa forma de articulação voltada literária à

valorização dos signos negros e de problematização e denúncia da dominação cultural e da opressão do capitalismo colonialista. Sua extensão de atuação esteve para além das dimensões de noções: alcançou diversos países e foi incorporado e (re)produzido por importantes escritores, poetas e ativistas nestas regiões..

Negritude é um conceito multifacetado, o que implica ser tomado tendo-se em vista os diversos contextos históricos em que se insere. Conforme aponta Domingues (2005), no campo ideológico, a *negritude* pode ser representada como processo de aquisição de consciência racial em meio a todas as empreitadas que pressionam as relações e organizações sociais para a promoção da alienação acerca das implicações da inscrição racial de sujeitos e coletivos. Já na esfera cultural, *negritude* diz respeito a um movimento de enaltecimento de manifestações culturais de matriz africana. Na esferapolítica, por sua vez, *negritude* atua como pilar que sustenta práticas, estratégias e ações do movimento negro organizado.

Négritude, termo em francês derivado da palavra *nègre*, a qual comumente era empregada para se referir ao negro em tom pejorativo e desqualificante, diferentemente de *noir*, cujo sentido atribuído expressava apreensão respeitosa.

Ferreira (2006) indica que esta palavra foi apresentada pela primeira vez em 1939 na obra do poeta e posteriormente político Aimé Césaire. A autora cita Damato (1996) para afirmar que em *Cahier d'un retour au pays natal* (1939) a palavra *négritude* é remetida a três instâncias de significados: o povo negro; um sentimento ou intimidade do sujeito negro; e, por fim, a revolta e consternação. A autora afirma ainda que “Césaire funda, ao criar a palavra, uma nova poética, e, a partir dali, os primeiros textos da *negritude* seriam poemas em que o novo signo transitaria de maneira imprecisa” (FERREIRA, 2006, p. 170-171).

Domingues (2005) afirma que a palavra *negritude* foi solicitada pelo movimento com o propósito de cunhar e atribuir um significado oposto, uma tentativa de ressignificação com

vistas à afirmação e ao estabelecimento do orgulho racial, de modo a edificar novos sentidos para a palavra “negro” e para a própria condição de ser negro.

Também com um cunho de ressignificação com foco na produção literária de novos discursos, *New Negro* ou *Negro Renaissance* foi um movimento literário e artístico originado no Harlem, bairro negro de Nova Iorque, nos Estados Unidos, por volta de 1920. Buscava-se combater os estereótipos e preconceitos disseminados contra o negro no imaginário social. Ao contrário de lamentarem-se pela sua condição racial, os ativistas do movimento enalteciam a cor do povo negro em suas obras. Dentre os escritores que se destacaram, os que mais adquiriram notoriedade foram Langston Hughes, Claude Mackay e Richard Wright (DOMINGUES, 2005; FERREIRA, 2006).

Já nas ilhas do Caribe, e em particular em Cuba, foi articulado o movimento denominado *negrismo cubano*, tendo como principal expoente o poeta negro Nicolás Guillén. O movimento negrista conferiu grande tônica nas denúncias da situação vivenciada pelos negros na América Latina; buscou valorizar os costumes, ritmos e cadências negras, o que era incorporado na construção literária e poética negrista (GONÇALVES, 2004).

No Haiti, Jean Price-Mars fomentou em conjunto com outros intelectuais, o movimento *indigenista* de reabilitação da herança cultural africana, valorizando as línguas negras e a religião *vodu*. Contrário à ocupação norteamericana na ilha, este líder negro encampou a resistência anticolonial e promoveu um trabalho de conscientização sobre a história africana (DOMINGUES, 2005).

Do ponto de vista artístico e literário, o indigenismo dos anos 20 é um movimento que está em consonância com as vanguardas francesas, cujos ideais estéticos corresponderam a um desejo de ruptura com as tradições artísticas, sobretudo pela valorização do primitivismo, da chamada ‘art nègre’ (...)” (FIGUEIREDO, 2006, p. 380).

Em Paris, por seu turno, no período entre-guerras, um grupo de estudantes negros

oriundos dos países colonizados (Antilhas e África) iniciou um processo de mobilização cultural. Quando esses estudantes começaram a frequentar as universidades europeias - sobretudo as de Paris e Londres - constatou que a civilização ocidental não era um modelo universal e absoluto tal como era ensinado na colônia. Neste contexto, despertou-se uma consciência racial, e, por conseguinte, a disposição de lutar a favor do resgate da identidade cultural esvaecida do povo negro.

A década de 1930 assistiu ao lançamento de duas importantes formas de comunicação e de demarcação dos termos e bandeiras do movimento de negritude, as revistas *Légitime Défense* (1932) e a revista *L'étudiant Noir* (1934). Ambas foram iniciativas de estudantes negros: a primeira foi fruto das artimanhas de alguns estudantes negros antilhanos e a segunda foi encabeçada por estudantes negros em Paris. Tais publicações apresentavam denúncias das opressões e dominações culturais colonialistas, pautadas em problematizações acerca das investidas capitalistas e racistas das sociedades européias (DOMINGUES, 2005; FIGUEIREDO, 2006).

Os atores deste movimento valiam-se de reuniões, exposições, assembleias, publicação de artigos e poemas em outras revistas como formas ativas de construção de representações positivas acerca do negro, sua cultura, sua ancestralidade e sua literatura.

Os três principais expoente deste movimento foram Aimé Césaire (Martinica), Léon Damas (Guiana Francesa) e Léopold Sédar Senghor (Senegal).

Inicialmente as empreitadas deste movimento buscaram romper com as amarras da cultura eurocêntrica e, em grande medida, teve agenciamentos bastante efetivos. Contudo, à medida que o movimento foi se difundindo e ganhando outros espaços geográficos e incorporando novos agentes, as contradições e desencontros começaram a eclodir. Exemplo disso era, por exemplo, o dissenso acerca dos limites e alcances da incorporação de um viés

marxista em suas leituras e propostas de enfrentamento. Na base dessa discussão estava o debate sobre em que medida e de que modos as questões raciais e de classe se relacionam e respondem a medidas voltadas a uma destas esferas, ou seja: em que medida a o combate à desigualdade de classe responde às demandas negras e em que medida o combate ao racismo responde às demandas das classes desfavorecidas. Concepções distintas sobre estas relações geraram tensões dentro do movimento.

Essas tensões impulsionaram o movimento a expandir suas possibilidades e vislumbrar outras frentes de atuação. Uma vez que libertar era uma noção prioritária para a negritude, começou-se a buscar a libertação não apenas simbólica, mas também em termos concretos: o movimento passou a articular e fomentar o protesto contra a ordem colonial e a lutar pela emancipação política dos povos africanos (DOMINGUES, 2005). Nessa medida, a articulação deste movimento voltada à libertação das nações africanas do domínio europeu reforça a relação existente entre arte e política, entre cultura e política. É impossível pensar a liberdade simbólica – de produção de representações e discursos – descolada da necessidade e da luta pela libertação política, são pautas fortemente interligadas.

Assim, o movimento ultrapassou o escopo da literatura e assumiu a luta pela independência em relação à dominação imperialista. Portanto, aquele que era inicialmente um movimento restrito à arena cultural acaba por inserir-se no campo dos embates políticos quando entende que a libertação das colônias africanas era demanda prioritária do movimento. A negritude assim influenciou profundamente a busca de caminhos de libertação dos povos de origem africana em todas as Américas.

No Brasil, assim como na França, a negritude se estabelece e se avulta enquanto forma de protesto da pequena-burguesia intelectual negra (artistas, poetas, escritores, acadêmicos, profissionais liberais) à supremacia branca. O principal ícone a linhar-se aos discursos e ideias

da negritude no Brasil foi o Teatro Experimental do Negro. Contudo, o conceito de negritude popularizou-se no país com o tempo, ampliando seu raio de inserção social e adquirindo novos significados. A partir do final da década de 1970, negritude tornou-se sinônimo do processo mais amplo de tomada de consciência racial do negro brasileiro (BARBOSA, 2013).

Em suma, é possível considerar que o movimento da negritude colocou em pauta a necessidade de valorização da matriz africana, de modo a contribuir para o negro construir outras representações sociais sobre si e suas possibilidades, contribuiu para o rompimento do silêncio que pairava diante da causa negra. Por outro lado, é preciso considerar que o movimento da negritude não foi capaz de alcançar o domínio imposto pelos países desenvolvidos aos pobres e emergentes, uma vez que a dominação política e econômica europeia e estadunidense aos países da América Latina e de África continua sendo uma realidade.

Movimento de resistência ao *Apartheid*

Na África do Sul, a segregação racial teve início ainda no período colonial, mas o *apartheid* foi introduzido como política oficial após as eleições gerais de 1948. De acordo com o novo regime a população seria separada a partir de grupos raciais ("negros", "brancos", "de cor", e "indianos"), para os quais haveria políticas e direitos distintos. Havia, portanto, uma escala de cidadania.

Dessa forma, os negros foram radicalmente privados de sua cidadania, tornando-se legalmente cidadãos de uma das dez pátrias segregadas autônomas chamadas de bantustões. Os bantustões foram pseudoestados de estrutura precária criados pelo regime do *apartheid* na África do Sul, com o intuito manter os negros fora dos bairros e territórios brancos, mas suficientemente perto delas para servirem de fontes de mão de obra barata. O termo *bantustão* foi cunhado pelos inimigos do regime para ridicularizá-lo; Bantu é o nome de um grande grupo de povos africanos e *-stão* é um sufixo de

origem persa que designa o território de determinado povo, portanto, neste caso referia-se ao território dos Bantu.

Na década de 1950 já se iniciavam lutas contra o *apartheid*. O CNA (Congresso Nacional Africano), liderado por Nelson Mandela foi o maior grupo oposicionista. Mas, com a prisão de Mandela em 1962, o grupo perde força e só se recuperaria em 1990, com a saída de seu líder da prisão. Um plebiscito realizado em 1992 acabou com o *apartheid* e, em 1994, Mandela foi eleito presidente da África do Sul. Até hoje o país luta com as diferenças sociais impostas pela segregação racial (ALVES, 2006).

Além da delimitação propriamente territorial, o governo passou a segregar a saúde, a educação e outros serviços públicos, fornecendo aos negros serviços inferiores aos dos brancos (ALVES, 2006). Durante 46 anos – de 1948 a 1994 – vigorou o regime do *apartheid*, por meio do qual a maioria negra foi posta às margens pelos sucessivos governos constituídos pela minoria branca do país.

Sampson (1988) relata a realidade de subalternidade de Soweto, importante reduto da população negra apartada, que se formou em função da mineração:

Por volta de 1943, a indústria manufatureira suplantou o setor de mineração na sua cota do Produto Nacional Bruto, exigindo trabalhadores negros mais aprimorados e assentados, inclusive mulheres; o governo chegou mesmo a suspender por algum tempo o controle de afluência. A migração produziu a mesma espécie de caos vista na periferia de São Paulo ou da Cidade do México, só que um pouco mais longe dos olhos e do coração. A aglomeração de distritos a sudoeste de Johannesburgo, que veio a se chamar “Soweto”, já era uma das maiores cidades da África; mas poucos cidadãos brancos de Johannesburgo já haviam estado lá, e os mapas nem sequer a mostravam. No lado trágico dos despejadouros das minas, onde o vento soprava a poeira do ouro, Soweto era constituída de dezenas de milhares casinhas sem eletricidade, dominada pelos postos policiais, apenas com tapumes de pranchas quebrando a linha do horizonte. Parecia uniformemente proletária; mas aglomerava professores, pequenos comerciantes, funcionários, gângsteres e vadios, que se apinhavam todos, diariamente, nos trens ou nos ônibus que os transportavam para o trabalho na cidade dos brancos (p. 86-87).

Para além dos bairros construídos para alojar os trabalhadores negros das minas de ouro, alguns bairros de cidadãos negros da classe média foram posteriormente incorporados a Soweto. Em 1983, Soweto deixou de fazer parte da municipalidade de Johannesburgo, passando a ter o estatuto de cidade e a sua própria administração.

O *apartheid* foi uma página de extrema violência da história sul africana e que suscitou um importante movimento de resistência interna, bem como um longo embargo comercial contra a África do Sul. Uma série de revoltas populares e protestos causaram o banimento da oposição e a detenção de líderes antiapartheid. Conforme a desordem se espalhava e se tornava mais violenta, as organizações estatais respondiam com o aumento da repressão e da violência (ALVES, 2006). Soweto ficou conhecida na época do *apartheid* por ser foco de resistência antirracista e de protestos dos negros contra a política oficial de discriminação racial. O foco de tal subversão nos é oportunamente elucidado por Sampson (1988):

À noite os povoados ganhavam vida, vigor e confiança, vibrando com o *jazz*, o *swing* e a *gíria* americana, que desafiava qualquer noção de temporariedade ou tribalismo – ou qualquer resto de esperança dos brancos de que os negros, como os peles-vermelhas, fossem se destruir entregando-se à bebida e ao desespero (p. 87).

Kirkwood (1987), em um artigo sobre literatura e cultura popular na África do Sul, chamou a atenção para as formas culturais que se desenvolveram nos períodos mais intensos da luta antiapartheid e, dentre elas, destacou o *toyi-toyi*, apresentado uma vez mais como uma forma de “dança militante”, com movimentos ritualizados, como os chamados “granada de mão” e “bazuca” (KIRKWOOD, 1987, p. 659).

Olga Barrios (2002), refletindo sobre o papel do teatro como estratégia de resistência durante e após o *apartheid*, apontou como o teatro reforçou as revoltas estudantis e reivindicação de direitos. A autora sublinhou que o teatro negro surgiu com muito mais força

na África do Sul na década de 1970, paralelamente ao Movimento de Consciência Negra, liderado por Steve Biko. Assim, a literatura e, mais especificamente o gênero teatro, convertem-se em uma expressão textual/cultural de resistência ao colonialismo. Como defesa, resistência e autoafirmação de uma cultura africana contra a opressão e violência racial sofridas pela maioria da comunidade negra sul africana o teatro e a literatura converteram-se em um gênero experimental em busca de uma nova estética, que contemplasse as demandas da comunidade negra. Larlham (1985) elucidou a dinâmica da literatura e do teatro como formas de resistência antiapartheid:

La identidad negra y el orgullo negro han sido introducidos en la lectura de poemas en las Iglesias y salones de Soweto. La mayor parte de la poesía que se lee no ha sido publicada. Está dirigida al público Negro, mostrando un énfasis fundamental en la participación del público. La participación está basada en el reconocimiento de unas experiencias comunes de sufrimiento e indignidad tanto por parte del poeta como del espectador. La representación, además, constituye un desafío de los Negros sudafricanos al rechazo de un status quo. El intercambio improvisado com el público es una parte integral de la representación llevada a cabo por el poeta (LARLHAM, 1985, P.19).

Dos saraus abolicionistas aos saraus periféricos: Entre o quilombo e a academia?

No bojo de tensões raciais extremas, como foram os casos da escravização racial no Brasil – e suas conseqüentes e atuais desigualdades – e do *Apartheid* na África do Sul, vê-se florescerem movimentos de enfrentamento que solicitam como arma de atuação a poesia e os recitais/saraus. Neste contexto a poesia adquire significado político: através delas ecoam discursos e demandas por afirmação, bem como pela denúncia de disparidades. Por meio da problematização do cotidiano reivindica-se novos signos e significados.

Desta forma, percebe-se haver um trânsito entre o político e o cultural: há a politização do evento cultural, na mesma medida em que nota-se haver a transformação do debate político em evento cultural. Os saraus ou recitais desempenham papel central no que tange a

intervenção social.

Neste sentido, Juninho (Sarau Palmarino) salienta:

Para a gente não faz sentido a poesia pela poesia. Ela é usada como forma de falarmos de questões importantes e que tocam nossas trajetórias de maneira muito particular. A cultura é importante, mas para nós não há cultura sem política. Cultura é política. E é nesta medida que nos valem os elementos culturais para dialogar com a comunidade.

Na campanha abolicionista, o recurso aos recitais constituía numa tática deveras engenhosa: enquanto eventos apreciados socialmente, as encenações e apresentações lítero-musicais atraíam o público com o qual se pretendia dialogar: membros das elites, senhores donos de escravos, intelectuais, acadêmicos e poetas. Ao negociar a abolição com este público, pretendia-se manter as rédeas do processo abolicionista sob a tutela do Estado e dos escravistas, conquistando-se adeptos da perspectiva abolicionista, bem como angariando-se donativos para a compra de alforrias.

Nesta medida, valia-se de elementos reconhecidos e valorizados socialmente para a causa reformista. Negociava-se com os modos e valores vigentes para, de certa forma, contestar a ordem posta.

Tratava-se de um movimento basicamente encabeçado por brancos das classes altas, intelectuais e políticos, o que possibilitou o estabelecimento de uma comunicação com o restante da sociedade, isto é, as credenciais apresentadas pelos dirigentes do movimento abolicionista lhes conferia a “autoridade” para tratar de tal pauta. Este entendimento é reforçado por Joaquim Nabuco quando este se anunciou como representante da raça negra e salientou que era natural que assim o fosse. O que está em questão é que suas credenciais o autorizam à fala e, conseqüentemente, à assunção da voz dos espoliados da sociedade, os

quais por si e por direito não tinham voz.

A subversão desta colocação é evidenciada pelo movimento literário que tem origem nas margens sociais. No âmbito dos saraus, os negros periféricos buscam a universidade para alcançar os requisitos necessários para ocuparem o tal lugar de autoridade, dada a valorização social existente em relação ao diploma universitário como esta “chave do saber” e autorização para anunciar pareceres e críticas. De posse de tais credenciais, estes atores passaram a articular-se, recorrendo aos saraus e à poesia para forjarem um contexto que lhes proporcionasse um sentido de existência e de reconhecimento mútuo.

Devido à imersão na expressão da cultura negra e da contextualização das disparidades raciais estes sujeitos alcançam os diplomas universitários sem, contudo, alienar-se de sua origem e de sua comunidade. Conforme aponta Diego (Poesia na Brasa):

Nós somos todos aqui da comunidade. Fomos à universidade, mas tendo um propósito firme: voltar para as nossas comunidades e fazer isso que nós fazemos hoje. Talvez antes da universidade alguns de nós nem tivessem noção da magnitude da questão racial. Esta é uma das piores partes da universidade... Eu era o único negro na turma... Aí comecei a pensar “Espera aí: o que é isso?”. Mas, esta experiência colaborou para reforçar nossos propósitos... porque percebemos o quanto nossa presença incomoda em certos espaços... e percebemos a necessidade de fazermos nossos próprios espaços.
(Diego – Poesia na Brasa)

A partir de todos os movimentos analisados neste capítulo, pode-se entender que a poesia adquire um caráter revolucionário: transformar em versos realidades cujos pesos massacram e colocam em causa as identidades. Trata-se de uma forma de combate à concretude desqualificante que, de um lado, seduz a diferença e, de outro, desestabiliza um sistema de representações e preconceitos, produzindo significados e sentidos salutares para as identidades de negros e periféricos.

Considerando-se que a abundância de bares nas periferias e a escassez de espaços culturais, sobretudo funcionais, estão atreladas à representação social existente quanto à limitação das possibilidades de articulação dos sujeitos periféricos à cultura de ingestão excessiva de bebidas e de momentos de conversas sem propósitos políticos, estes sujeitos subalternos valem-se destes “seus” lugares de sociabilidade por excelência para subverter os bares em locais de articulação político-cultural, nos quais são realizados os recitais e debates. É nos saraus periféricos que as arenas de debates são subvertidas. Dos grandes teatros da campanha abolicionista, deslocam-se para os bares periféricos: utiliza-se o estabelecido e ao mesmo tempo é tecida uma hábil forma de lidar com a escassez de espaços culturais nas periferias.

É perceptível que o movimento de saraus periféricos, assim como o movimento abolicionista, negociam com o sistema de valores existentes em suas respectivas épocas, assim como com os recursos de que dispõem para objetivos subversivos: deslocar a ordem social que exclui sujeitos com base num critério étnico-racial. É preciso, no entanto, que observemos que nos saraus abolicionistas não havia, de fato, algum anseio pelo rompimento com as bases racistas responsáveis pela escravização de africanos e seus descendentes. Tampouco havia posicionamento crítico em relação às diferenças de classe. As barreiras de classe e raça, uma vez não confrontadas, continuariam sendo alimentadas pelas práticas sociais (inclusive pelo pagamento das alforrias!). Isto coloca um limite visível para a atuação dos saraus neste âmbito. Seu alcance social estava restrito àqueles que pouco queriam fazer em prol do rompimento com a perversidade do sistema.

Os saraus periféricos, por sua vez, recorre à tradição da utilização dos saraus como estratégia, mas seus propósitos divergem e vão além dos abolicionistas. Nos saraus da periferia paulistana pesquisados conjugam-se a crítica racial e de classe. As discussões vão ao cerne da problematização das causas dos prejuízos social e historicamente construídos para os

negros e seus descendentes, inclusive os encurralando nas periferias. Assim, a tradição abolicionista é traduzida para a realidade e os propósitos do movimento organizado em torno dos saraus periféricos.

A experiência de procurar o equilíbrio entre necessidades e possibilidades, transitando sobre as margens, regiões limítrofes entre dentro e fora, suscitam as representações sociais como forma de familiarizar a estranheza da escassez, da promessa não-cumprida. Essas representações orientam os sujeitos em direção à atribuição de novos qualificativos à sua vivência no “entre” e a modos de agir que alterem a experiência da lacuna.

Em meio a esse contexto vê-se brotar uma nova forma de intelectualidade: os intelectuais ativistas e “marginais”. Não uma espécie de intelectual que se construa no excesso, na pontuação sobre a alteridade, num viés de busca por uma tal neutralidade. O intelectual ativista e marginal problematiza aquelas mazelas que também afligem seu dia a dia e que aos olhos dos “grandes intelectuais” podem parecer questões que desviam o foco de um fazer deveras intelectual, mas, pelo contrário, inspiram e mobilizam a construção de conhecimento, sendo questões capturadas por aqueles que internalizam a ótica e os afetos suscitados pela situação de subalternidade vigente na marginalidade social.

É, portanto, no bojo do dos saraus periféricos que quilombo e academia se encontram, o que suscita frestas para outras questões: de um lado, entendemos que este encontro na prática está no cerne de uma ação que constitui o que se tem definido como *afirmativa*; contudo, de outro, abre-se a via para a distinção entre duas periferias, conforme salienta Deusdete:

Então, a gente entende que é importante este circuito político-cultural que está em efervescência na periferia... Está borbulhando! Levando os periféricos para outros espaços, dando outra visibilidade e tal. Mas, acho que é preciso entender que por meio deste mesmo circuito a periferia está sendo

dividida em duas: tem a periferia intelectualizada e a periferia da periferia.
(Deusdete – Palmarino)

Desta consideração depreende-se que o movimento conta com a questão de que seus quadros têm se caracterizado basicamente por universitários, o que, por um lado, nos leva a considerar as iniciativas de incentivo à inclusão social e racial nas universidades como algo que tem reverberado positivamente e, por outro lado, nos leva também a questionar o alcance deste movimento para além de um circuito universitário na e da periferia.

O fato é que para as comunidades, e como iniciativas das próprias comunidades, percebe-se que esse circuito torna-se referência das capacidades e habilidades que se fazem latentes e pulsantes nas margens. Observamos que a falta ganha a conotação da “falta presente”, ou seja, a ausência é enunciada e problematizada. Alternativas são buscadas. Surgem as iniciativas. E, assim, a roda cultural da periferia gira, rica de possibilidades e potentes manifestações, gerando as frutíferas redes de saraus.

Nos esquemas alternativos construídos pelos saraus de periferia, o não-privilegiado torna-se traço essencial. Nesta direção, o circuito permite, por um lado, que o artista da periferia receba o reconhecimento do seu fazer artístico pela comunidade periférica; e por outro, que o estímulo à leitura e à produção de textos colabore para o aumento da autoestima dos frequentadores dos saraus.

Como diz Gonçalves Filho (2008), a beleza está relacionada ao fenômeno da aparição. As pessoas que aparecem são, necessariamente, bonitas. Nesse sentido, o autor refere-se à capacidade das pessoas de serem vistas, ouvidas, notadas, podendo ter sua presença apreciada por outrem. Logo, salientar a visibilidade dada pelo movimento dos saraus de Literatura Periférica às periferias, colocando na cena pessoas negras, faz com que estas tenham sua aparição contemplada pela comunidade.

Nos saraus pesquisados, o protagonismo negro é a chave de um projeto de ressignificação e agenciamento. A partir de uma atmosfera de debates e de valorização de significados negros os sujeitos são provocados a refletir sobre questões raciais. A negritude é colocada de forma visível e dizível, inclusive em primeira pessoa. Tal inteligibilidade forja identidades e identificações não unicamente daqueles negros cuja cor não propiciaria escape, mas também daqueles cujo fenótipo abriria a possibilidade para a identificação enquanto brancos.

Capítulo VI

Resistência e desmarcação: problematizando os significados e representações sobre raça e margem

O movimento de saraus se constroi enquanto produção pelas vias da cultura. Sobressaem-se manifestações e discursos culturais revestidos pelas marcas da diferença. Sobretudo das diferenças que são causa para o cerceamento de direitos e práticas discriminatórias. Negros, pobres, mulheres, entidades e movimentos sociais diversos, abundantes nos bairros periféricos e portadores de identidades atreladas a signos pejorativos, inserem-se nas franjas dos saraus periféricos e utilizam o fazer poético e o *open mic* para nomearem as particularidades que atravessam suas trajetórias e os convocam a responderem por tal inscrição, assim como para compartilharem narrativas que elucidam o ponto a partir do qual emite-se afirmações e propostas de esquivas estratégicas.

As manifestações culturais e suas abstrações, usos, hierarquias e alternativas são pautas implicadas na própria concepção dos saraus periféricos. A periferia não é dada unicamente a partir de uma demarcação territorial estrita, mas também e, sobretudo enquanto identidades e saberes postos às margens de um circuito cuja noção de centro exclui aquilo que não é o mesmo. Sob a perspectiva crítica intrínseca às proposições e indagações deste entendimento de periferia estão interrogações que problematizam formulações que postulam que alguns são sujeitos de cultura (cultos) e outros não. Ora, se é a cultura a chave para que todos nos forjemos sujeitos, como é possível haver a hierarquização das formas culturais de modo que certas práticas e vinculações sejam invalidadas? Se é a cultura elemento chave para a (des)construção de identidades e saberes, não seria ela própria contexto de resignificação das subjetividades e organizações sociais?

Resguardada sua ambivalência, imersa nos jogos de poder, a cultura é, no limite, quem diz quem nós somos ou não, o que devemos ou não ser, pautada num sistema de representações que respondem por identidades e subjetividades. Por esta consideração

assume-se que os sujeitos são produtores de cultura e ao mesmo tempo um produto dela mesma. Entendendo-se a cultura como meio ativo de produção dos sujeitos, bem como de edificação dos lugares sociais que estes devem ocupar numa hierarquia de diferenças, chega-se à compreensão de que pela via da cultura é possível agenciar outras identificações, tanto quanto construir significados positivos em relação ao pertencimento (DOMINGUES, 2002).

O movimento periférico, do qual fazem parte os saraus, constroi representações que ora questionam os estereótipos, ora os revidam ou subvertem, ora descolam-se das estigmatizações e propõem elementos outros aos quais vincular as identidades. No caso da ideia de margem/periferia, não mais se designa estes como lugares da vergonha e de vertigem. As conotações atreladas às margens são concernentes à I) problematização da utilização dos espaços periféricos como despojadouros dos indesejados da sociedade; II) à intencional escassez estrutural e de recursos; e III) como locais de resistência, onde os sujeitos produzem saber, cultura e tecem formas de organização que subvertem a ordem da escassez por meio da solidariedade e dos laços de ajuda.

Retomando, contudo, a questão da ambivalência e das relações de poder, é preciso considerar o desnível existente entre duas culturas. De modo que, uma vez que as fendas impedem a contemplação mútua de culturas que se cruzam, desmarcações e ressignificações são demandadas.

Logo, nódulos de contestação e enfrentamento tendem a surgir como forma de dar vazão à rejeição suscitada pela vertigem de transitar o não-lugar, o lugar culturalmente forjado pela não-aceitação. Com o propósito de aglutinar forças que sustentem reinvenções e reivindicações, tais nódulos tomam a forma de epicentros, ativando redes pelas quais forjam-se movimentos que buscam desestabilizar o sistema social e representacional que exclui e subalterniza o diferente.

No contexto dos saraus periféricos, a cultura é contestada enquanto simples entretenimento, afirmando-se a cultura como estratégia de politização, de contestação dos padrões socialmente impostos que trivializam uma série de signos que podem cooperar para a aglutinação positiva das identidades de grupos marginalizados. Ponderado sobre isso, Toninho (CP) reflete sobre alguns signos negros utilizados em certo período na cidade de São Paulo (Chic Show) sem que esse movimento fosse, necessariamente, acompanhado de discursos e práticas de afirmação e agenciamento:

Ideologicamente, nós entendemos que a cultura é caminho para a mudança. O Círculo Palmarino é posicionado ideologicamente, mas não é sectário. A gente transita pelo nosso território aqui... e a gente transita bem em várias outras iniciativas, nós fomos parceiros – e eu quero me lembrar de uma coisa muito interessante que nos reforça, a investir no sarau, como uma das atividades importantes, indutoras de outras organizações... – É... eu estive numa atividade que o Fuzzil realizou, com o nosso apoio – eu era vereador na época, e tal – numa favela, numa... área bem pobre de São Paulo, divisa com o Embu. Festa na rua: palco, rapper, pessoal com revista, grafite... uma série de atividades juvenis. E eu tive acesso a uma revista de um jovem do Capão Redondo... que os jovens entre 17 e 18 anos produziram num projeto que eu não me aproximei mais... não consigo identificar hoje quem são esses meninos... Algumas matérias falavam de Luiz Gonzaga e da relação da família destes jovens com a cultura nordestina. Aquilo me tocou muito, pelo seguinte: eu sou de uma geração que... contraditoriamente, quando frequentávamos os ambientes negros, como o... Bar da Chic Show... havia uma alienação política muito grande. Nós nos manifestávamos, nos afirmávamos, mas era extremamente conservador, não sei explicar de onde vinha tanta brutalidade, tanto individualismo... Neste período, momento em que nós tínhamos orgulho de colocar o cabelo como Betty Wright... Black! Angela Davis, né? E a Chic Show contribuiu muito com esta estética, para a afirmação. E, os salões de cabelo Black Power: 24 de maio, Galeria de Pinheiros... cheio de salões... da negrada... da periferia. Então, aí eu vejo essa revista: é um outro olhar sobre nossa origem, sobre nossos ancestrais! E... então, isso, a mim, particularmente, reforça que nós devemos ser articuladores dessa molecada, dessa juventude... aqui no sarau, e em outros espaços, como protagonistas. Porque a cultura... é através da cultura que a

gente pode fazer a mudança social, principalmente tratando-se de juventude. E, o protagonismo juvenil, que existe muito na periferia, da juventude negra... Que se expressa, usa a sua linguagem, consegue ter voz, paralela ao sistema, ao 'status quo'... através do rap, da música, do seu jeito de falar, da sua forma autêntica... de acordo com a sua origem econômica, social... Acho que é isso! (Toninho – Palmarino)

A afirmação identitária através da estética pode também ser um ato político: marca-se o uso de adereços e traços - que não estão no rol daqueles valorizados e cultuados socialmente - como práticas antagônicas aos valores dominantes. Neste contexto, a estética adquire valor de contestação e afirmação com características relativas a certa cultura de alguma forma descreditada. Para o entrevistado, a afirmação estética e o fato de jovens negros frequentarem determinados espaços vinculados à cultura negra não eram atos acompanhados de modos outros de pensar e viver as relações com os próprios negros. Para o Toninho, isto colocaria uma limitação no alcance de tais adesões como práticas transformadoras.

Avaliando, no entanto, os recentes empreendimentos juvenis nas periferias paulistanas, Toninho identifica as ações destes coletivos como articulações alternativas aos ditames do “sistema”. Juninho (CP) reforça essa ideia de que a cultura é fundamental como estratégia para intervenção social e para a produção de novos significados e balizas sociais que contemplem as demandas de grupos outros.

Esse debate da relação cultura-política é algo que foi sendo construído um pouco na prática... o que a experiência prática nos coloca é que... primeiro, a cultura não pode ser vista como perfumaria, como por exemplo, alguns espaços da esquerda que veem a cultura como algo pontual. Ah, então “vamos lá fazer uma atividade cultural, alguma coisa lúdica e tal”! E, o Círculo tem amadurecido uma ideia de que não. E eu acho que esse circuito cultural de periferia tem demonstrado isto também: que a cultura não é perfumaria! Ela é um elemento estratégico para a formação de ideologia. Então, ela é ao mesmo tempo um grande instrumento da burguesia para

firmar uma... uma determinada ideologia, como a cultura também pode ser um elemento determinante pra construir a contra-hegemonia. A contraideologia etc. Então, neste sentido, a cultura tem uma dimensão fundamental para a construção inclusive de um discurso político, de um enraizamento, de uma facilitação no sentido de... de atingir a população como um todo... a experiência que “tá” sendo vivida hoje na periferia de São Paulo em especial é uma resposta contra-hegemônica à cultura dominante... E justamente por ser uma, uma resposta contra a cultura hegemônica, ela expressa, na sua essência, os elementos que compõem as opressões e a realidade que a periferia vive. (Juninho – Palmarino)

Como bem pontua Juninho, as manifestações culturais periféricas de São Paulo tem atribuído novos significados e dinâmicas para expressões comumente atreladas às elites, como é o caso do sarau. As sessões poéticas passam a ser populares e feitas para dar vazão às opressões orquestradas e imprimidas sobre as populações periféricas.

E é justamente neste espaço de conflito, neste espaço de disputa hegemônica e contra-hegemônica que o Círculo Palmarino se posiciona. Porque o que estabelece os limites, até onde você dialoga, é justamente seu projeto político. Quando você faz a cultura pela cultura, você acaba transitando muito mais para uma... construção de uma estética, de uma valorização por si só, do que de fato para um projeto político de cultura. Então, o fato de ser uma cultura popular autêntica, não significa necessariamente que é uma política emancipadora, uma política... uma ação cultural de transformação. Ela pode ser uma expressão cultural apenas de autoafirmação e que pode ser muito bem incorporada pela cultura hegemônica. [...]

Então, a todo momento a cultura hegemônica busca dialogar, busca se apropriar desses espaços, assim como das outras expressões culturais importantes, né, como aconteceu com o Carnaval, com o Samba, como tentou se fazer com o Hip Hop, com o que “tão” tentando fazer com o Funk etc... Também é uma tentativa de... de... se apropriar dessa cultura periférica. (Juninho – Palmarino)

Faz-se, portanto, uma série de considerações demonstrando as contradições em que a intervenção cultural se inscreve. Estas ambiguidades e contradições são localizadas, por um lado, na esfera do objetivo com o qual se reivindica o seu uso (Hegemônico ou Contra-hegemônico) e, por outro, na esfera dos resultados (emancipação ou manutenção do *status quo*). É explicitada a arena em que os significados e culturas de grupos particulares se inserem, de modo a haver seduções para a assimilação por um lado e, resistência, por outro. Para aqueles que são marginalizados, contudo, tecer estratégias de resistência é quase sinônimo de sobrevivência.

A cultura não deve, portanto, ser vista como produto de consumo. Rejeita-se a cultura enquanto simples entretenimento ou como pura estética (cultura como “perfumaria”). Logo, é feita a defesa de intervenções culturais pautadas por objetivos políticos.

A localização dos saraus enquanto espaços em que se busca construir projetos políticos contra-hegemônicos e dialogar com as necessidades postas no processo de constituir-se sujeito a partir da exclusão e da escassez acaba por fazer destes espaços um palco para dar vazão às opressões e repressões. Como demonstram os relatos a seguir.

Existe uma necessidade reprimida do povo preto periférico de espaços em que eles possam se expressar. Porque se você pega um moleque aí... qualquer moleque de quinze, dezesseis anos... que toca um violão ou escreve. O que esse moleque vai fazer com esse talento? Porque na escola não tem espaço... a gente não tem equipamentos públicos que forneçam esse tipo de espaço... tem um centro cultural que foi inaugurado ali, mas que é um super elefante branco, sabe? Então, as pessoas não têm espaço para atuar. O sarau é um lugar onde qualquer pessoa da comunidade pode expressar o que ela está sentido, seja cantando, dançando, fazendo malabarismos ou recitando... e ela pode fazer o que ela quiser. Então, esse princípio de microfone aberto sempre, para a gente é fundamental. A partir do momento em que se anuncia que o microfone é aberto a pessoa está livre pra se expressar. (Ivete – Palmarino)

Há um misto de escassez de equipamentos e recursos ineficientes para acolher as demandas, sobretudo dos jovens, de se expressarem e serem ouvidos, acolhidos. A postura do microfone aberto, presente e cara nos três saraus pesquisados, constitui uma forma de indicar que no contexto do sarau a palavra (em seus diversos formatos) não é cerceada. A possibilidade de deter a palavra e compartilhá-la faz as opressões, histórias e reivindicações relatadas algo palpável e que pode ser sentido por todos que partilham da audiência. Esse formato constrói um ambiente propício para ocasionar continência psicossocial aos sujeitos periféricos. Integrados e com senso de pertencimento, a atmosfera posta neste circuito acolhe, ouve e compartilha dos relatos e experiências proferidos. As angústias, os traumas, os descréditos etc. são literalmente partilhados: todos contam suas demandas e recebem as demandas dos demais participantes.

Não é à toa que estes Saraus, este circuito cultural de periferias, tem uma força muito grande, tanto na questão racial, quanto na questão de gênero. São duas coisas que são latentes neste espaço, mesmo que estes espaços não necessariamente estejam articulados dentro dos movimentos sociais negros e feministas, mas por, na sua essência, serem espaço de contra-hegemonia, de expressão de uma identidade para além do que o sistema nos apresenta... São justamente os setores oprimidos que compõem a base da nossa sociedade que enxergam nesses espaços o local para se expressar.

(...)

É um espaço fantástico no sentido de construção de identidade, da valorização da cultura negra, da valorização da cultura feminina e isso está expresso em qualquer Sarau que você vá... Muito dificilmente não vai ter uma poesia que fala de preto ou que fala de mulher ou de mulher preta... É muito difícil! Porque é onde as pessoas conseguem expressar todas as suas angústias e aquilo que a sociedade como um todo nos reprime. Por isso que ele é fundamental para a construção de uma identidade, assim como o Hip Hop contribuiu para a construção de uma identidade de uma geração, a cultura periférica... Apesar de não ter a mesma dimensão que a cultura Hip Hop teve e ainda tem... – Através principalmente do Rap – Mas ela também tem... naquilo que ela consegue atingir de lastro social, produzindo a

construção de uma identidade para além dos marcos do que a cultura hegemônica estabelece. (Juninho – Palmarino)

As marcas da subalternidade estão presentes nas sessões poéticas seja como motes ou fisicamente, sendo anunciadas e debatidas. As relações de raça e gênero amplamente praticadas são denunciadas como desencadeadoras de tensões e sofrimento psíquico de acordo com os discursos e representações difundidos e inculcados socialmente. O não silenciamento acerca de temas tão latentes no cotidiano destes sujeitos, mas silenciadas em diversos outros espaços, indica um diferencial em seu tratamento pelo viés artístico, de modo a construir-se um espaço de sensibilização e politização. É comum, por exemplo, observarmos pessoas brancas abordando em suas poesias as questões raciais que oprimem negros ou homens tratando das discriminações de gênero etc. Neste ambiente, não apenas se problematiza a impressão negativa destas marcas, mas propõe-se outras demarcações para identidades e modos de ser.

O que me faz enxergar o sarau como potencialmente importante para atuar neste quadro é, por exemplo, o cara chegar e ver um monte de preto, com os cabelos como eles querem... pessoas bonitas...que se entendem como pretos e que não têm nenhum problema nisto. Vêem as pessoas falando muito bem e com conteúdo. As pessoas criam esta referência. Criar estas referências na cabeça das mulheres e dos homens pretos é super importante. (Ivete – Palmarino)

A escassez de espaços e equipamentos públicos que contemplem suas demandas faz com que os sujeitos periféricos tenham que forjar os seus próprios. Dentro destas delimitações da periferia (construções históricas pautadas no Capítulo I), a relação entre as margens e a questão racial se ancora na perspectiva de exorcizar a sociedade da suspeição da negritude, num anseio de profilaxia, como diria Jodelet (1998). Assim sendo,, os saraus, enquanto espaços que primam pela democracia e pelo acolhimento às diferenças, atuam como locais privilegiados para a expressão dos oprimidos.

Com o intuito de proteger suas identidades, os negros engendram estratégias como a subversão dos espaços e modos de manifestação, o que atrela ao circuito cultural periférico uma instância para a militância; gerando a ocasião para cultivar formas também distintas de

manifestar seus afetos e demandas. Além de construir um espaço de manifestação, constroi-se também uma forma de dar visibilidade a corpos e ideias. As manifestações culturais são vias para se expressar, conhecer as expressões do outro e se reconhecer nas expressões do outro. Logo, a diferença é visível, audível e, portanto, tangível.

Para quem é consciente, é possível perceber que há uma relação direta entre a questão racial e a questão periférica. Não que todos os periféricos sejam pretos, ou que todos os pretos sejam periféricos, mas a maioria de quem é periférico é preta e também o contingente de pretos que são periféricos é enorme. É um conjunto de fatores que converge para o quadro que temos hoje. Porque, pensando que o preto é o sujeito suspeito na nossa sociedade e que o Estado faz cada vez mais para afastar esse cara do centro... dos grandes centros... e enfiá-lo nas grandes periferias da cidade, isso vai dificultando o acesso dele a tudo. (Ivete – Palmarino)

E aqui na periferia, como em toda periferia, o negro... ele vai buscar uma forma de gritar, de dizer que está vivo, de protestar, de reivindicar. (Valquíria – Palmarino)

Tem autores que vêm nos saraus que só escrevem sobre esta questão dos negros. Por esse negócio periférico... – pode ser que existia, mas eu acho que não era divulgado – como estão surgindo agora os saraus... parece que essa etnia, a negra, está aparecendo mais nos saraus. (Santista – Elo da Corrente)

A abundante presença negra nos espaços de periferia suscita a reflexão e a crítica sobre a relação entre raça e margens social e historicamente forjada. É notável quão considerável é a presença de negros e negras neste circuito periférico. Observa-se a eclosão de temáticas, debates, cursos, poesias e outras manifestações que tratam ou tangenciam assuntos relativos à negritude e suas implicações, tanto quanto de autores, poetas, versadores, e plateia composta por negros.

A designação dos saraus como democráticos está, em certa medida, atrelada à concepção destes como estratégias de enfrentamento em que toda forma de manifestação é acolhida e valorizada, da poesia de cordel ao canto erudito. A multiplicidade de formas de expressão, advindas de diferentes contextos e vinculadas a especificidades identificatórias, caracteriza este espaço como lugar ímpar para as trocas e onde brotam inovações. Da capoeira ao *rap*, do cordel ao samba: todas as manifestações estão postas e reconhecidas de igual maneira. De forma que é possível conceber trocas mútuas e não hierarquizadas entre os elementos provenientes das distintas fontes. A aglutinação de práticas culturais, dando vida a novas criações, objetos e práticas é, justamente, o que ocasiona as particularidades da literatura periférica e a situa enquanto espaço híbrido e democrático. As falas a seguir exemplificam estas interpretações:

Eu acho que do mesmo jeito que eu, outras pessoas também tinham essa carência de um espaço pra poder se expressar, para poder se relacionar com outras pessoas que pensam do mesmo jeito... ou estão em busca das mesmas coisas... a questão da cultura, da periferia mesmo. Porque o sarau não tem uma estrutura de preparação. É um espaço que está lá pronto para receber quem chegar. Podem chegar pessoas que pensam na mesma linha que a gente ou não. É aberto. Logo, todo mundo se sente muito à vontade. Porque a gente recebe todo mundo independentemente de religião, de partido político...
(Valéria – Palmarino)

Me lembro até de uma cena interessante: na virada cultural, um cara chegou com a mochila nas costas e um livro que ele tinha achado... um morador de rua... e ele falou: “eu quero falar”... e deram o microfone pra ele. E, o cara declamou uma poesia... todos ficaram tocados pela situação. Então, o sarau é pra todos. A porta está aberta mesmo. (Jandir – Elo da Corrente)

O sarau é pra todos que querem apresentar suas ideias. Até tocar violão ou sanfona... Diferente de um show que você vai só pra ver, pra assistir, no sarau o que vale são as ideias: eu represento as minhas e quero ouvir as do outro. Pode ser que seja diferente. Pode ser que tenha alguém que fale: “nossa! Que

horrível”; mas eu achei bom!! Então, aqui ninguém manda em ninguém, ninguém tira sarro de ninguém, o que importa é manifestar a ideia. (Seu Zé Correia – Elo da Corrente)

O sarau acolhe todas as linguagens... a capoeira, a dança, o teatro, a poesia... seja cordel, seja outro tipo. Enfim, a literatura em todas as suas manifestações. Por isso, o sarau é a nossa formação hoje. É a nossa universidade. (Jandir – Elo da Corrente)

O contato com saraus já existentes levou à formulação de novos, uma vez que se identificou este espaço como estratégico para alcançar a participação e o debate com as comunidades. Do contato com a Cooperifa, com o Sarau do Binho etc. nascem os três saraus pesquisados. O circuito se reinventa e se alimenta. Além disso, o sarau tornou-se um espaço de sensibilização dos participantes e ativistas para terem contato com outras formas de ativismo e atuação.

Eu conheci o círculo por causa do sarau... porque aí logo já se montou o sarau e aí o Juninho falou "ah, vai ter sarau, vai lá"... E eu também não conhecia muito o que era um sarau. (...) O sarau foi fundamental para mim, foi a porta de entrada mesmo. (Luana - Palmarino)

Fui para o sarau... E depois de ter participado algumas vezes que eu comecei a conhecer o Círculo Palmarino, entender o que era e como funcionava. Comecei a frequentar e acabei assim: quando vi, já estava meio que fazendo parte. Mas, foi através do sarau. (Valéria – Palmarino)

O sarau, portanto, executa a função de proporcionar a aproximação de pessoas que, eventualmente, não teriam engajamento imediato em outras formas de militância e de debate, mas que encontram neste espaço um momento primeiro de manifestação e identificação com as formas de pautar as demandas social e racial.

O movimento poético vinculado às periferias ganha vida a partir da necessidade dos moradores dos bairros periféricos e dos preteridos da sociedade de espaços onde manifestar

suas ideias, proposições, contentamentos e inconformidades. As formas artísticas diretamente atreladas à ideia de popular (do povo) são privilegiadas devido à própria identificação dos autores e da plateia. Este é, por exemplo, o caso das poesias de cordel. Seu Zé Correia, por exemplo, já era cordelista quando ouviu dizer que havia um poeta no Elo da Corrente que fazia poesias de cordel. Foi ao sarau conhecer, conheceu Seu João do Nascimento, também cordelista, e lá encontrou o espaço para compartilhar suas poesias de cordel e apreciar a produção de outro cordelista.

Em jogo está a derrocada da ideia de cultura como algo vinculado às elites e como fator de diferenciação negativa. Os saraus de periferia produzem cultura partindo da identificação como circuito marginal, tanto para pautar a não contemplação histórica destes espaços como locais de saber e de atividade cultural, quanto para expressar suas próprias marcas e significados.

Uma vez que é grande a presença de negros nas periferias e, estes encontram grande dificuldade de acesso a outras instâncias em que produzir e propagar suas formas de manifestação cultural, há nos saraus a marca explícita da presença de pretas e pretos. É neste contexto marginal que o negro é visto e ouvido, onde identifica uma forma de gritar suas opressões e fazer-se ativista. Tratam-se de reinvenções de cunho contestatório e propositivo. Ao passo que revida o que está posto, propõe o novo, dado a partir de sua identidade e seus modos de ser.

Prosas periféricas: o embate com a zona muda

Verbalizar aquilo que tanto se tem esforçado para silenciar, mas que fica latente, pulsante, pode levar a demasiado desconforto para as pessoas diretamente envolvidas, aquelas cujas identidades são colocadas em causa. Mesmo as fagulhas de transformação das relações secularmente estabelecidas e não questionadas requerem um enorme trabalho de familiarização. Confrontar os padrões e ditames cotidianamente praticados e não questionados

incomoda. Esse incômodo se dá justamente por lidar com aqueles elementos intencionalmente adormecidos como forma de economia dos afetos e de acomodação das representações e relações sociais.

As ações e núcleos de contestação tendem, assim, a serem invalidados inicialmente. Entram em cena, então, as estratégias de negociação e conscientização por parte dos “agentes de transformação”. Isso é o que temos observado na relação dos saraus com suas comunidades imediatas. Padrões e representações sociais acerca do *mesmo* e do *outro* colocam entraves evidentes para a adesão de pessoas e famílias às atividades e práticas políticas, culturais e educativas desenvolvidas pelos saraus.

O confronto suscitado por tais práticas no caso de sujeitos que estão sob as marcas e representações pejorativas com suas próprias identidades, condições e origens é tal, pois, nesses casos o *mesmo* é construído como o *outro* das relações sociais. Nesse sentido, há tentativas de provar e reiterar não estar relacionado (a) a práticas, crenças, costumes etc. ligados à *outridade*. Impõe-se um limite visível para o diálogo com estes sujeitos acerca das noções que os desqualificam como construções históricas e sociais não aleatórias, de modo a desvelar preconceitos e práticas de higienização social e mental. Contudo, o movimento costumeiro e mais plausível na equação dos afetos e das relações e necessidades sociais tem sido o de aderir aos valores e formas de ser e pensar dominantes. Ser *diferente* e lidar com isso abertamente pede redefinições e revela conflitos.

A naturalização da desigualdade engendra no seio da sociedade civil resistências teóricas, ideológicas e políticas para se identificar o combate à desigualdade como prioridade das políticas públicas. Mais que isso, coloca barreiras e, no limite, impossibilidades de se pensar negro (a), ou de desvincular a representação que se tem sobre o negro da ideia de pobreza material, intelectual e cultural. Essas são perspectivas acessíveis a todos (as) por meio da socialização e educação pautadas numa orientação eurocêntrica. De geração a geração tais

crenças são ensinadas sem a necessidade de verbalizar a inferioridade ou a desconfiança nas capacidades dos negros. É algo que se dá no nível do não dito: nas posturas, preferências, defesas, piadas etc.

Tais representações prescritivas e normativas ficam de tal modo incrustadas nas relações e crenças desenvolvidas acerca dos negros que muitos destes acabam por negar seu pertencimento, rechaçando práticas culturais de matriz africana.

Uma vez que nos saraus são bem-vindas práticas relacionadas à cultura negra, como no caso das manifestações que envolvem o toque do tambor, há a concorrência com as representações geralmente atribuídas às atividades culturais negras. Negros e não negros, receosos por serem atrelados à outridade, ao não-lugar, experienciam certo estranhamento em relação às atividades dos saraus periféricos.

Fator também central nesta dinâmica é o fato de haver nos bairros periféricos modos de sociabilidades e de continência divergentes dos propostos pelos saraus. Os espaços dos bailes, de maneira geral, e das igrejas, tão mencionados como concorrentes com a participação nos saraus periféricos, são edificadas a partir de uma lógica de descontração e entretenimento, no primeiro caso, e de apego e credulidade inequívocos, no segundo. Não se prima por intervenções baseadas no questionamento e politização, ao contrário: são modos de acomodação e esquiva das angústias. Enquanto na politização deve haver a provocação e o incômodo como propulsores de um processo de conscientização e reivindicação, no simples entretenimento e nas vinculações religiosas os focos são dados no abafamento momentâneo das opressões e descontentamentos e, no entendimento de que há uma força maior que designa todas as coisas com justiça e sabedoria, respectivamente. Manifestações de contrariedade e discussões de inconformidade, a priori, não são bem recebidas.

Alguns foram os descompassos entendidos na relação dos saraus e, mais especificamente, das atividades propostas e desenvolvidas por eles com a comunidade do

entorno imediato. A primeira delas foi o estranhamento quanto ao formato da atividade proposta pelo sarau. Notou-se haver certa tensão para o entendimento do que era a dinâmica de um sarau, que, devido a isso, poderia, por vezes, ser preterido em relação a outros pontos de sociabilidade do bairro, conforme apontam os excertos abaixo:

Em relação ao distanciamento, uma questão foi do pessoal entender que não era simplesmente uma festividade. Quando o pessoal começou a ver que tinha algumas linhas, que tem que aprender a ouvir e ser ouvido... aí algumas pessoas disseram: “então, para mim não serve”. (Michel – Elo da Corrente)

E também para entender que não era um show de calouros, por ser um lugar com microfone aberto. Teve que ter uma insistência nossa para colocar algumas caras nossas. (Raquel – Elo da Corrente)

Até porque o sarau não é algo de domínio público... quando se fala em sarau, muitas vezes a pessoa não sabe do que se trata. Mas, ao mesmo tempo, quando a gente consegue trazê-la, ela se encanta. (Juninho – Palmarino)

As pessoas perguntavam assim para mim: “que isso aí?” e eu dizia: “é sarau”. “Mas, o que é sarau?”, aí eu explicava. Tinha gente que perguntava: “que religião é essa aí?”, aí eu falava “não, isto não é religião, é sarau”! Aí os caras me encontravam na rua e perguntavam: “hoje vai ter sarauvá?”! Veja só: sarauvá!! (Osmar – Elo da Corrente)

Como manifestação geralmente praticada pelas elites e por intelectuais, a dinâmica do sarau requer um esforço de diálogo por parte dos ativistas e de familiarização por parte da comunidade. Na verdade, como apontado no capítulo V, estabelecer o sarau como prática periférica é em si uma proposta de ressignificação. Destitui-se o caráter elitista associado às sessões poéticas e se propõe outros parâmetros de intelectualidade. Ainda com essas inovações, esbarra-se, por um lado na carência de entendimento sobre o que é o sarau e seus propósitos e, por outro, na necessidade de adaptar-se às novas regras e sociabilidades num

contexto antes desregrado e cuja sociabilidade girava em torno do consumo de bebidas. Estão postos limites para que os sujeitos se apropriem deste espaço, como reitera Denilson, negro, morador de Pirituba:

Eu tentei ficar algumas vezes. Mas, eu não conseguia... não conseguia... Não conseguia entender. Porque assim... eu sou meio analfabeto... não entendo das letras... E, aí eu tentava entender, eu tentava ficar... mas, eu não conseguia. Porque eu estudei pouco, sou assim, analfabeto... e, aí é difícil. Mas, esta semana eu resisti. Eu falei: eu vou ficar. E aí eu consegui. E eu consegui entender! Mesmo não sabendo muito do mundo das letras, eu consegui entender a proposta. Entendi que é cultura, as pessoas falando poesia... todo mundo pode falar... Vou até falar para minha esposa... para ver se ela quer vir! (Denilson – morador de Pirituba).

Fica explícito que para o entrevistado o sarau era tido como um lugar onde não caberiam analfabetos e desletrados. Dessa forma, o processo de familiarizar o formato do sarau e vir a entender-se como participante em potencial demandou inovar também nas concepções de si e do espaço. Da autorrepresentação como alguém incapaz de compreender o complicado mundo das letras para alguém que persiste, alcança os propósitos e salienta que “todo mundo pode falar”. A eficiência dos processos educativos está justamente em valer-se de linguagens que sejam acessíveis à população visada, fazendo-se entender-se capaz de apreender e integrar aquelas práticas educativas.

A segunda questão que foi apontada como questão que contribuiria para as dificuldades de relação com a comunidade foi o fato de não haver medidas interventivas assistenciais que dialogassem com algumas necessidades imediatas das comunidades vizinhas e culminassem no estreitamento de relações entre as entidades culturais e a vizinhança, como se pode observar nos relatos a seguir:

O Círculo Palmarino... ainda tem dificuldades para se relacionar com a comunidade... consegue agregar bastante gente, mas é mais uma rede, que

peessoas da comunidade... é claro que tem pessoas da comunidade que foram assumindo... mas, se você perguntar para o vizinho da frente o que é o Círculo Palmarino, ele não vai saber te dizer. Isso se deve talvez... primeiramente, ao fato de que nós não temos aqui nenhuma política mais assistencialista, por exemplo. Diferente de outras entidades da cidade. Como é que você consegue criar um vínculo com a comunidade? Você dialoga com a realidade concreta dela. Aí você consegue, de certa maneira, tocar numa demanda efetiva das pessoas. O que não dá é para transformar isso em assistencialismo, politicagem, toma-lá-dá-cá. Agora, formar uma rede de assistência, de colaboração, não acho ruim, necessariamente. E acho que esse é um desafio de convencimento, inclusive das próprias pessoas que compõem o Círculo. A segunda coisa é a questão estrutural mesmo. Para você conseguir, minimamente, entrar nessa seara, é preciso ter uma infraestrutura mínima, funcionamento... que hoje a gente está com dificuldades. Mas, por outro lado, apesar de ainda se ter essa dificuldade, nós também não somos uma ilha. As pessoas sabem que o Círculo Palmarino existe. Por que a gente transita nas escolas... a gente faz palestras, faz atividades culturais... já fez atividades de rua... como o “Ensaio aberto, tarde de domingo”... (Juninho – Palmarino)

É um trabalho de formiguinha. Então a gente já tentou dialogar com os vizinhos, mas, por exemplo, os dois vizinhos de frente aqui são famílias negras. No próprio curso¹⁸, por exemplo, a gente estabeleceu uma relação com um restaurante de uma família negra que já conhecia o Círculo, mas nunca tinha vindo... Então, estreitamos a relação a partir do curso... Estabelecemos uma parceria com eles e tal. Com elas! Porque são mulheres que atuam na linha de frente... Então, é um pouco isso assim: é uma relação que está sendo gestada e que eu acho que um dos motivos de não estar mais azeitada, tem a ver com essa questão estrutural... tem a ver com esses dois aspectos: o fato de você não conseguir deixar o espaço aberto permanentemente e tal e o segundo de não ter atividade de... de repente a gente pensar algumas ações mais no campo assistencial também... Acho que falta a gente incorporar um pouco isso... E até alguns companheiros que defendem essa ideia também, colocam que isso é uma tradição inclusive da cultura negra, esta questão da solidariedade. Se você pegar até os Black Punthers que trabalharam muito com essa questão da solidariedade, o povo

¹⁸Faz referência a um curso de formação sobre “Faxina Étnica” organizado pelo Círculo Palmarino.

latino como um todo, a própria comunidade negra, sempre se articulou através de redes de solidariedade e tal... em Cuba isso é muito forte, então... dependendo da forma com que você trabalha, você pode ter um viés de um trabalho social, assistencial, sem se perder no assistencialismo, nessa política coronelista, muitas vezes, de trocar assistência por votos etc., entendeu?
(Juninho – Palmarino)

Há demandas concretas das comunidades no que tange à manutenção dos recursos para a sobrevivência. O que Juninho aponta é que torna-se difícil para as pessoas aderirem a uma série de atividades de formação, culturais ou de outra ordem enquanto isso concorre com urgências e questões básicas, como é a necessidade de executar tarefas e “bicos” para complementar a renda familiar nos horários “vagos”, ou fazer horas extras etc., sempre visando angariar mais recursos para melhor equacionar as necessidades e os ganhos. Nesse sentido, ter programas ou medidas que supram alguma necessidade concreta da comunidade pode funcionar como um facilitador para a adesão às atividades desenvolvidas no circuito dos saraus.

A terceira questão está relacionada ao fato de haver um choque quanto ao tratamento da questão racial e a exacerbação de elementos da cultura negra, como bem relatam as experiências a seguir:

Acho que teve dois choques: um é... a pessoa chegar no bar numa quinta-feira à noite e o pessoal estar fazendo poesia... E a gente pedir o silêncio. Como assim silêncio num bar?! E o outro foi o discurso racial. Assustou demais, assim!! Deu vários conflitos. (Raquel – Elo da Corrente)

Alguns, né? Dos menores, que é a pessoa ouvir uma poesia, levantar e sair falando... “eu não vou aceitar ouvir isso que você está falando sobre o meu cabelo”... Mas, a gente entende que é um processo. Ser um território negro não significa que está todo mundo identificado. (Michel – Elo da Corrente)

E tinha um lance que parecia que era ofensa falar da questão racial aqui, porque... a pessoa não estava acostumada a ouvir aquilo. (Raquel – Elo da Corrente)

Quebra de tabu! (Michel – Elo da Corrente)

Porque a gente mexe numa questão adormecida que as pessoas não querem saber de jeito nenhum. Tem vários elementos que a gente trabalha aqui que tem pessoas que têm pavor... e outras já passaram a respeitar. O tambor, o incenso, os tecidos... “É muita cor... me lembra alguma coisa... o terreiro” – e aí quer passar longe –. Mas, também as próprias pessoas... o cabelo, a roupa, o discurso... Incomoda. (Raquel – Elo da Corrente)

Uma vez eu lembro que eu li uma poesia da Elizandra Souza. Estávamos o Michel, o Santista o Paulinho e eu... E veio uma mulher... Esta mulher negra estava sentada lá ouvindo... e eu li a poesia falando da mulher negra. Ela ficou muito brava! Eu terminei o sarau chorando! Mas, isto foi bom porque aí a gente pensa para poder chegar nas pessoas com mais cuidado... não chegar falando: “você é negro”. Tem gente que odeia! Não quer saber! “Tá bom, eu sei que eu sou, mas não quero falar disto. Deixa eu disfarçar! Não quero que toquem nisto”! (Raquel – Elo da Corrente)

Porque é um desprestígio social. (Michel – Elo da Corrente)

E é engraçado porque o tambor foi... Nossa! Foi o ápice! Todo mundo passava meio com medo: “nossa! Estão batendo o tambor!” E, por conta disto, teve uma semana em que a gente não bateu o tambor porque o Santista é católico e ele pediu para não fazer. Lógico, que a gente conversou... teve todo um debate ali com ele... ele entendeu depois. Mas, aí a gente não fez para evitar outras questões. E, muito já se discutiu de que é usado para o religioso, mas não é com este cunho que a gente usa... (Raquel – Elo da Corrente)

Outro dia eu estava aqui [no Espaço Elo da Corrente] e passou um crente ali na rua e falou: “hoje vai ter Iemanjá!”, assim... num tom de horror, sabe? E eu pensei: “nossa! O que é isto?”. Outra vez uma mulher passou, enquanto eu

estava na capoeira, e ela disse: “ê! Hoje vai ter macumba!!”. E, eu disse: “é, vai ter macumba mesmo!!”. (Osmar – Elo da Corrente)

A tradução do bar em espaço de articulação político-cultural demanda esforços de adaptação por parte dos frequentadores. Houve um choque entre o estabelecido e o novo. Em relação à questão racial, percebe-se que a sua problematização provoca um desconforto que tange o constrangimento. Não se quer ouvir. É ofensa! Isso porque se esbarra em elementos adormecidos e invisibilizados e que integram o acordo simbólico que existe em nossa sociedade (SANTOS, 2011b), baseado em silenciamentos que conformam privilégios de uns em detrimentos de outros.

No entanto, abordar o tema e sublinhar símbolos que remetam à cultura negra pode ser o caminho para a quebra deste acordo: às vezes a lacuna tem que ser apontada e o subsumido evidenciado para que se rompa com a zona muda. Este rompimento implicaria, contudo, esforços de elaboração e negociação. Afinal, grande é o peso de deparar-se com a realidade de ser o não-sujeito social.

De acordo com Ferreira (2011), “o tambor é a metáfora universal da poesia negra, a encruzilhada das vozes dos antepassados africanos e da diáspora” (p.69). Logo, o tambor sintetiza a rejeição que existe em relação a muitos símbolos advindos de África. A negação, todavia, não repousa no instrumento em si, mas contra o significado cultural e religioso que este objeto encerra.

Raquel e Michel descrevem o momento em que receberam de Santista, o dono do bar, um pedido para que, durante o período considerado pelo catolicismo como “semana santa” não se tocassem tambores no bar durante os saraus, conforme segue:

Quando o Santista pediu, a gente falou: “Então, tá. Já que existe a concessão pra gente o ano inteiro, a gente não faz esta semana. Não tem problema.” Porque aí a gente tem que pensar nas estratégias também. Até que ponto

estamos sendo militantes e também intolerantes e quando a gente está sabendo trocar... Pensando: “eu tenho um ambiente X e este ambiente não está do jeito que eu espero, mas pra eu me inserir lá, eu tenho que fazer este processo aqui. Não posso só chegar, bater o pé e pronto.” Isto nem tem a ver com o que a gente quer até, que é respeitar a nossa diversidade e respeitar a diversidade das outras pessoas. E, acho até que o Santista se integrou mais quando percebeu esta postura nossa. (Michel – Elo da Corrente)

O próprio Santista também fala sobre seu estranhamento quanto aos elementos que compunham o sarau:

Eu estranhei um pouco no começo. Acho que por causa da minha religião. E porque também eu achava que tinha alguma coisa do candomblé... Mas, se bem que... As nossas religiões estão tudo misturadas. O nosso Deus é um só. São várias formas de manifestar. E, então... Depois eu entendi que aquilo fazia parte de uma religião... Mas, era o sarau. E assim como eu, acho que as pessoas aceitaram. (Santista – Elo da Corrente)

Os conflitos ocasionados pelo tambor são também mencionados pelos integrantes do Sarau Poesia na Brasa, cujos rituais de iniciação e finalização do sarau também são feitos pelo acompanhamento do tambor. Nos relatos acima, é interessante notar o processo de negociação que tem como fundo as diferentes crenças religiosas. O fato de Michel e Raquel saberem dialogar e perceberem o tempo e o caminhar do processo de produção de novos significados teve efetividade na construção de novas concepções sobre diferenças religiosas e usos do tambor por parte do Santista. Podemos considerar que os diálogos propostos pelo Elo da Corrente foram a causa e o contexto para que Santista ponderasse sobre suas crenças em relação ao candomblé e suas características. Houve aí uma essencial cordialidade nas trocas: tanto Michel e Raquel ouviram as demandas do Santista, acolheram-na e a respeitaram, quanto o Santista ouviu as reivindicações de Michel e Raquel e se propôs a deslocar e questionar suas negativas e pré-concepções acerca do tambor, numa experiência próxima da

descrição de Gonçalves Filho (1998) acerca de duas culturas que se encontram e se contemplam, sendo uma para outra revelação e gerando dividendos positivos para a dinâmica das relações e dos significados partilhados. Esse conflito demandou múltiplas esferas de negociação, dentre elas: a negociação entre as demandas pelo toque ou silenciamento do tambor – que respondia à diversidade de crenças e práticas de ordem religiosa ou cultural -, bem como, para o Santista, a negociação entre sua identidade religiosa e sua identidade como articulador cultural, poeta e participante de um coletivo que defende a tolerância, o respeito e a valorização da diversidade e, particularmente, da cultura negra. A discussão sobre os processos de negociação será retomada na seção seguinte.

Como pontua Jodelet (1998), da necessidade de nos relacionarmos com o mundo, nos informarmos acerca dele e, de alguma forma, nos posicionarmos diante das diferenças que se nos apresentam, tomam forma as representações sociais: para familiarizarmos o novo que eclode diante de nossos olhos e exige que lidemos com ele e suas implicações. São essas representações sociais construídas a partir de determinado prisma cultural – neste caso, sob o ponto de vista eurocêntrico, amplamente praticado no Brasil – que ditam os valores de bom ou ruim, o sagrado e o profano. Dessa forma, a demonização do tambor está diretamente ligada à representação social das religiões de matriz africana, as “magias negras”, na dimensão do profano, do inadequado e, portanto, daquilo que deve ser proibido. Logo, este caso ilustra a noção apresentada no capítulo II da representação como negociação entre significados e sentidos já trazidos pelos sujeitos e aqueles que se colocam pelos novos discursos e outras formas de representações. Desta negociação diante da contemplação do novo abre-se precedente para a ressignificação.

Ao formular a ideia de que a representação de dado objeto, através da comunicação e da linguagem, não ocorre por meio de uma vulgarização das suas partes, ao contrário, obedece a formação de um novo tipo de conhecimento – em função das necessidades dos sujeitos e

contextos em questão –, vindo a ocasionar abstrações não aleatórias de determinados elementos que compõem o objeto de representação, entendemos que Moscovici (1978) já anuncia a noção que mais tarde seria desdobrada no conceito de zona muda das representações sociais. Segundo Menin (2006), tratam-se de espaços de representações que embora sejam comuns a um determinado grupo e nele sejam partilhadas, não se revelam facilmente nos discursos diários. Os estereótipos negativos e os preconceitos incluem-se nesta categoria.

Os relatos acima informados nos impulsionam a resgatar a afirmação de Souza (1983), segundo a qual o negro, na ânsia mascarar os elementos que denunciem sua ancestralidade, aderindo ao processo de embranquecimento e de não confronto das disparidades atreladas à questão racial, engaja-se num processo de negação da cultura negra. Pensar sobre a identidade negra redundava em sofrimento psicológico para o sujeito, devido às representações pejorativas difundidas socialmente e assumidas pelo próprio negro. Nessa medida, as funções simbólicas do negro encontram-se, sob dadas circunstâncias, forçadas a não representar a identidade de modo a aglutinar a ela signos negros. Há a alterização das características que remetam ao negro, rechaçando para si o contato com tais elementos.

Belgrave et al., (2002) relatam quão difícil é para o negro assumir-se como vítima de preconceito, sugerindo haver no Brasil um acordo pelo silenciamento: as relações raciais estão imersas numa atmosfera em que as evidências de contradição são subsumidas ao mito da democracia racial. Todos dizem conhecer alguém que foi vítima de racismo ou que é racista, mas ninguém se admite racista e há uma terrível dificuldade de assumir-se vítima de preconceito racial.

O peculiar da ideologia racista foi transformar o discriminado em agente reprodutor do discurso discriminatório, colocando o negro a serviço de uma prática racista (DOMINGUES, 2002). Portanto, mergulhado num contexto que busca incutir nos sujeitos a perspectiva do

paraíso racial, para o negro está posta a possibilidade de não apenas negar as disparidades que o fazem sujeito de desvantagens, como de assumir discursos racistas.

As distorções e negações relativas àquilo que remeta ao negro e sua cultura, pautadas no silenciamento e na invisibilização, portanto, na repressão de objetos e significados relativos, criam uma zona estanque, quase inacessível, mas continuamente alimentada pelas práticas sociais. Remete-se àquilo que “não deve ser dito”, seja pela dificuldade de acessar esses conteúdos, seja pela sua relação com o politicamente incorreto. Isso faz com que se torne dificultoso o debate sobre o racismo, por exemplo. Pois as pessoas veem, mas não enxergam as disparidades raciais. Ou quando enxergam, remetem-nas a toda e qualquer circunstância que não o racismo. Isto se dá em função do abafamento provocado pelo mito da democracia racial: que organiza a sociedade a praticar e receber o racismo sem deflagrá-lo ao certo; além disso, a crença na ideia de estarmos vivendo uma democracia das raças paralisa as possibilidades de se pensar sobre as relações que realmente estão na base do racismo e das desigualdades raciais.

Pensamos que a (des)conformação da zona muda é algo que se dá numa dimensão psicossocial, articulando representações, práticas e relações sociais. Romper com essa zona muda e desestabilizar um sistema de representações em alguma medida imobilizado não são tarefas simples e imediatas. Isso requer questionar o óbvio, dialogar com os defensores de máximas, seduzir o estabelecido à mudança, recompor as relações e as representações sociais e reivindicar a contemplação da diferença afirmada também na esfera pública. Como defende Moscovici (1981), diante das normatizações e opressões de uma maioria, as minorias são ativas e inovam nas relações que as subalternizam. Mote central para alimentar tal subversão é o conflito. Do confronto com o estabelecido nasce a inovação. Assim, como sugerido no início desse capítulo: encurralado, o negro sempre buscou uma forma de gritar, de subverter a cena. E, quando o acordo simbólico pelo silenciamento é colocado em xeque pela denúncia

das desigualdades, cria-se um desconforto desestabilizante, devido à contestação de máximas que mantêm estáveis os códigos e práticas existentes e que mantêm as relações sociais. Nesse processo de desnaturalização das desigualdades sociais e raciais e das representações distorcidas e pejorativas de negros e periféricos, bem como de agenciamento está inserido o movimento de saraus periféricos.

Negociações, traduções e ressignificações

Conforme discutido acima, o desvelamento de questões de cunho étnico-racial, pode culminar numa postura negativa da população em aderir à participação do sarau. No entanto, inúmeras também foram as estratégias e negociações desenvolvidas, com vistas a sensibilizar a comunidade tanto para que houvesse o alcance da adesão aos saraus, quanto para que estes discursos pudessem promover a desestabilização do sistema de representações que pairam no imaginário social e, assim, produzir significados outros para o entendimento da dinâmica racial e para as identidades dos próprios sujeitos negros. Michel Yakini relata ter havido um momento em que praticamente não havia participação da comunidade e que este foi um momento importante para afirmar a proposta e resistir.

Acho que esse foi um importante momento de resistência. Porque tinha vezes que o sarau ficava entre a Raquel, eu, o dono do bar e um outro rapaz que frequenta até hoje... (Michel – Elo da Corrente)

Ou seja, ainda diante das dificuldades e da ausência de pessoas para dialogar no espaço do sarau, eles mantinham a rotina de atividades como forma de resistência e para delimitar o território e o espaço do Elo da Corrente como lugar de manifestações tais quais o sarau. Além dessa persistência, alguns elementos foram decisivos para que a comunidade conseguisse reconhecer a validade dos propósitos do sarau, num processo de negociação entre

o novo e o senso comum dominante, o que entrou em negociação com as representações existentes.

Aí passou a vir gente de fora, com cabelão, falando as mesmas coisas... se afirmando. Parece que aí as pessoas começam a ter um olhar mais positivo, porque já não é o seu vizinho, é o outro. A gente tem muito esta cultura... de prestigiar o que vem de fora. (Michel – Elo da Corrente)

Mas, também passou a vir o Seu Zé, o seu João... que são mais velhos. E aí eu acho que passou a ter um maior respeito da comunidade, do entorno. (Raquel – Elo da Corrente)

O sarau também apareceu no “Manos e Minas”, o que deu um efeito... “nossa, vi vocês na tevê”! (Raquel – Elo da Corrente)

Como se pode perceber as estratégias utilizadas e descritas acima buscaram inovar a partir do socialmente estabelecido: da hipervalorização do externo em detrimento do interno (“pessoas de fora”), da adesão de pessoas com mais idade – por remeter à ideia de que os mais velhos são mais experientes e sabem o que fazem –, a representação da televisão como palco para o “descolado”, o “cool”, e que dá visibilidade (inclusive, a quem porventura esteja ao lado, mas cuja proximidade ocasione uma cegueira seletiva).

Detectada a existência de uma fissura, uma descontinuidade na interpretação das relações raciais, a forma de atuação dos organizadores do Sarau Elo da Corrente foi buscar, a partir do lugar comum, formas de intervenção no próprio espaço do sarau que contribuíssem para agregar outros pontos de vista sobre a dinâmica racial.

A gente percebeu que sobre este assunto havia uma lacuna. Aí, a gente precisou mudar a estratégia... porque senão, quando tocasse neste assunto iria ter problemas. Outra questão é que quando chegavam datas específicas, principalmente da abolição e 20 de novembro, tinha muita coisa que era, assim... estranha. Aí a gente falava: isto é falta de informação, é senso comum. Portanto, qual o nosso papel?? Pensamos: “Vamos ver se a gente

traz outra coisa para o bar e que dentro do próprio bar isto reflita”. E, então, começou. (Michel – Elo da Corrente)

Acho que foi até isto que deu à gente maior visibilidade enquanto um grupo que trabalha a questão racial entre os saraus. A gente escolheu trabalhar o mês de maio porque o 20 de novembro já tinha muita coisa acontecendo e maio tinha aquela coisa de “não me representa”. (Raquel – Elo da Corrente)

E porque este mês tem este negócio de “não me representa”, mas para a gente, na periferia, o que chega ainda é o 13 de maio, ainda é a princesa Isabel. E é o que a gente reproduz. Porque a gente via isso todo ano no bar: Dava comichão! A pessoa falando, louvando, cantando música pra princesa Isabel... Agradecendo... Dizendo: “graças a ela vocês estão aqui”! Então, é gente que está desconectada. A gente já viu capoeirista vir aqui e exaltar a princesa Isabel. E a gente pensava: “Pô, este cara é capoeira e capoeira é quem está com a molecada”! E aí a gente resolveu criar um evento no mês de maio, que durou quatro anos. Durante o mês de maio a gente fazia atividades no sarau que discutissem a cultura negra no pós-abolição. Este evento se chamou “Abolindo a escravidão no Brasil”. A gente começou a trazer educadores, artistas, pesquisadores, militantes, que pudessem vir fazer um debate com a gente... apresentando uma fala estruturada para o começo e depois abríamos para conversa. No início, a gente começou a mesclar com poesia. Mas, aí a gente percebeu que ficava um pouco apertado para a discussão. E, como o pessoal respeitou, a gente resolveu fazer a noite só com o debate. Então, mês de maio o sarau não tinha poesia. Às vezes tinha apenas uma intervenção inicial e depois a gente entregava cada semana (eram três semanas) para um convidado. A gente trouxe várias pessoas... trouxe a Miriam Alves, o Mestre Pedro de capoeira, a Fernanda do “Força Ativa”, o Panikinho, a Elis Regina e o Márcio Folha... pessoas que estão ligadas à cultura negra em suas várias vertentes. O eixo era: “dentro de sua área de atuação, faça um paralelo com o pós-abolição. Fale como esta linguagem ajudou na resistência do povo negro e nos ajude a ressignificar o senso comum em relação ao 13 de maio.” (Michel – Elo da Corrente)

Outra afronta, mas no intuito de trocar, foi começar a festa das crianças. Foi fruto de uma conversa com a Brasa, pensando em fazer a festa a partir da perspectiva negra. Então, isto começou desde o nome: “Festa dos Ibejis”,

porque faz menção ao ritual do candomblé. Mas, não significa que vai ter uma prática religiosa. A ideia era tentar dar outros sentidos, a partir do cultural. Já está no quinto ano. É voltada para as crianças. Há a entrega de doces e livros. Sempre brincando com elementos da cultura negra. Isso no começo foi um choque. As pessoas achavam que a gente ia fazer a roda dos erês... mas, aos poucos, veem que é uma festa como qualquer outra, só que com elementos da cultura negra. (Michel – Elo da Corrente)

Mas, todo ano tem algumas histórias. Você vai entregar uma bala e a pessoa diz: “Não. Não quero doce de macumba”! (Raquel – Elo da Corrente)

Tem as pessoas que vêm e ficam olhando de longe. Como uma senhora... que fica ali... olhando de longe... Mas, todo ano ela está ali. (Michel – Elo da Corrente)

A lacuna identificada por Michel é algo que consideramos participante daquilo que denominamos zona muda. Tocar nesse assunto – nas questões raciais – gerava problemas devido ao contínuo esforço de abafamento criado e praticado em nossa cultura. Há, contudo, momentos em que se é permitido falar sobre raça, que são o dia da “Abolição da Escravatura” (13 de maio) e o dia da consciência negra (20 de novembro). Essas datas remetem a invenções distintas: do 13 de Maio de 1888, dia da assinatura da Lei Áurea e o Dia Nacional da Consciência Negra, celebrado em 20 de novembro, foi instituído oficialmente pela lei nº 12.519, de 10 de novembro de 2011. A data faz referência à morte de Zumbi, o então líder do Quilombo dos Palmares. A data de sua morte (20 de novembro de 1965), descoberta por historiadores no início da década de 1970, motivou membros do Movimento Negro Unificado contra a Discriminação Racial, em um congresso realizado em 1978, no contexto da Ditadura Militar Brasileira, a elegerem a figura de Zumbi como um símbolo da luta e resistência dos negros escravizados no Brasil, bem como da luta pelos direitos que seus descendentes reivindicam. O dia de Zumbi já trás em seu bojo, portanto, a ideia de resistência negra. A representação social da Lei Áurea e da Abolição, por sua vez, ancoram-se na ideia de

solidariedade, bondade e libertação por parte dos brancos, sintetizados na figura da princesa Isabel. Percebe-se assim o apagamento dos movimentos de resistência e de pressão pelo fim da escravização por parte dos próprios escravizados negros.

Essas duas datas têm sido momentos em que se encontra alguma abertura da sociedade brasileira para se falar nas questões raciais e na cultura negra. No entanto, a tônica está, como se pode identificar nos apontamentos de Michel, sob a manutenção do mito da democracia racial, pela não problematização, na figura de Isabel como ícone da solidariedade racial e na folclorização da cultura negra.

Diante desse quadro é pertinente a diferenciação feita por Michel nas formas de representação do 13 de maio: na periferia, há a exaltação da Princesa e da Lei Áurea como baluartes da ideia de libertação; para o movimento negro, por sua vez, é vigente a negativa em qualquer tipo de celebração desta data. O “não me representa” diz respeito à negativa em se apropriar-se dessa representação do 13 de maio. A ideia aí embutida é: essa representação da abolição não contempla minha identidade, pois além de contribuir para encobrir o papel decisivo dos negros para a promulgação da Lei, esta não contribuiu para libertar-nos de fato, pois jogou os recém-libertos às margens e não lhes garantiu direitos. Pode-se remeter os dissensos nas formas de representar a abolição à diferenciação feita por Moscovici (1978) do universo consensual¹⁹ (aquele formulado a partir do senso comum), no qual se encaixaria a periferia e o universo reificado (forjado pelos conhecimentos científicos e acadêmicos), ao qual poderíamos atrelar o movimento negro.²⁰

Ao contrário de contemplar uma iniciativa que mascara a real condição de subalternidade de negras e negros, o que os saraus, à esteira do movimento negro, propõem é

¹⁹É preciso salientar que uma das contribuições de Moscovici foi justamente demonstrar que o saber de senso comum apresenta sua racionalidade e, inclusive se apropria do saber científico e das teorias para edificar-se.

²⁰Neste trabalho consideramos muito estreitas as relações entre o acadêmico e a periferia, entre o senso comum e o conhecimento científico, como buscamos discutir em “entre o quilombo e a academia”. Há uma contínua alimentação mútua entre o saber acadêmico e o saber dos periféricos. Pensa-se em moldes outros para a intelectualidade.

quebrar com o silenciamento e questionar as ideias da abolição. Nesse sentido, o Elo da Corrente engajou-se na atividade denominada “abolindo a escrav**is**ão” e o sarau Palmarino aderiu à campanha pelo 13 de maio de Luta, ambos com o propósito de desconstruir o imaginário que envolve esse momento histórico, de modo a afirmar os processos de luta e resistência negras.

É interessante notar que assim como para os saraus abolicionistas, a pauta sobre a (não) abolição da escravatura é ainda muito atual para estes saraus periféricos.

Os conflitos verificados em alguns contatos do Elo da Corrente com a comunidade constituíram a demanda para novas formas de atuação e impôs a necessidade de se trabalhar com outras estratégias, menos agressivas, mas sensibilizadoras. Impôs a reformulação por parte da própria organização das formas de militar e tecer trocas com a comunidade, de modo a obedecer os tempos e ritmos deste processo, como declara Raquel:

Foi bom para a gente porque a gente aprendeu a falar, mas não apontar o dedo, tipo: “vou fazer uma poesia para você porque você é negra”. (Raquel – Elo da Corrente)

Moscovici (2004) aponta que é da necessidade de conferir sentido à estranheza da fenda gestada entre indivíduos e grupos, bem como para preparar os sujeitos para lidarem de forma adequada com as demandas que se colocam, que são construídas as representações sociais. Logo, as intervenções provocativas desenvolvidas pelos saraus, com vistas a problematizar o contexto vivido pelos sujeitos periféricos no que toca à questão étnico-racial, têm repercutido em outras formas de lidar com as diferenças e, inclusive, com as próprias iniciativas dos saraus. Como se pode depreender das considerações a seguir.

Agora, aqui, a questão da comunidade no geral, depois de várias insistências... ela já reconhece, já identifica... então, falam: “ah, é o Michel do sarau”, ou “a menina do sarau” ou “o sarau”! (Raquel – Elo da Corrente)

É. Eles chamam a gente de “sarau”! (Michel – Elo da Corrente)

Hoje, se passa alguém na rua e fala “ah, é macumba”, as pessoas já dizem: “não é, é sarau”. (Raquel – Elo da Corrente)

No início, era de praxe a gente fazer uma poesia de cunho racial. E, aí já vinha o seu Zé e o seu João, com o cordel... e tinha os meninos do rap. Então assim, já dava a cara da periferia. Agora, é bem mais solto... isto vem naturalmente... (Raquel – Elo da Corrente)

As empreitadas dos saraus rumo à problematização das representações que inferiorizam símbolos e significados negros, assim como daqueles elementos que compõem o sistema representacional que balizam as relações sociais e, no entanto, encontram-se silenciados, reverberam inclusive e, sobretudo, nas formas como os sujeitos negros e periféricos representam suas identidades. De acordo com Hall (1995), a identidade muda de acordo com a forma como o sujeito é interpelado ou representado, de modo que novas formas de identificações podem ser edificadas a partir das trocas e negociações com o sistema de representações.

Nota-se um deslocamento na forma como se representa a possibilidade de ser negro: do tabu à assunção da identidade negra, a qual, inclusive, não se restringe ao sujeito racializado socialmente, mas está posta inclusive para aquele sujeito que poderia valer-se do “escape” a esta identificação devido a um fenótipo “não-explicito”.

O tabu, cuja origem assenta-se sobre a zona muda explicitada anteriormente, é ainda presente nas formas de identificação étnico-racial, uma vez dada a recorrente solicitação para que o negro silencie esta parte de sua subjetividade. Sobre isso nos falam Seu João Nascimento, homem negro, cordelista; e Valquíria, militante do Círculo Palmarino, filha de mulher negra:

Eu aprendi aqui [no sarau] a pensar sobre literatura negra. Que é importante. Mas, eu vou falar para você: eu não escrevo sobre isto porque eu tenho muito cuidado com aquilo que eu escrevo. Eu escrevo sobre aquilo que eu entendo. Aquilo que eu não entendo, eu não vou escrever. Sobre a literatura negra, eu acho uma coisa muito minuciosa... porque a gente não pode errar. Porque cada coisa que se fizer de errado na literatura negra ou sobre a história do negro pode ser muito grave. Portanto, eu leio... eu leio bastante. Mas, eu evito tratar do assunto. E não é preconceito, não! É para não cometer equívoco mesmo. (Seu João do Nascimento – Elo da Corrente)

Questionado sobre o fato de se dizer sem propriedade para tratar do assunto, seu João relatou um caso sobre uma exclamação feita por seu pai certa vez, quando soube que uma neta estava se relacionando com um homem preto:

Eu ouvi meu pai dizendo assim: “Agora veja que ela invocou com este rapaz! Aquele negro do olho torto!” Aí, eu disse: “Mas, meu pai, ele é gente”! Aí, ele se assustou um pouco... e disse: “Mas, ele já namora”. Eu, então: “Ah, então, é porque você não quer que ela se meta no casamento, não é porque o cara é preto”?! E ele: “Não. Não tem nada a ver com o cara ser preto”. Então, existe essa coisa... Eu nasci vendo isso. Então, eu evito tratar do assunto para não errar. Talvez seja um trauma, até... (Seu João do Nascimento – Elo da Corrente)

Novamente questionei a João o porquê das atitudes preconceituosas de seu pai – também homem negro – e ele concluiu:

Ele não foi ensinado. Não lhe foi dito quem é ele. (...) Vem de uma família de índios e de ex-escravos... Mas, ninguém o informou. Não tinha escola para isso e ele também não teve aquele mais velho para dizer “nós viemos de lá”. Pelo contrário, o que se diz é “Por quê? Por que você está procurando isto aí?”. (Seu João do Nascimento – Elo da Corrente)

Valquíria relata sua experiência ao tomar contato com uma poesia (Anexo IV) cujo mote a sensibilizou por lembrá-la da história de sua mãe: mulher negra, mas que não se assume enquanto tal.

Para a gente discutir a questão do negro dentro de casa sempre foi um tabu... Porque a minha mãe é negra, mas as irmãs são brancas, meu pai era branco e o preconceito era muito grande. Minha mãe vivia isto na pele, o tempo todo. Então, eu comecei a discutir, a buscar o porque deste desinteresse... E a minha família toda é da umbanda. Então, uma coisa está interligada à outra... Aí o Círculo Palmarino abriu as portas para a gente discutir isto socialmente e levar para dentro da escola. Eu já fui mais acirrada na discussão de sarau, o porque do sarau no círculo... é importante porque é a voz da periferia. O sarau hoje dentro do Círculo Palmarino é a voz da periferia. E a periferia é negra. Então, é importante fazer esta discussão. Sempre que eu posso, eu ajudo na organização... a gente tenta levar a temática do negro... Quanto àquele poema que você me viu recitando da...Vitória de Santa Cruz, né? Ela é peruana. Eu a conheci num curso que eu fiz com o Allan da Rosa, que também é poeta e escritor. O Allan sempre faz oficinas com a temática do negro, questões sociais... E, eu participei dois meses de curso ali no Capão. Foi quando uma das moças que deu uma palestra... na realidade, ela interpretou e cantou [esta poesia]... E depois eu fiquei tão curiosa! No mesmo dia eu cheguei em casa e fui pesquisar quem era Vitória de Santa Cruz. Eu me apaixonei e me atrevi a traduzir! Eu sou apaixonada! Sempre que eu tenho oportunidade eu recito este poema porque ele me fez... ele me faz lembrar a minha mãe. Porque a minha mãe é negra, mas nunca se aceitou. Não se aceita... Durante muito tempo era isto... Meu pai sempre jogou na cara dela: “É que você é negra”! A família do meu pai, muito preconceituosa, não aceita negro, mas todos os filhos dos meus avôs paternos se casaram com negros Então, quando a moça recitou este poema, eu chorei na época... Lembrou a minha mãe. Eu pensei: “nossa, olha a história da minha mãe!” (Valquíria – Palmarino)

Desta forma, o sarau tem sido representado como porta de entrada para a discussão da questão racial, onde as interpelações democráticas e com pares que vivenciaram e/ou

vivenciam sofrimentos semelhantes constroem um contexto para a assunção de características físicas e culturais negras, atribuindo-se outras representações a estas questões.

Valéria, hoje integrante do Círculo Palmarino, relata como foi seu processo de identificar-se enquanto negra. Apesar, de sempre ter-se reconhecido como tal, várias foram as fissuras em sua forma de se colocar no mundo enquanto mulher negra devido às desqualificações de suas formas físicas. Neste sentido, ela relata o impacto que o contato com as articulações do Círculo e, particularmente, com o Sarau, desempenhou em seus posicionamentos.

O que sempre me incomodou desde criança é a questão do cabelo. Embora eu sempre me reconheci como negra, o cabelo era uma coisa que causava conflito para mim. Então, desde criança tive cabelo alisado por produtos químicos... que causavam queimaduras no couro cabeludo. E, eu insisti nisso até adulta porque eu não conseguia pensar em outro jeito. Então, isso foi uma coisa que eu consegui quando comecei a participar do Círculo. Consegui me libertar dessas amarras, de achar que eu tinha que ter o cabelo liso. A pior coisa que fiz na minha vida com relação ao cabelo foi uma progressiva. Eu saí do salão com vontade de chorar quando eu vi meu cabelo liso. Mas, eu não conhecia outra possibilidade, não pensava em outra possibilidade. Isto é uma coisa que me acompanha desde criança assim... teve vários episódios na época de escola de discriminação por causa do cabelo. Até contei um dia para o pessoal que um grupo de meninos da mesma idade que eu, entre nove e 10 anos... eles correram atrás de mim com uma caixa de fósforo pra colocar fogo no meu cabelo para ver se pegava fogo igual Bombril. Então, eu tinha muita vergonha. Ir para a escola era um sofrimento absurdo. Poder, hoje, usar meu cabelo do jeito que ele é, sem ter que me preocupar, é muito importante, tem uma importância muito maior do que a aparência física só. [...]

Eu acho que a participação no sarau é... é a chave mesmo. Além de me levar para a participação no Círculo, eu acho que o sarau... Ter contato com as outras pessoas, com a forma como elas se expressam... na verdade, é muito mais significativo pra minha vida pessoal do que a própria participação no Círculo, entendeu? O sarau para mim é muito importante. [...]

E... Acho que participar do sarau, conhecer o círculo me ajudou bastante nisto entendeu? (...) Na questão de me autoafirmar enquanto negra e de assumir as características físicas de ser negra. Porque tinha assim... uma certa dificuldade. Tinha algumas coisas que me incomodavam bastante que hoje pra mim são tranquilas. (Valéria – Palmarino)

As perspectivas e práticas postas pelos saraus, propondo um formato de valorização da cultura e das características negras, seja no debate abertamente político, seja nas poesias e no acolhimento às pessoas que partilham desses traços, possibilita processos de subjetivação a partir do reconhecimento e da afirmação dessas diferenças como elementares. Ao contrário do que ocorre na ampla sociedade em que os negros têm que adequar-se às exigências e características padronizadas e entendidas como plausíveis (traços brancos são a regra) e onde, dessa forma, o que remeta ao negro seja considerado anormal, para um contexto dado a priori pelo e para o negro, em que a conformação é mútua e saudável. Parte-se de um entendimento do diferente como aberração e desviante, para a diferença enquanto diversidade, capital.

Assim, a perspectiva essencialmente democrática deste movimento gera a contestação dos limites da identidade negra: que não deve ser *gueto*, mas deve sim ser *Palmares*.

A gente foi primeiramente para um debate e neste debate nós levamos alguns colegas que já recitavam poesia por aqui... E aí depois a gente... eu fui a um encontro que foi lá na faculdade Zumbi dos Palmares. Foi um encontro do movimento negro e foi quando eu mais me aproximei do que era o Círculo e tive vontade de participar. É claro que quando chegou lá eu me senti mais aguçada em participar porque chegou uma militante do movimento, se não me engano ela é do Espírito Santo, e ela chegou e colocou um questionamento, no caso, pra mim e pra Iaci... Questionou assim: nossa... o Círculo Palmarino está mudando, porque agora aceita branco dentro do movimento, né? Aí eu fiquei pensativa... pensativa... E durante a discussão eu comentei: “eu acho que é por isso que eu vou me integrar de vez neste movimento, porque se a gente parar pra entender o que é Círculo... é um momento de discussão que os negros fazem: vamos discutir em círculo pra que um olhe nos olhos do outro e

não se tenha dúvidas... E Palmarino vem de Palmares, né? Então, se a gente resgatar o que é, o que foi Palmares... Palmares não aceitava apenas negro... Palmares aceitava negros, brancos, índios, qualquer um que se sentisse injustiçado na sociedade daquele período! Então, eu me sinto mesmo inserida... isto é um círculo, né?” (Valquíria – Palmarino)

A importância do Círculo Palmarino pra mim é fundamental... Quando eu entrei no sindicato, tinha essas comissões pró negros, pró... mulheres, pró isso, pró aquilo, tal... E, eu, desde então sentia dificuldade de me situar dentro deste movimento, porque era uma discussão muito de volta pro gueto, não era uma discussão que abre, que você fala: o branco também existe, o amarelo existe, o vermelho existe, né? Nós temos que fazer a nossa discussão, mas não podemos negar, que nós estamos dentro de um contexto social. Nós não conseguimos ainda romper com o regime. Nós não temos ainda o socialismo. Então dentro deste... e até mesmo pra poder chegar, nós temos que ter a convivência... ter a relação humana, né? Isto me dificultava muito. E aí, quando eu vejo o Círculo Palmarino com esta visão ampla... eu começo a ler um pouco, começo a ouvir... Inclusive minha casa foi palco de várias conversas do Círculo Palmarino. Vinha da Bahia, o Fábio, uma figura fantástica, tomar cachaça lá em casa e discutir política. Então, isso tem a ver muito comigo, na forma como eu enxergo as coisas. Movimento que se diz movimento negro não exclui, e é contra qualquer tipo de discriminação. Faz uma intervenção na sociedade e chama todos pra luta: “Venha! Aqui nós não estamos fechando a porta pra ninguém, aqui não!! Aqui, não é um gueto, aqui é um quilombo!!” (Seu Lício – Palmarino)

Neste sentido, é muito evidente o que é esse espaço. No entanto, a gente, toda abertura do Sarau, reafirma isso: “sejam bem vindos ao nosso quilombo. Aqui é a sede de uma entidade nacional do movimento negro, que está organizada em tais e tais estados...” E, geralmente a gente faz intervenções políticas no meio também, no Sarau... no sentido de discutir o que está acontecendo. Então, colocamos em pauta o debate sobre outro tipo de cotas; alguma questão relevante na cobertura da questão racial ou na luta política como um todo etc... (Juninho – Palmarino)

Nesse contexto, as relações entre as interpelações do movimento dos saraus e as representações identitárias gestadas são possibilidades diversas: o discurso de afirmação convoca mais que à problematização, conclama a considerar os significados positivos e éticos de tomar-se a negritude e seus elementos enquanto motivos de identificação. Dessa forma, verificamos que os modos como são representadas as identidades raciais são múltiplos. Neste capítulo apresentamos discussões mais atreladas às dinâmicas e aos movimentos dos saraus. No capítulo seguinte abordaremos as construções de identidades de autores específicos. Há identidades que se forjam situando a si e/ou ao outro enquanto afrodescendente/negra(o), com base no resgate e valorização da ascendência e da ancestralidade e/ou no envolvimento com atividades culturais de matriz africana (havendo, muitas vezes, a vinculação a concepções e objetos que remetem a uma África pré-colonial); percebe-se também a afirmação e/ou exacerbação de características fenotípicas – o que está posto não só para negros, mas também para não-negros, os quais aderem ao uso de motivos vinculados à cultura negra (como os dreads, as tranças, vestimentas, adereços etc.).

A auto-representação enquanto afrodescendente é um recurso simbólico muito utilizado por sujeitos que fenotipicamente não são imediata e invariavelmente identificados como negros nos círculos e lugares sociais em que se inserem e transitam. A menção, então, à sua ascendência e sua ancestralidade validaria a identificação enquanto descendente de África, ao passo que, nesse contexto, admitir-se descendente de africanos tem status e sentido positivo, como pontua Valquíria:

Eu me sinto afrodescendente. Eu me considero afrodescendente. Pela questão religiosa, pela minha mãe. Eu me considero afrodescendente, mas não me classifico negra enquanto cor, preta, vamos colocar assim. Negra eu posso até colocar... é etnia. Mas, cor não dá pra eu me colocar... cabelo... Com a cor de pele branca, seria irônico... no mínimo... Tiram sarro! Tiram sarro quando eu comento na escola “ah, eu me considero afrodescendente”... “Onde? Onde você é afrodescendente?” Eu mostro a foto da minha mãe: “sua mãe não é

negra”. Onde que minha mãe não é negra? No Brasil, a gente tem esse probleminha... (Valquíria – Palmarino)

Jandir, capoeirista, vinculado ao Elo da Corrente, fala a sobre a divergência nas formas como se auto-identifica e é identificado por outros sujeitos:

No meu registro está pardo. Aí eu pensei: “poxa, e agora?” Mas, eu vou colocar pardo por quê? Por que eu vou colocar negro? Então, hoje eu digo que eu sou negro. Não tenho registro. Mas... é complicado mesmo... (Jandir – Elo da Corrente)

Questionado sobre como reage quando é interpelado como não-negro, ele segue:

Eu não me manifesto de forma negativa. Mas, tento passar pra pessoa que apesar de no meu registro estar “pardo”, pra mim existem apenas negro e branco... E... esta limitação dela permite que eu trabalhe esta discussão, tentando mostrar que pode ser diferente. (Jandir – Elo da Corrente)

Questionei, por fim, como é ser identificado enquanto negro e, então, Jandir seguiu explanando que apesar de serem menos frequentes esses momentos, é justamente nessas ocasiões em que sente ser realmente reconhecido, acolhido pelo olhar e pelo entendimento do outro.

É raro acontecer. Mas, quando acontece, mesmo que me associe ao negro fujão ou... enfim, eu penso: “hoje eu vou dormir feliz! Você está me reconhecendo e está me falando uma verdade!” (Jandir – Elo da Corrente)

O investimento de Jandir de sua identidade étnico-racial a determinadas vivências e grupos, como a capoeira e o sarau, o leva a assumir para si a definição enquanto negro e a questionar a validade e os limites dos discursos externos a tais espaços de referência. Anseio que gerou uma busca por possíveis raízes negras:

Eu suspeito que um dos meus bisavôs é negro. Inclusive, eu acho que sou o único que conheço toda a minha família, porque eu tentei levantar... Minha família tem gente do Rio de Janeiro, Rio Grande do Norte, Paraíba, outros da Bahia, aqui em São Paulo... Eu fui visitar todo mundo pra conhecer e buscar esta questão. Foi difícil buscar isto... Mas, acho que o sentimento de me considerar negro e tal é mais forte do que a cor da minha pele. (Jandir – Elo da Corrente)

Eunice, filha de pais nordestinos que migraram para São Paulo, autoidentificada como indígena, poetisa vinculada ao Elo da Corrente, tece um interessante paralelo entre a experiência de trânsito de seu pai entre São Paulo e o Nordeste e a forma como interpreta o recurso que muitos negros fazem à África no âmbito dos saraus:

Quando eu tinha 13 anos, meu pai cismou que ia voltar para o sertão. Porque toda pessoa que sai do sertão nesta experiência de... retirante, praticamente... ela sonha com a volta. É como se fosse uma diáspora também! É ter que sair do seu lugar forçado... por uma situação, no caso do nordeste, financeira e da seca. E, eles sonham em voltar 'pr'um' lugar que na minha opinião já não existe mais. É outro lugar". [...]

Ele ia e voltava. Mas, não se encontrava. O que eu considerava até um sofrimento! E... eu vejo isto no sarau, em algumas pessoas... em alguns negros... Porque eles falam assim... não sei bem... de uma terra prometida!! Que, na minha opinião, pela experiência do meu pai, já não existe mais. São pessoas que vivem sonhando em voltar para as raízes que perderam. Tanto que quando meu pai estava na UTI, três dias antes de morrer, aconteceu um fato muito significativo: ele chamou minha mãe... – e ele já não sabia o que era realidade, o que era fantasia – Ele chamou minha mãe e falou: “Deja, arruma nossas ‘mala’ e as ‘mala’ das ‘criança’ que nós ‘vamo’ voltar pro nordeste.” Ele estava meio delirando. Pra se ver como esta questão do retorno às raízes era forte pra ele. (Eunice – Elo da Corrente)

Eunice, portanto, faz menção ao fato de negros diaspóricos apoiarem-se em elementos de uma África do passado para edificarem suas identidades. Para ela, é como se esta experiência exprimisse o ato de “vestir uma roupa que não cabe”. Porque a África, assim como todos os territórios, se transforma e se ressignifica ao longo do tempo. Aquela África que pairaria, então, no imaginário dos movimentos negros diaspóricos seria uma África fictícia, não condizente com a realidade atual. O anseio seria pelo retorno ao lugar das memórias e dos afetos, que não necessariamente encontraria correspondência no lugar físico que verificar-se-ia hoje.

Ao observar os negros versando e produzindo discursos que estabelecem África como centro de suas referências identitárias, partilhando anseios de lá encontrar respaldo para alicerçar contextos de vida saudáveis, cujos parâmetros sejam distintos daqueles que balizam as práticas de exclusão de africanos e seus descendentes simbólica e socialmente, Eunice traça um paralelo entre as performances observadas nos saraus e a vivência de seu pai de “eterno retorno” para uma terra não encontrada. A partir de suas prévias experiências com seu pai, cuja história reúne uma série de características que podemos aproximar das buscas de afrobrasileiros, Eunice torna os discursos negros nos saraus periféricos familiares.

A forma como são representadas as posições e identidades assumidas pelos diferentes sujeitos está, de acordo com a TRS, vinculada tanto às próprias identidades, quanto à necessidade de familiarizar as diferenças que se apresentam. Logo, ancorar a estranheza desses discursos afirmativos – que desafiam a mudez que atravessa as questões raciais e valorizam objetos que contribuam para reforçar sua diferença de modo positivo – nos anseios percebidos na trajetória paterna em relação ao sertão/nordeste constitui uma forma de Eunice familiarizar e lidar com as inovações e proposições negras no âmbito dos saraus.

Entendemos, contudo, que o que está em curso para os sujeitos que se remetem à sua ascendência, ancestralidade e/ou a elementos de uma África pré-colonial é a defesa de suas

identidades pela via da diferença. Ou seja, diante do contexto de desigualdades e de exclusão que eles vivenciam por conta de sua vinculação com África, recorre-se àqueles elementos que tanto confirmariam essa relação quanto à representação de um contexto de validação de suas identidades, diferente da realidade que verificam no cotidiano e na qual são constantemente desqualificados. Dessa forma, a menção a um passado de não sujeição pode contribuir para edificar-se enquanto positividade: não pela carência ou pela subalternidade; não pela violência e pobreza; ou por ser o contraponto, a alteridade radical num sistema em que a diferença é causa para prejuízo; mas pelo recurso a momentos históricos, dinâmicas, práticas etc. em que a diferença reverbera em ganho simbólico.

Capítulo VII

Constituição psicossocial de sujeitos negros e literatura: das mazelas à afirmação

O debate sobre as possíveis relações entre literatura, raça e identidade se avultou recentemente no Brasil, sobretudo, devido à promulgação da lei 10639/2003, que versa sobre a obrigatoriedade do ensino de história e cultura afro-brasileiras nas escolas. A necessidade de materiais e referências adequadas sobre o assunto voltou os olhos dos professores e pesquisadores para os escritores negros e suas obras. A partir de então, cresceu o interesse pelas manifestações identitárias de negros e negras por meio da literatura, com maior força em dois sentidos: acerca do papel da literatura infantil da (des) construção da identidade negra; e na identificação de discursos, representações e memórias que posicionem as identidades raciais ou sejam expressões das mesmas. Nessa última perspectiva se insere este estudo.

A incursão nesta seara tem sido realizada com maiores frequência e propriedade pelos especialistas em Letras e Literaturas e por linguísticas. De maneira mais tímida, surgem análises de sociólogos, antropólogos e historiadores que passam a identificar a literatura, a escrita e seus meandros, de maneira geral, como campo de interesse para a identificação de fenômenos sociais e conceitos próprios das distintas disciplinas. A Psicologia, por seu turno, devido a uma tradição de estudos baseada num enfoque laboratorial e clínico, acabou por negligenciar a literatura como forma de manifestação de subjetividades, identidades, imaginação, representação e memórias, conceitos tão caros às Psicologias.

Dante Moreira Leite, pioneiro na Psicologia Social brasileira, é o primeiro a apresentar uma obra de fôlego e abrangente que buscou mapear e analisar as possibilidades de análise da literatura a partir de um viés da Psicologia. Em seu livro “Psicologia e Literatura” (1967), Dante cumpre a tarefa de sintetizar numa única obra sua trajetória de interesses e produções na Psicologia e sobre Literatura. Mais que apresentar a literatura como possibilidade de campo de estudos para a Psicologia e de apontar a plausibilidade da análise psicológica da

literatura, o autor percorre o intuito de sistematizar o olhar de vertentes psicológicas distintas em análises da literatura, bem como de pensar o processo criador e a recepção da obra literária pelo leitor. Há, contudo, em Leite, uma perspectiva que coloca em oposição análises literárias que sejam oriundas da sociologia e da psicologia. Para o autor,

Se a arte se reduzisse aos seus aspectos sociais, teria apenas o sentido de luta, no momento de seu aparecimento, ou de documentário, depois da superação das condições em que nasceu. Se continua viva como obra de arte, isso se deve, entre outras coisas, ao fato de exprimir, além das condições sociais em que apareceu, uma condição humana, válida em situações muito diversas. (LEITE, 1967, p. 21)

Nessa passagem, o autor expressa uma concepção que marcou a produção psicológica e o desenvolvimento da própria Psicologia como área do conhecimento e diz respeito a certa condição inexorável do sujeito, algo que teria alguma fixidez e não estaria à mercê de alterações no tempo e no espaço. Essa condição é que resultaria numa perspectiva intrínseca a ser expressa nas obras de arte. Essa noção das subjetividades e identidades, que apregoa uma vivência essencial e inatingível às variações culturais tem entrado em desuso e sua base tem sido contestada justamente por estudos da sociologia e da antropologia e, posteriormente, da própria psicologia. O que propomos, em meio a esse debate, é que a depender de quem produz e/ou contempla a obra em questão, os sentidos suscitados lhes serão particulares e essa particularidade está intimamente relacionada com suas identidades e inserção social.

Nossas aproximações, análises e exposições da literatura negro-periférica que se seguirão são realizadas em grande medida pelo enfoque da Psicologia Social, resguardando o prisma das representações sociais. Isso implica dizer que consideramos a literatura uma manifestação artística e intelectual impregnada de sentidos, significados e representações que são compostas pelas trajetórias e identidades dos sujeitos, as quais se dão a partir da vinculação e participação em grupos sociais específicos. Isso requer ainda dizermos que o entendimento de sujeito criador e de expressão artística ao qual fazemos eco aponta para alguém em contínua (re)elaboração e que partilha representações e significados em seus

espaços de referência. Além disso, entendemos a literatura negro-periférica como articulação dada essencialmente como forma de contestação dos marcos canônicos literários, que em última instância, coloca em causa a restrição ao direito à fala e à escrita, diz respeito à capacidade de dizer-se, de contar a própria história, de afirmar o próprio ângulo de análise – o que constitui o elemento de maior interesse para este trabalho. Deste modo, circunscrever-se no âmbito de uma produção literária identificada como negra e/ou periférica significa, a priori, partilhar das representações e posições assumidas por este movimento. Para além, a adesão e a escrita sobre os temas diretamente relacionados a negros e periféricos aponta que tais temas colocam-se como objetos relevantes para o posicionamento das identidades dos sujeitos mencionados.

A produção literária converge com outras formas de manifestação discursivas e representacionais no que toca à possibilidade de comunicar, questionar as fendas, propor inovações e de elaborar os conteúdos abordados (ou de abordar os conteúdos elaborados ou em elaboração). Engloba uma característica estilística que se afilia a escolas e períodos históricos de modo a utilizar recursos específicos que expressam modos de vida e visões de mundo peculiares. É, portanto, território fértil para florescer e visibilizar as subjetividades, os modos e lugares de inserção dos sujeitos.

Leyla Perrone-Moysés (1990) nos diz que:

A linguagem não é só o meio de sedução, é o próprio lugar da sedução. Nela o processo de sedução tem seu começo, meio e fim. As línguas, estão carregadas de amarrios, de filtros amatórios, que não dependem nem mesmo de uma intenção sedutora do emissor (...). Afinal, o próprio das palavras é desviar-nos do caminho reto do sentido. Supõe-se que o objetivo da fala seja dizer o mundo e agir sobre ele. Mas, se prestarmos ouvidos às palavras, elas mesmas – isoladas ou reunidas em blocos que por si só não constituem uma significação – encantamo-nos, distraímos-nos e não chegamos a nada de prático. O extremo desse desvio (ou dessa sedução) chama-se poesia. (p.13)

Partilhamos de Perrone-Moisés a concepção de que a poesia é o ápice da sedução em forma de linguagem. A poesia encanta e este encantamento subtrai as distâncias, traz para perto, facilita o processo de emissão/captação da mensagem. Esse estilo literário é capaz de

colocar críticas e reivindicações numa cadência verbal graciosa, quase musical. A atmosfera vigente nos recitais, ao vislumbrar-se os versadores/poetas propondo suas rimas é também de encantamento e de prestígio à arte que se anuncia. No entanto, no caso das poesias periféricas, percebe-se algo de prático no que tange à intenção primeira de pontuar questões de maneira orgânica, num viés, portanto, de contestação ou de exaltação. O expectador/interlocutor contempla as poesias versadas de maneira também endógena, pois que identificam muitos dos relatos e casos expressos em forma de poesia como familiares. Nesse contexto, o uso da poesia além de estratégico, pois seduz, é originalmente um ato de rebeldia, uma forma de apossar-se de uma manifestação artística, tradicionalmente praticada pelas elites, para pontuar as vicissitudes, satisfações, superações e vivências ordinárias das margens (inclui-se aí a ideia de raça).

Cerceados do mundo das letras e da posição de autoria e, instigados pelo objetivo de dizer-se a um mundo que os possa capturar pelos meandros das leituras de suas textualidades, os escritores periféricos debruçam-se sobre a confecção de livros e blogs, formas de marcar e redigir ideias, ideais e de tratar, geralmente, de temas e tramas de acontecimentos que transcorrem em seus cotidianos e/ou em seus espaços de vivência, seus territórios. Inconformes com tradições que pintam questões tão suas de modos caricatos ou distorcidos, o ato de apossar-se das letras e do direito de escrever a periferia e a negrura que a colore a partir de uma ótica própria, com seus contornos e vícios, é tática inalienável para estes pensadores, escritores e poetas periféricos.

Afirmar-se poeta ou escritor atrelando essa identidade aos significados partilhados nesse circuito marginal ou periférico é, em certa medida, contestar o lugar de assujeitamento que afasta as margens do lugar ativo de reescritura da sua história e de contestação dos marcos hierárquicos que posicionam determinados sujeitos na base de uma escala de inferioridade. Forjar-se poeta com recurso a motes, estruturas textuais e cadências verbais

algo distintas daquilo que é prescrito como aceitável e desejável implica na ressignificação também da noção de poeta, de poesia e de literatura.

Em “Poeta e pronto” (Anexo V), poema que integra o livro intitulado “Caturra” (FUZZIL, 2012), Fuzzil propõe justamente o reposicionamento da representação do papel e da arte desenvolvida pelos poetas. Para ele, são os “poetas que dão vida a seres e vozes aos oprimidos”. É aquele que tem o poder de “revolucionar através das palavras”. Ao incitar a ideia da negligência que aparta as margens das dimensões da arte e do saber, o autor a firma que “tantos são os poetas espalhados nos guetos”. Posiciona, assim, os guetos como epicentro dessa concepção de poesia engajada. Em alusão às críticas existentes entre a validade dessas poesias pautadas em inovações várias e ângulos enantrópicos e desse novo poeta que se afasta dos clássicos, encerra-se o poema afirmando: “o poeta é poeta e pronto” (p. 49)!

As alternativas e inovações elaboradas no seio de movimentos que rompem com tradições excludentes, anunciam as clivagens do sistema ou propõem frestas em contextos desqualificantes são propostas de agenciamento coletivo embasadas no exercício da liberdade criadora, ou seja, no sentido de problematizar toda condição que gere ou sustente condições de desigualdade, com vistas a “escapar” a situações em que há uma radical limitação das condições de constituição enquanto sujeito criador. Para vislumbrar as possibilidades de esquiva e de ressignificação é que atua a imaginação criativa: capaz de viabilizar a subversão dos significados e sentidos ordinários da organização social vigente.

A produção textual periférica e os saraus forjados em bares das periferias paulistanas são arranjos exemplares da prática tanto da liberdade criadora quanto da imaginação criativa. Há, nessa dinâmica, a manipulação das ideias e significados, de modo a ousar-se em sentidos para além das textualidades normativas. Ademais, inscreve-se no manejo dos recursos e equipamentos disponíveis de modo a dar vida a um movimento que concorre com toda sorte de escassez e vulnerabilidade comuns em contextos periféricos. Para os autores, coloca-se

uma dupla tarefa: a escrita, com seus meandros inerentes ao fazer literário e a imersão no processo de elaboração dos conteúdos diretamente relacionados com uma produção artística que desnuda os enredos das subjetividades que se edificam às margens.

Na escrita há certo descompasso entre o ato de conceber as poesias e obter as resultantes, pois que a comunicação é dada a posteriori. A palavra é o intermédio da interlocução entre poeta e leitor. Na versação, por sua vez, a palavra é também mediadora, mas a comunicação é instantânea. Ali, o poeta ou o versador pode notar no público presente as reações às suas proposições poéticas. Nesse sentido, caso particularmente interessante são as antologias organizadas pelos saraus. Essas publicações reúnem poesias dos autores que frequentam ativamente os recitais. Como colocado no primeiro volume da Antologia do sarau Poesia na Brasa, aquela publicação se pretendia um sarau impresso, cujas páginas refletissem a experiência e a dinâmica dos recitais: com poetas e poesias que realmente integrassem e transmitissem as sensações suscitadas no palco dos saraus.

A primeira edição da antologia poética organizada pelo sarau Poesia na Brasa apresenta, além de um breve histórico das origens do Coletivo e do sarau, uma letra musical e 84 poesias de diversos autores individuais e coletivos, intercaladas por seções de fotos das noites poéticas, de paisagens periféricas e de acontecimentos importantes, como o momento em que o Coletivo foi premiado na Cooperifa. Percebe-se, assim, que o formato da publicação compôs um compêndio de informações que pudesse transmitir tanto quanto possível um panorama das noites poéticas da Brasilândia.

Já o último volume da Antologia, datado de 2012, é mais modesto quanto ao número de poesias elencado: são 44 poesias, de autores diversos, iniciadas e finalizadas por seções de fotografias. Nesta versão, as poesias acompanham fotos de seus (suas) autores (as).

Tendo em vista o caráter explicitado dessas publicações, também nessas “edições impressas do sarau” notam-se poesias de cunho racial. Faz-se menção às “Recordações”

(Anexo VI) de uma história do cativo, de humilhações e de avanços na conjuntura de negras e negros, deixando-se subentendidos elementos que são significados dada a associação com os períodos difíceis dos primórdios e atualidades do Brasil negro. Osmar Proença, explicita o “Negro elo” (Anexo VII) que alicerça desde a pele até a luta e a liberdade. Sidnei das Neves, por seu turno, no uso de uma linguagem e de uma grafia que salienta a influência da oralidade, exalta o papel do “Nego tambô” na sustentação das crenças e da fortaleza negra. Vagner Souza, em “FavelÁfrica” (Anexo VIII), afirma que nas mandigas, nas crenças ou no sonho libertador, “toda favela tem um pouco de África”, de maneira a propor sentidos que explicitem a relação social, histórica e territorial entre raça e margens.

Michel Yakini, que participou ativamente das Antologias e do sarau Poesia na Brasa, resume em “Poemissão” (Anexo IX), texto que integra o livro “**A**corde um verso” de autoria desse mesmo poeta, as metas de versadores engajados em produzir outros significados e desnudar aqueles já existentes no que tange à ideia de raça, quais sejam: “desasenzalar a cognição”, “plantar pigmentos”, “encrespar as espirais”, “amar com mais cor” e “escurecer a afirmação”! Fica evidente que para esse poeta, denegrir as subjetividades, vivências e relações é algo elementar. Nesse poema, o autor começa propondo o deslocamento da orientação escravocrata que paira na mentalidade brasileira acerca das relações étnico-raciais para, posteriormente, exacerbar características negras com vistas ao alcance de certo equilíbrio das relações, num viés de discriminação positiva: para dar-se a conhecer e sair das margens de um sistema de representações, antes é necessário destacar, negritar, enegrescer os sentidos. Nessa medida, os saraus são representados como quilombos modernos ou quilombos urbanos, lugares “onde seus filhos [dos quilombos] / trazem caneta e caderno/ para escrever nossa história”. Indo além, Raquel Almeida afirma em seu poema “Quilombo...” (Anexo X) que “vamos fazer justiça com as próprias mãos/ tendo conhecimento da nossa história/ caminhamos nos passos da (r) evolução”. Ao sugerir fazer justiça com as próprias mãos, a

autora faz alusão à tarefa do exército de escritores que se formam nas periferias e têm nos saraus pontos fortes de articulação e de referência. Para esses autores, marcar as páginas de suas histórias com significados negros positivamente afirmados, ou denegri-las (escurece-las, encrespa-las), como sugere Michel, estaria da ordem de uma (r) evolução negro-periférica, como propõe Almeida.

Para melhor salientar as relações e formas com que a temática racial é tratada nas poesias periféricas, com amplitude e variedade de significados e sentidos e formatos, passaremos a analisar as trajetórias pessoais e poéticas de dois autores: Camila Trindade e Fuzzil (Levi Souza). O intuito é darmos visibilidade às diferenças que transitam as produções desses autores periféricos.

A poesia de Camila Trindade: beleza e acidez na metáfora cotidiana

Durante minhas observações iniciais no universo do sarau Palmarino, muitos participantes mencionaram Camila Trindade como poetisa de referência e colocaram-se como apreciadores de suas escritas e de suas performances nos recitais palmarinos. Camila é uma poetisa, jornalista e cantora, moradora de Embu das Artes. É ainda estudante de Ciências Sociais na Universidade Federal de São Paulo (Unifesp), funcionária pública na prefeitura de Embu das Artes e integrante do Círculo Palmarino. Frequentadora do circuito dos saraus, Camila transita, sobretudo, pelos recitais da Cooperifa e Palmarino, entre outros.

A autora é titular de dois blogs em que publica seus textos e poesias: “Pseudo Babaculismos”, em que publicou regularmente de fins de 2007 a início de 2011 e “Haja o que ouvir”, cujas primeiras publicações datam de início de 2011 e sua atividade se estende até a atualidade. Ademais, a autora teve alguns poemas publicados em antologias e premiados em concursos locais.

Adepta das normas cultas da língua portuguesa, as utiliza com grande propriedade e manejo em suas poesias. Seus temas são bastante variados, mas prevalece em sua escrita uma engenhosa relação entre a crítica do cotidiano e uma “engenharia linguística”, pautada em

figuras de linguagem e recursos estilísticos que valorizam sua escrita e tornam seus enredos mais vívidos e factíveis no transcorrer da leitura ou da escuta às suas versações.

Mote muito incidente em suas publicações são os formatos e (im) possibilidades de relacionamentos e de manifestação e correspondência de afetos. Em “Casa e Comida”, por exemplo, a autora questiona padrões de relações em que se pratica com naturalidade a barganha dos afetos e das junções de vidas que nem sempre encontram correspondência. Marcadas por desigualdades de gênero, as relações afetivo amorosas são, muitas vezes, palco de descompassos entre o que se pede e o que se recebe. Como se explicita na poesia a seguir:

Casa e Comida²¹

Achou de cortar-me as asas
de me fazer em retalho
ê, moço que dá trabalho
querendo arruinar-me a vida
dizendo para mim: "casa
que eu te dou casa e comida"
Disse eu então, vá de retro
que nunca te pedi teto
nem pão, nem nada que o valha
só quis seu amor sem veto
sem trabalho, só afeto
não quis eira, beira ou calha
Devolva-me meu par de asas
e eu saio da sua casa
sem que notes minha saída
e ofereça a outra zinha
sua casa, sua cozinha
e seu modelo de vida.

(TRINDADE, 2010)

²¹ Disponível em <pseudobaculismos.zip.net>, acessado em setembro de 2014.

Faz-se alusão às asas que se lhe foram cortadas, à medida que se coloca a contraposição do sublime do “amor sem veto” em relação ao pão e teto ofertados. Desloca-se os sentidos de relação para um plano de organização em função primordialmente da satisfação das necessidades materiais básicas.

Nas poesias que tematizam as relações de maneira geral e, particularmente, as de cunho afetivo-amoroso paira certa crítica à coisificação e ao distanciamento que tem caracterizado as dinâmicas contemporâneas. Há o estranhamento e a indagação sobre tais formatos. Em (In) color²², a autora decreta não haver exatidão quanto à definição do que venha a ser amor... é algo que se dá no nível sensorial, das sensações. É necessário sentir para conhecer, saber de suas cores e da estreiteza de seus caminhos para aqueles que foram capturados pela experiência de amar.

À esteira de nomes clássicos da literatura brasileira, Trindade tem o amor e os afetos como um de seus principais motes para a escrita. Sua peculiaridade, todavia, está em centrar-se nos moldes do que tem sido convencionalizado como aceitável em tempos em que se coloca em xeque perspectivas antes inequívocas sobre o jogo das relações e, paralelamente, questionar o lugar que a fugacidade e o superficial ocupam nos modos e relacionamentos praticados. Podemos inserir nesse tópico sua crítica às relações que se forjam por meio das desigualdades de classe e raça.

Duas noções distintas de educação são contrastadas pela autora: uma relativa ao domínio de linguagens e ferramentas e outra circunscrita aos bons modos e gentilezas. Como, observaremos no poema a seguir, aventa-se a proposição de que o domínio de conhecimento acadêmico nem sempre está atrelado a tratamentos humanizados com respeito aos sujeitos subalternos, característica das divergências de classe:

²² Disponível em: <<http://pseudobabaculismos.zip.net/>>, acessado em Setembro de 2014.

Sabe conjugar verbo
colocar pronomes,
vírgulas e hifens.
Seu problema é na pronúncia.
Não aprendeu a dizer "bom dia"
Ao porteiro, por exemplo.

(TRINDADE, 2014)²³

Propõe-se aí a ideia de que certas inabilidades sociais são perpassadas pela interdição à capacidade de vislumbrar os sujeitos marginais. Dado esse entendimento, ao porteiro não cabe o cumprimento matinal: sua vivência não é suficientemente relevante para suscitar a necessidade de aplicação de bons modos, uma vez que está sob o símbolo da invisibilidade. Isso aplicar-se-ia também a todos (as) aqueles (as) que ocupam lugares de desprestígio social.

Constatamos que a janela do trem é muitas vezes o lugar de onde a autora enxerga muitas dessas desigualdades. Ali, as horas passam, as estações passam e a autora, provocada pelas permanências, escreve...

Às vezes é arte.
Às vezes, só sorte.
Às vezes, faz parte.
Aporte.
Acaso, às vezes é isso.
Ou vício. depende.
Nem só de cio, nem só de açoite.
Às vezes é noite de dia também.
Por vezes, nem viu.
Por vezes sorriu.
Silêncio que diz amém. Ou nem...
Às vezes é ácido.
É tóxico, fumaça.

²³ Disponível em <http://hajaoqueouvir.blogspot.com.br>, acessado em setembro de 2014.

Às vezes é graça, paisagem pela janela do trem.

Que passa.

Às vezes é vago. Divago.

Às vezes convém.²⁴

(TRINDADE, 2013)

Camila aponta como o meio de transporte “popular” é palco para explicitarem-se agressões institucionalizadas. A rotina dos transeuntes nas estações de trem entre São Paulo e adjacências, sobre uma malha insuficiente para escoar a quantidade de pessoas que se cruzam e se atropelam nas baldeações, suscita esforços para familiarizar a situação que se repete a cada horário de pico. Percebe-se, então, a crítica de uma poetisa que encarna e problematiza a situação de desigualdade que acomete multidões:

Não há vagas²⁵

Na via, o cinza é da brita.

O rato pula o dormente.

Na plataforma, mais gente já se amontoa.

A multidão colorida nem pensa muito na vida.

Baldeação é a meta se o destino é a contramão.

Rotina bandida, ladra de tempo, devendo ao relógio...

tudo sempre plágio de um déjà vu.

Nem sei quantos chicletes masco de Osasco ao Grajaú.

E quem tem pena, se é o mesmo barco?

Embarco, minha marmita emborca.

Mochila presa na porta e o coração na mão.

O adesivo diz que o trem é novo.

Mas falta trem e sobra povo.

Vagão é força de expressão.

(TRINDADE, 2013)

²⁴ Disponível em <http://hajaoqueouvir.blogspot.com.br>, acessado em setembro de 2014.

²⁵ Disponível em <http://hajaoqueouvir.blogspot.com.br>, acessado em setembro de 2014.

Deflagrar a inércia existente perante o sofrimento rotineiro posto para as “multidões coloridas” que, à revelia de suas cores, não são vistas, não são contempladas, é temática constante de uma poetisa que encarna os dramas deste mesmo trânsito e do estado de ineficiência política em relação às margens. O poema a seguir aborda os dilemas de uma mobilidade precária forjada entre margem e centro em função de necessidades e obrigatoriedades (como garantir o escoamento da mão de obra dos bairros periféricos até os bairros mais centrais e vice-versa), não numa perspectiva de garantia de direitos e dignidade.

Entre o muro e trilho, uma moça caminha e chora.

Além do muro, a favela.

Sobre o trilho, o vão.

Será que ela chora por mágoa ou por solidão?

Será que era neblina?

O que molhou o rosto da menina?

Lágrima cortando a carne preta,
e de dentro do trem ninguém viu.

Negaram pra ela o olhar, negaram pra ela o Brasil.

Na margem do trilho do trem,
que carrega a margem também
com as cores das dores
que tem a menina chorando no frio.

Quem sentiu!?

Segue o trem, segue a margem.

Sempre a margem, na margem do rio.

E a dor quase nunca é sutil.

Ninguém viu.²⁶

(TRINDADE, 2013)

A quem cabem os direitos? Se não à menina pretinha que chora às margens do trem?
Em sobre “mocinhos e vilões”, Camila fala sobre a dinâmica de uma sociedade meritocrática

²⁶ Disponível em <http://hajaoqueouvir.blogspot.com.br>, acessado em setembro de 2014.

em que a distribuição de direitos se orienta de acordo com as propriedades: as posses é que definem o ser. Entende-se, assim, a crítica feita pela autora, nos poemas anteriores, à desafiliação das margens.

Sobre mocinhos e vilões...²⁷

Você tem que ter pra ser
Se não tiver como ter,
a contento,
se contente em não ser.
Viver é mérito
na meritocracia do sentido.
Vive quem pode comprar o direito
de viver e falar sobre viver.
Sobre como se deve viver;
de como viver é dívida;
sobre as dádivas de ser um cidadão de bem,
Trabalhador, cumpridor do seu dever.
Aos demais, é o sub viver que resta,
na sombra do patrimônio
no sentido meritocrático
do direito a pertenças e partilhas.
Heranças, espólios, inventários
escritos com o sangue do passado,
que ainda jorra sem perspectiva de estancar.
Quando atiram em cabeças
que também querem ter pra ser
A sociedade rende honras.
Mais um corpo que tomba
porque sub viver
é subsídio pro mérito.

²⁷ Disponível em <http://hajaoqueouvir.blogspot.com.br>, acessado em setembro de 2014.

(TRINDADE, 2013)

Tendo-se em vista que a escrita de Trindade gira muito em torno da questão da desigualdade, em seus diferentes formatos e arranjos, em seus textos nota-se a menção à influência da inscrição racial na geração das desigualdades. Porém, constata-se que inicialmente, seus apontamentos sobre raça e suas implicações são implícitos e pouco explorados no decorrer de seus textos. Ela própria pontuou que a dinâmica racial nunca integrou demasiadamente suas poesias e que não havia textos seus que abordassem detidamente a temática. Havia alguns, como se pode depreender dos poemas transcritos acima, que mencionam oportunamente a presença e influência da raça na organização social.

Em nossa primeira entrevista, solicitei à Camila que se identificasse em termos étnico-raciais. Ela, então, começou a relatar as dificuldades que encontrou no percurso de seu processo de identificação devido à sua tez mais clara:

Camila:

Olha... eu me identifico como negra... Mas, é louco pensar que tem muita gente, no meu trabalho por exemplo, que quando eu falo “ah, eu sou negra”, as pessoas dizem “você não é negra”... Pra mim tá muito claro... não sei porque as pessoas confundem...

Eu:

Pelo seu tom de pele?

Camila:

É! Por eu ter a pele mais clara... mas, meu cabelo é crespo e agora eu não relaxo mais. Deixo ele crespo mesmo pra afirmar... e meus traços... não tem como negar.

A constituição fenotípica de Camila é socialmente lida de maneira dúbia, o que gera resultantes também diversas: o tom de pele mais claro entra em choque com a crespitude dos cabelos e com os traços físicos, como os que compõem seu rosto (todos muito relacionados a

características negras). A partir disso, Camila é muitas vezes chamada a não *reconhecer-se* como negra. Durante muito tempo, portanto, Camila não pensava sobre a questão étnico-racial de forma embativa e, dessa forma, o tratamento dado à questão racial não era explicitado em suas poesias.

Diante desse quadro, perguntei à Camila se ela, em algum momento ou circunstância notou a influência de sua raça no seu trânsito social, sobretudo, em termos negativos (discriminação). Então, Camila tece um relato de uma história vivida em sua infância, que posteriormente viraria uma poesia publicada em um de seus blogs.

Eu lembro bem/ quando o segurança do mercado seguiu a minha mãe/
por corredores que pareciam gigantes/ Eu lembro quando vi minha mãe
chorar/ quando ela decidiu ir embora dali/ segurando a mim e a minha
irmã pelas mãos/ pedindo pra gente não chorar também./ Eu lembro
bem. Meu pai nunca tirou férias. Sai às 05h. Chega às 21h./ Pedreiro,
construiu muitos sonhos de moradia. Mas ainda mora de aluguel./ Se é
o mérito que conta, onde estão as casas do meu pai?!/ Lembro bem,/ Da
casa de dois cômodos/ ocupada por quatro pessoas/ no cortiço da cidade
dormitório./ Lembro dos dias sem creche/ em que ia pros Jardins/ pra
mansão que cabia um quarteirão/
- da esquina até a viela -./ do bairro onde eu morava (moro)./ Lembro
quando a filha da patroa queria brincar comigo/ porque estava sem
companhia./ e quando me ignorava por estar acompanhada/ de suas
amigas loirinhas./ Lembro da casa de bonecas/ maior que o quarto e
sala onde eu morava/ e das Barbies decaptadas no chão/ tantas.../ E eu,
que não tinha Barbie, ouvia quase sempre/ “não toque”, enquanto elas
pisoteavam em cabeças/ e corpos./ Principalmente no meu./ Lembro
quando se juntavam para rir do meu cabelo/ Riam até me fazer chorar/ e
ir correndo pra lavanderia/ Onde minha mãe passava grande parte do
dia/ e passava o vestido de linho/ e passava o terno,/ e passava invisível/
Até que o barulho do rádio de pilha/ incomodasse a patroa.../ A boa
patroa/
de práticas cristãs/ que separava roupas surradas/ pra vestir de grife
rota/ as filhas da empregada/ Roupas surradas sem passar/ pra não
gastar energia elétrica à toa./ enquanto minha mãe gastava toda a sua
energia./ Lembro bem.../ que/ mesma patroa boa/ me deu minha
primeira Barbie/ usada e descabelada/ pisoteada, mas loira./ E eu
lembro que fui feliz/ até que o cachorro da casa/ comeu a perna da
boneca./ E eu chorei tanto./ Lembro./ Minha mãe pediu pra eu parar de
chorar/ E a boa patroa, com suas razões,/ disse que “coisas assim são
importantes/ para que as crianças aprendam/ a dar valor ao que
ganham,/ porque nada cai do céu, não é verdade!?”/ Lembro das sacolas
de papel/ a gente nunca comprava coisas/ que vinham em sacolas de
papel./ As sacolas de papel,/ guardadas no guarda-roupa/ guardavam a

lembrança/ de lembranças das patroas/ de esmolas e migalhas/ Sacola de papel de pão sem divisão./ Lembro da escola do apelido da escola/ dos meus apelidos na escola/ dos colegas de escola/ sem escolha/ sem aula/ sem perspectiva./ Lembro o quanto aprendíamos/ a ser menores./ Prováveis infratores/ gradeados./ Lembro que o incentivo máximo/ era um emprego na firma do bairro/ Lembro que a escola, a firma, os muros/ tampavam, com sua ausência de cores e sonhos,/ qualquer perspectiva de horizonte./ Quero lembrar/ do que eu queria esquecer/ Não dá deixar pra lá/ não existe sofrer menos/ se ainda há sofrimento./ Lembrar do que nunca esquecemos/ faz parte do processo/ Não dá pra deixar passar em branco (TRINDADE, 2014).²⁸

As desigualdades raciais atravessaram o trânsito de Camila sob diversas formas e momentos. Os relatos de perseguição e humilhação que compõem a poesia acima dimensionam a intensidade dessas vivências. No entanto, o objetivo de esquecer, de “deixar pra lá” era também profundo, num anseio de que abafar culminaria na inexistência daquela ferida. As interpelações do Círculo e do sarau Palmarino e, da própria entrevista, contudo, chamaram Camila a desvelar os processos de discriminação que transcorreram em seu percurso e se relacionam à sua identificação e à sua escrita. Ao elaborar tais conteúdos, a poetisa conclui que “lembrar do que nunca esquecemos faz parte do processo”, ou seja, a dormência de certos conteúdos não decreta sua inexistência, eles ficam latentes, à espreita... verbalizar e poetisar as discriminações raciais, publicizando-as, significa também dizer que Camila foi, em parte, aquela cuja “lágrima corta a carne preta”. É dizer-se parte da “multidão colorida” que preenche os vagões superlotados. Quantas vezes Camila chorou quando crianças como ela pisoteavam as bonecas e esmagavam sua dignidade? Quando riam de seus cabelos crespos e pisavam em subjetividade? Mas, ao assumir seu cabelo afro, dizer-se negra e tecer tais escrevivências, rimando os acontecimentos passados com a negativa em dizer-se sob uma pálida imposição, Camila recusa a rasura de sua identificação como negra e se posiciona: “não dá pra deixar passar em branco”.

Esse texto marca o momento em que Camila rompe, de fato, com a interdição para falar das mazelas raciais em sua trajetória. Além desse texto, a poetisa compartilhou a autoria

²⁸ Disponível em <http://hajaqueouvir.blogspot.com.br>, acessado em dezembro de 2014.

de uma poesia com Akins Kintê, a qual versa sobre a redução da maioria penal. Nela, os autores apontam como a lógica da redução está atrelada à possibilidade de encarceramento em massa da juventude negra.²⁹

“O Fuzzil aqui não mata, declama poesia!” Identidades e ressignificações a partir da poesia de Fuzzil.

Estas tensões que permeiam o processo de identificação racial são relatadas e debatidas por Fuzzil, poeta negro, morador do Capão Redondo, zona sul de São Paulo, ativo frequentador dos saraus e autor de “Um presente para o gueto” (2007), “Caturra” (2010) e “Céu de Agosto” (2013).

Fuzzil traça um paralelo entre seu processo de desenvolvimento literário (temas, formas de escrita, inspirações etc.), o desenvolvimento de sua identidade étnico-racial e a forma como a questão racial é debatida nos seus textos.

Na verdade, eu comecei tipo fazendo rima, a ideia era brincar com as palavras, sabe? Nesse sentido de brincar com as palavras. Não tinha um foco ou temática. Passado um tempo, tô tendo essa preocupação mais... A questão do negro e tal. Até então, no começo, eu não tinha. Inclusive, no “Um presente para o gueto”, até sai. Tem uma poesia que fala... mas, meio tímido, meio com medo. Não assumia, não tinha aquela coisa... de bater no peito: “nós somos!” Eu tinha vergonha... no sentido de ofender um amigo branco. Sabe? Nós brincávamos muito de falar, mas tínhamos o cuidado pra não ofender o branco e tal. Era esta a minha preocupação e ia fazendo meu trampo... Eu tinha esta visão porque é o que foi passado pra mim... que eu aprendi... Então... a ideia aí era esta: brincar com as palavras. E eu brinco mesmo. Inclusive tem o caso da “Revolta”, que é uma poesia em que eu quero brincar mesmo com a palavra: ‘Revolta. Re-vol-ta. Ré, volta porque te amo.’ Então, a ideia sempre foi querer abusar disto. Mas, agora eu tenho mais uma preocupação: tomar mais cuidado com a questão do negro, de classe... (Fuzzil)

²⁹ Disponível em <<http://hajaoqueouvir.blogspot.com.br>>, acessado em setembro de 2014.

Logo, num primeiro produto literário de Fuzzil, “Um presente para o gueto”, a questão racial, segundo o autor, não é, de fato, tratada. Esta interdição era devida a seu entendimento de que afirmar-se negro ou enunciar o debate racial implicaria em ofensa ao branco. Este receio está atrelado ao silenciamento aprendido, assim como à dificuldade de entender-se como sujeito de direitos.

Nesse livro são apresentadas duas poesias de cunho racial que são “Preto do Gueto” (Anexo XI) e “De A a Z” (Anexo XII). Ambos os poemas demonstram a busca por afirmar-se negro, por encontrar e salientar referências que deem suporte às posições assumidas nas relações raciais. Na primeira poesia, o poeta trava um debate com a dinâmica de hierarquias e preconceitos raciais, reportando-se ao “doutor” que o chama a assumir certos lugares e representações que desqualificam sua inscrição racial. Assim, Fuzzil termina por dizer: “Sou preto Doutor/ Exijo respeito/ Sou preto feliz.../ Sou preto do gueto”. Já na segunda poesia, Fuzzil elenca uma série de palavras iniciadas com cada letra do alfabeto vinculadas à cultura negra, de maneira geral. Percebe-se assim, que o tema racial aparece em sua primeira obra com poesias que pontuam de maneira explícita a vinculação do autor à produção de significados negros. Nesse sentido, é interessante notar que ambas as poesias expressam afirmações que se embasam na ideia de totalidade e de revide, como se pode perceber nos seguintes trechos de “Preto do gueto”: “Não me chame de pardo/ Sou preto por cima.../ Preto por baixo./ Sou preto Doutor/ Não me chame de moreno/ Sou preto por fora.../ Preto por dentro.” Em tais asserções, assim como ao regatar elementos e sentidos negros “De A a Z”, o poeta demarca sua posição de resistência e contestação de referenciais e subterfúgios forjados à luz de perspectivas eurocentradas, a partir dos quais representações sociais que constroem as noções de raça estão impregnadas de significados negativos.

Nos relatos de Fuzzil, é apontada sua dificuldade de posicionar-se literária ou socialmente como negro durante esse momento em que o poeta inicia sua aproximação à

temática e seu trânsito nos saraus. Como diria Stuart Hall, as afirmações identitárias servem àqueles sujeitos cujas identidades encontram-se em crise, isto é, tensionadas por sistemas de representações que as constroem negativamente, como contraponto ou alteridade radical, no caso dos negros. Os sentidos que Fuzzil atribui às dinâmicas raciais nesse momento o levam a arquitetar formatos afirmativos sobre os quais edificar significados salutares à sua identidade étnico-racial.

Minha vivência é outra. Eu, por exemplo, na escola não tinha isso. Não tinha uma base no círculo familiar... Não tinha ninguém que trabalhava essa questão comigo. E aí, a gente vem sofrendo desde pequeno. Desde pequeno eu não tive uma orientação. Eu vim descobrir essas coisas através do movimento, participando de sarau... e até mesmo dentro do hip hop, porque eu venho do hip hop. Eu não tive acesso a nenhuma informação sobre isso, aquilo, tal.. Sofria pra caramba calado. É triste. Coisa demais, piadinhas... Não é à toa que o meu apelido veio do preconceito. Não é por acaso que eu sou arma de fogo!

*Muitas pessoas me perguntam
O porquê do apelido
Uns acham engraçado
Outros acham esquisito.*

*Na verdade esse vulgo
Vem de minha infância
Vem do preconceito
De pessoas ignorantes.*

*Já fui muito criticado
Também discriminado.
Hoje, aclamado
Pelo trabalho que faço.*

*Sempre de cabeça erguida
Passando por cima de obstáculos.*

*Posso dizer que sou um vencedor
Um verdadeiro guerreiro nato.*

*E o que passou, passou.
Hoje é outra fita.
O Fuzzil aqui não mata,
declama poesia.*

Eles queriam me chamar de fusível, “Ô fusível queimado!” Mas, não falavam ‘fusível’, falavam ‘fuzil’. “E aí fuzil queimado”? Só que eu fui amadurecendo, eu fui pensando... Eu fui transformando numa coisa positiva. Como já tá bem arraigado esse apelido, já faz tempo que eu carrego ele, vou usar pro lado bom... Daquilo que eles chamam “fuzil” querendo dizer “fusível”, eu vou usar como “fuzil” mesmo, vou usar como uma arma, mas que a minha arma seja a caneta, seja o caderno, sejam os livros! (Fuzzil)

A resignificação partiu, portanto, da própria necessidade de entender-se como sujeito. De “fusível queimado” para Fuzzil, de arma de fogo, para poeta, escritor, declamador de poesia. Há, portanto, uma primeira fase de suas vivências pautada pela discriminação, pelo receio de travar o embate; o que está relacionado com uma produção literária também menos questionadora e mais combativa. Neste contexto, é declarado o papel que a literatura, os saraus e os debates sobre relações raciais desempenharam para a produção de outro Fuzzil: mais afirmativo, mais seguro, características compõem algo que podemos identificar como sua segunda fase.

Eu sofri várias coisas. Não debatia, não sabia dos meus direitos, assim... Por exemplo, eu fui convidado pra fazer um recital numa escola, por uma professora. A professora perguntou pros alunos qual a referência de uma pessoa que faz cultura, faz arte na quebrada e me indicaram. Esta professora veio me convidar pra ir lá e eu fui. Coração aberto. Porque eu gosto de participar, dar atenção pras pessoas, tal... Só que eu fui barrado pela diretora. Ela não deixou eu entrar. Não deixou! Falou que eu não ia entrar! E eu não sabia brigar por isso. Eu não brigava, aceitava, abaixava a cabeça e

ia embora. Já passei por várias. Hoje não! Hoje a gente vai debater.. A gente vai bater de frente, vai falar: sei os meus direitos e é isso! Eu tô mais confiante. Eu não tenho medo de estar numa faculdade, de falar pra vários... Hoje, eu vou de cabeça erguida! Falo com mais firmeza mesmo. E... eu acredito que os livros, eles me dão essa energia também, porque eles me deixam mais forte... [...]

Pra mim... é uma coisa mágica, onde eu viajo mesmo, tá ligado? A poesia pra mim é uma coisa especial, sem explicação! Quando eu comecei, não entendia o que é, ou seja... o pensamento era: “Aí pô, vamos fazer umas poesias, que eu quero fazer com que as pessoas entendam, as pessoas da comunidade”. Porque eu não tenho uma formação de berço e tal... Minha formação é a rua. Assim eu consegui passar a minha poesia, essa minha vivência, do meu jeito, da gíria, essas coisas... Mas, a poesia pra mim é algo inexplicável, muito “loco”... E ela vem me mostrando... Me levando pra outros lugares, sabe? Imagina eu ser convidado pra fazer, pra mostrar um trabalho nas escolas, em vários eventos. Estive participando da virada cultural, a convite do coletivo Elo da Corrente, sabe?! É... ela me tira daqui, desse mundo... E, é a melhor coisa poder viajar. Até sem sair do lugar. Mas, também viajar saindo do lugar, por que eu vou pra vários lugares com essa danada da poesia! (Fuzzil)

A literatura é representada como meio de alcançar novas formas de identificação, mas também de alcançar outros espaços e posições sociais. Nisto, os saraus desempenham importante papel na divulgação das ideias e poesias. No entanto, a relação do autor com os saraus, como ele próprio coloca, é mais fluida, não há o apego a um sarau específico: Fuzzil circula por vários saraus por meio de sua poesia. Como salientam os relatos posteriores:

Então, isto também é para mostrar pra muitos dentro do bairro que há possibilidade, que tem como a gente se envolver com arte, cultura... Geralmente, o pessoal da comunidade, da periferia mesmo, favela... que se espelham em quem tá mais próximo... e a molecada tem o crime, essas coisas... E, eu venho quebrando essa barreira, mostrando que é possível você fazer uma coisa, subir, crescer na vida, culturalmente mesmo. Sempre adquirir informação. Como que eu falo que a poesia é mágica? Eu fiz um ano de

faculdade. Um ano de Letras. Tranquei por motivos de emprego. Mas, depois que eu saí da faculdade, fui convidado pra fazer palestra, pra falar do meu trabalho, da minha caminhada, das coletâneas, de prêmios, essas coisas que a gente ganha... troféu, homenagem, essas coisas... Pô... jornalista veio fazer uma matéria comigo no bairro! E o pessoal viu isso! Viu que... o cara está no caminho certo. Eu tenho contato com todo mundo, entro em becos e vielas, conheço toda a quebrada, e tenho respeito. Eles me respeitam em qualquer lugar, a qualquer hora! [...]

Mas, assim... Eu sou um negro em movimento: eu tô acompanhando, eu vejo, mas eu não consigo: “ah, eu sou do movimento tal”. Eu acompanho, respeito, e quero aprender. Quero saber um pouco mais da história. O hip hop me mostrou a literatura. Ele me mostrou um caminho. A literatura me mostra hoje outros campos, outras coisas. [...]

*...Cada sarau tem o seu compromisso. Cada sarau tem o seu jeito. Aqui é um, ali, é outro. Cada um é um canto. (...) Eu costumo falar pras pessoas que eu não sou de **tal** sarau. Eu não sou deste sarau, eu não sou de nenhum, eu sou dos saraus... Eu tô na rua! [...]*

Eu sempre trabalhei com a linguagem do gueto, da quebrada... falando ali da pipa... de jogar bola. Teve essa preocupação. Sempre teve. E, entre essas pessoas de quem eu falo, a maioria é negra. Entendeu? Então, tá junto. Não que seja cem por cento a chave do rolê! Eu vou continuar brincando com as palavras, tratando de outras coisas também... Falar da mulher, falar... Mas, agora, tô esperto. E quando eu vou fazer até mesmo letra de rap, tem que ter a questão, tem que falar do negro, tem que valorizar a nossa imagem, história, tal... E, eu tô preocupado assim.. É favela! Tudo entra nos meus textos! Eu conto o que mais sinto, da minha área, o que eu me identifico... Que é a minha cara... O que eu vejo no dia a dia na rua... Então, vou continuar falando do meu povo, de quem eu sou. [...]

Inclusive, tem a poesia “O pente” em que eu falo da questão do pente, né... que esse pente, que é um pente de ferro, não nos penteia! Tem uma sobre resistência, que cita alguns nomes, escritores negros, alguns dos artistas que eu conheço... Eu estou mais confiante! Eu falo mais, com mais autonomia e seguro a bronca! Passei a fazer pesquisa, conhecer outros escritores, tal... ler

Oswaldo de Camargo... Carlos Assumpção, Michel Yakini, os caras assim... Eu vejo que a literatura dos caras é essa pegada: assume e é isso mesmo! Eu estou tentando seguir esse passo. É um processo, né? Eu estou aprendendo, tô me dedicando, valorizando mais. Mas, a ideia é essa: mostrar pra outros que a gente tem que falar sim da nossa raiz, falar sobre a história... (Fuzzil)

Pelo trânsito nos saraus, bem como pelo contato com os textos de alguns autores expoentes da Literatura Negra, Fuzzil inclui esta temática em seus textos e poesias e passa a posicionar-se de modo mais ativo e seguro quanto à admissão de símbolos, significados e temáticas negras. Esta mudança em seu discurso gera um efeito em cadeia: o autor se sente mais seguro, “fala mais”, circula mais por outros meios, pontua seus direitos e “segura a bronca”.

Nesse seu momento psicossocial e literário, o autor lança o “Caturra”. Esse livro traz diversas poesias que englobam temas e significados negros, como por exemplo o poema “O vulgo” (recitado durante uma entrevista e transcrito acima) e o poema “Resistência” (Anexo XIII), em que Fuzzil não apenas exalta ícones da cultura negra, como assume para si a importância de cada uma dessas referências para edificar a própria identidade. Nele, Fuzzil assume para si, com maior amplitude, a tarefa de tratar das desigualdades raciais e de utilizar sua escrita para desvelar a dinâmica racial e inclusive, dar visibilidade à ressignificação da própria identidade.

À medida que Fuzzil é interpelado por discursos afirmativos, a questão racial que estava adormecida, tímida, com medo de se expressar, num primeiro momento, eclode e resulta em sua segunda fase: a apropriação da palavra como arma e o uso que dela se faz para localizar o universo que o constitui, incluindo de forma afirmativa a temática racial.

Em seu terceiro livro, “Céu de Agosto”, a temática racial aparece de maneira mais contestatória. Percebe-se um posicionamento mais questionador das fendas que compõem as identidades do poeta. Cabe, portanto, ressaltar a poesia “Pente quente”, mencionada pelo

autor durante uma entrevista, nela Fuzzil contesta o uso do pente quente, instrumento utilizado para alisar o cabelo crespo e, rechaçando-o, afirmando o uso do cabelo crespo como forma de posicionar-se negro. Além dessa, há outra poesia que merece destaque: “Tem?!”, conforme segue:

Tem?!

Onde você trabalha

Tem preto aí?

Na faculdade

Tem preto aí?

No bairro onde mora

Tem preto aí?

Jardins, Morumbi

Tem preto aí?

Na emissora de TV

Tem preto aí?

Tem preto aí?

Tem preto aí?

Não consegui ouvir

Tem preto aí?

Se não tiver

Tem algo errado!

Se não tiver

Tem algo errado!

Pare... pra pensar

Olhe pros lados

Tem preto aí?

Se não tiver...

Tem algo errado!

(FUZZIL, 2013, p.53-54).

Podemos identificar aí, manifestações de um poeta que não mais se conforma aos lugares arbitrariamente forjados para negros devido à atuação do racismo na organização social. Uma vez identificadas as cisões existentes nas representações sociais sobre raça e suas resultantes na produção dos lugares sociais, Fuzzil dispara questionamentos e, em alguma medida, reivindicações. Na poesia acima transcrita, é questionada a ausência de pessoas negras em lugares específicos da sociedade, onde historicamente os índices demonstram uma pálida regra. O autor aponta e questiona tais fendas. Depreende-se, assim, que a produção da literatura pode atuar na transformação de realidades massacrantes em poesia e na produção de novos significados, como formas ativas de localizar-se como produtor de si, de localizar-se como sujeito e de subverter a posição de invisibilidade pública e política socialmente imposta aos pares de sua época.

Uma vez negativamente marcado na trama hierárquica de valorização dos significados e discursos, as estratégias de resistência comportam o sentido de manter vívidas culturas, símbolos e representações atrelados a manifestações de grupos minoritários. É, portanto, vital que se engendrem as estratégias de resistência. Neste contexto, entretanto, resistir implica em manter-se no lugar do contraponto: tecendo revides; suportando por entre o estabelecido, ainda que por meio de renovações salutares e ressignificações.

Apesar de o preceito de inclusão e de acesso a espaços socialmente valorizados ser um objetivo considerado no âmbito no circuito cultural de periferia, o foco principal é a valorização dos espaços periféricos, de modos de escrita perpassados pela oralidade, de modos de produção e divulgação comunitários e com estéticas que passam pelo grafite, pelo

uso de símbolos africanos e/ou que remetam à cultura de rua etc. A opção, portanto, é pela estratégia de desmarcação, de valorização de um contexto próprio e que lhes preserve o direito de produzir seus próprios discursos, assentando-se, assim, sobre a chave da diferença.

Considerações Finais

A composição das representações sociais sobre um dado objeto obedece ao posicionamento das identidades em jogo para o sujeito da representação. Isto requer afirmar que as supervalorizações, omissões e subversões próprias das representações estarão necessariamente vinculadas às identidades sociais de quem representa. Dessa forma, como discutimos no capítulo VI, o racismo construiu e constrói uma zona muda das representações sociais que impede e/ou dificulta que negras e negros se apropriem de significados e práticas que remetam às culturas negras.

As identidades são a chave que posiciona o prisma pelo qual enxergamos os objetos do mundo e que, portanto, nos informa quais objetos nos são plausíveis ou não. Há entre representação e identidade uma relação dialética: as representações sociais expressam as identidades dando-lhes forma e conteúdo, ao passo que as identidades posicionam essas mesmas representações.

Para Stuart Hall as representações é que dizem o que é a identidade. Já para a TRS, as representações sociais são formulações movidas pela necessidade de familiarizar os objetos estranhos. Em outras palavras, familiarizar é atribuir sentido e significado. É “conhecer o desconhecido”. Eis porque Moscovici coloca a formulação de representações sociais como produção de conhecimento. Partindo, portanto, dessas duas colocações podemos compreender a produção de conhecimento como atividade vinculada e produzida a partir das identidades de quem conhece/constrói conhecimento. Tal compreensão, forneceu-nos pistas para vislumbrar possibilidades de respostas para uma indagação que nos acompanhou desde o início da pesquisa: por que a literatura? Por que construir um movimento social de periferia, e que se insere no debate racial, a partir da literatura e mais especificamente da poesia?

Como sugerido anteriormente, por meio da literatura dá-se a conhecer a perspectiva de quem a produz. Não de forma solipsista, mas como resultante dos processos representacionais que compõem e atravessam os sujeitos e suas identidades e, portanto, expressam-se em suas

textualidades. Dominar os meios e modos de produção de literatura, portanto, configura uma engenhosa estratégia para os sujeitos que são construídos a partir de estereótipos e representações sociais prescritivas. A literatura funciona como veículo para se desvelar tópicos e elementos suprimidos; para salientar outros sentidos cabíveis a objetos cujos significados atribuídos sejam negativos e; para posicionar-se como produtor de conhecimento, uma vez que tradicionalmente as letras têm sido ferramentas de acesso privilegiado para uma elite branca, o que fez com que as margens integrassem essa produção quase que exclusivamente como mote e por meio de distorções.

Assentar-se sobre os marcos da marginalidade, constituir e ser constituído pelos pontos de cisão de discursos e representações sociais, são causas para esforços contínuos de familiarização e de posicionamentos identitários. Primeiramente, constroem-se os sentidos, dadas as contingências e a necessidade de desmarcação. A partilha social desses novos sentidos mobiliza os significados. Dessa mobilização resultam significados socialmente orientados. Isto é, à medida que se aponta que a elaboração de representações está vinculada aos grupos que as compõe e às suas identidades, propomos, de um lado, que o processo de atribuição de significado está fortemente vinculado aos respectivos grupos de referência, por outro, propomos que os significados não são nem tão estáticos, tampouco, universais, como já se propôs em alguns momentos na história das Ciências Sociais de maneira geral. Os significados se deslocam e dão vida a novas representações.

Entrevistando os poetas e ativistas dos saraus de periferia, pudemos perceber que a adesão aos saraus reverbera em produção de significados outros para suas identidades negras. No contexto dos saraus, seus cabelos, origens quilombolas, vinculação com a periferia etc. passam a ser ganhos simbólicos, o que reforça a ideia de não mais abafar tais características, mas antes, investir em evidenciá-los. Salientam-se os cabelos, os apelidos, as formas de vestir, as formas de escrita etc.

Os saraus intervêm no processo de construção das identidades raciais por meio da edificação de um espaço em que os símbolos, as estéticas e o protagonismo negros são valorizados. Forjam-se redes de apoio e referências artísticas, intelectuais e políticas orientadas para a contestação dos marcos de exclusão impostos às periferias e aos negros, bem como para a produção de discursos e representações de forma endógena. A forma de organização dos recitais e demais atividades a eles vinculadas são embasados na necessidade de estabelecer para negros e periféricos um sentido de compreensão mútua, de continuidade e partilha (MOSCOVICI, 2004), quilombo urbano. Por meio da literatura, da poesia e da arte de maneira geral, negocia-se significados, representações e posições-de-sujeito. Nessa medida, é possível afirmar que arte é política. Promover manifestações artístico-culturais como formas de resistência é fazer política. E essa estratégia tem sido desembainhada pela população negra através da história nos mais diversos territórios.

Para os entrevistados, os saraus foram representados como espaços essencialmente democráticos, que acolhem diversas formas de manifestações culturais e de públicos. A valorização da diferença é, portanto, traço característico. Neles, as diversas manifestações culturais interpenetram-se mutuamente, dando origem à literatura periférica.

Os recitais configuram-se como modos de sensibilização para a aproximação à discussão de temas pertinentes à realidade das periferias. Assim, a politização em curso nas articulações das poéticas periféricas podem atuar como a porta de entrada dos sujeitos para as mobilizações, sejam do movimento de saraus periféricos, sejam do movimento negro. Por meio dos saraus, os sujeitos entram em contato com as ações e discursos desses movimentos e passam a apropriar-se ferramentas.

No entanto, verificou-se certa resistência das comunidades circundantes em aderir às atividades propostas pelos saraus. As características que embasam as intervenções em curso nos saraus e as dos demais espaços fortemente presentes nas periferias e frequentados pelos

integrantes das comunidades, como o são as igrejas, os bailes (funk³⁰, por exemplo) e os próprios bares são drásticas no que tange ao tipo de dinâmica e metas propostas. Por exemplo, nas igrejas, de maneira geral, a acomodação e justificação das desigualdades a partir de explicações que remetem à interferência de forças superiores é inequívoca. Essa atmosfera de não-contestação choca-se completamente com as abordagens dos saraus: os quais primam pelo questionamento dos lugares e desigualdades sociais. Não cabe aí a consideração de que algo deva ser irremediavelmente inferior porque uma força maior, de um plano abstrato, assim o queira. Essas últimas crenças que tendem a imobilizar a capacidade de contestação de seus adeptos contribuem para a naturalização dos lugares de desigualdades. Além disso, não se deve negligenciar a atuação nesse contexto das representações sociais imbuídas de significados oriundos do mito da democracia racial e da ideologia do branqueamento.

Ao contrário, nos recitais periféricos, toda a dinâmica vislumbra o questionamento, a politização e, conseqüentemente, reivindicações pelo não cerceamento da cidadania de sujeitos específicos com base em diferenças de classe, gênero, raça etc. São, assim, representações, práticas e modos de dar contença às subjetivações perpassadas pelas desigualdades distintos.

Durante minhas observações constatei o papel central que o acesso ao ensino superior desempenha também nas dinâmicas dos saraus. Grande parte dos organizadores, participantes e poetas tem formação universitária, são estudantes ou tiveram alguma relação e/ou aproximação com as universidades em algum momento. Ora, sendo o questionamento a base dos propósitos dos estudos universitários, há certa convergência com a dinâmica dos saraus. Além disso, enquanto movimento desenvolvido a partir de propostas de resignificação por meio da literatura, dos livros, suscita o interesse tanto da academia pela literatura periférica, quanto dos ativistas e poetas por adentrarem as universidades e defender formas de saber que

³⁰ Entendemos o funk como manifestação artística, poética e musical que pode também apresentar-se como meio de politização e contestação. Contudo, muito dos usos que têm sido feito do funk ocorrem no sentido de gerar entretenimento e distração aos públicos jovens sem integrar em suas propostas críticas sociais.

os contemple, de fato.

Dessa forma, os saraus se inserem num espaço de disputa de poder, uma arena em que se disputam significados. Neste espaço, os movimentos de resistência atuam como formas de dar visibilidade aos corpos negros e audiência aos discursos que são produzidos para dar vazão às angústias advindas do trânsito pelo não-lugar e pelo anseio de ser sujeito em primeira pessoa.

Durante meu trânsito pelos saraus, enquanto me empenhava em entender e elencar os significados negros compartilhados no âmbito dos saraus, duas questões me provocavam: esse movimento de contestação por meio da literatura e mais especificamente da poesia e dos recitais, que traz à tona as opressões e exclusões de cunho racial, seria algo absolutamente inovador e vinculado à realidade brasileira? Foi, então, que teve início a composição do capítulo V. Nele, faço uma explanação dos movimentos abolicionistas, da negritude e antiapartheid. O intuito foi demonstrar como a poesia tem, tradicionalmente, sido reivindicada para atuar na problematização das desigualdades raciais e produzir novos significados quanto à ideia de raça e, mais especificamente, no que toca a cultura negra. Desta forma, os saraus periféricos traduzem para seus contextos e propósitos articulações familiares às daqueles movimentos. Parte das características que os saraus compartilham com os outros movimentos apontados acima, é o uso da poesia como estratégia de embate; a organização dos recitais; o recurso a um saber acadêmico; a produção de livros e antologias; a utilização de arenas não convencionais (como os bares para os saraus periféricos e as igrejas, para o movimento antiapartheid). Sua particularidade, todavia, está em ter como protagonistas os desfavorecidos: os negros e pobres, de modo que no seio deste movimento busca-se articular tanto a crítica de cunho racial quanto a questão de classe.

Nestes movimentos e, particularmente, nos saraus de periferia, explicita-se a potencialidade da cultura para a transformação social, pontuando a necessidade de que as

manifestações culturais estejam além de um projeto de estética. Fala-se, portanto, da diferença entre cultura enquanto simples entretenimento e cultura como estratégia de politização, advogando-se a apropriação desta última. Logo, a poesia é utilizada como forma de combate à concretude desqualificante: transforma-se em versos a dureza, a escassez, os entraves da realidade cotidiana, assim como são pontuados os significados positivos que residem para além da condição de alteridade.

A discussão política sobre as desigualdades e, mais especificamente, a abordagem da dinâmica racial, gera conteúdos que desestabilizam o sistema representacional. Estes novos discursos deslocam elementos que compõem as representações sociais existentes e provocam a emergência de elementos substitutivos: as representações se reciclam e se deslocam, dando origem a outras representações. Este fato não se dá, contudo, sem solicitar a mobilização do sujeito que representa. Seus sentidos são deslocados em função da compreensão do objeto que se coloca como não-familiar. Os elementos vão se ajustando com vistas a recompor um sistema representacional que possibilite seu trânsito pelo ambiente em questão – no caso desta pesquisa, nas periferias.

A poesia, a arte, a cultura de maneira geral, têm a capacidade de provocar o deslocamento do sistema de representação por meio da sedução e da criatividade embutidas na elaboração artística. Contudo, ainda que esteja posta essa atmosfera de contemplação da arte, o tratamento de temas que são atravessados por traumas e tabus pelas poesias e outras manifestações artístico-culturais, pode reverberar de forma abrupta devido ao choque de representações, pois traria à tona sentidos e dimensões que se queria adormecidos.

Esse quadro gera, portanto, a necessidade de que os ativistas e os próprios saraus negociem continuamente com a realidade das comunidades, revendo e reelaborando suas estratégias de atuação. Depreende-se, assim, que nem todas as fissuras que corroem as formas de dominação tomam a forma de rompimentos espetaculares, nem se exprimem sempre pela

irrupção singular de um discurso de recusa ou de rejeição. Ao contrário, com frequência, elas brotam no interior do próprio consentimento, quando a incorporação da linguagem da dominação encontra-se reempregada para marcar uma resistência.

A forma de atuação dos saraus acontece em grande medida por meio de formas peculiares de resistência, negociações e luta, dentre estas, situamos a “tática do consentimento” a que se refere Chartier, a qual está baseada “(...) em estratégias e escolhas minuciosas, operadas não pelo confronto, rejeição ou recusa explícitos, mas pela apropriação de um modelo imposto, mobilizando-o para seus próprios fins” (CHARTIER, 1995, p. 41-42). Por esta via busca-se dialogar com o sistema existente, a partir do estabelecido, com o intuito de semear criativas provocações que possam abalar o sistema de representações sociais que compõe o imaginário social e conforma a zona muda das relações raciais no Brasil.

Nesta medida, entendemos que problematizar as desigualdades e mazelas raciais na periferia é resistir. Exacerbar a valorização de elementos da cultura negra sem, contudo, inferiorizar ou segregar as demais diferenças, é resistir. Partir do estabelecido para, por dentro do próprio sistema, propor novos significados, pela via da comunicação e da linguagem, é resistir e ressignificar. Produz-se, assim, significados que positivam a possibilidade da identificação enquanto negro.

Consideramos, assim, que as conclusões a que esta pesquisa chega apontam para dados que corroboram a hipótese deste trabalho de que o movimento em construção pelos saraus de Literatura Periférica, por meio de suas articulações, contribui para a ressignificação da identidade de negros e periféricos. Ao transformar em rimas as artimanhas do racismo, a cresquite dos cabelos, a rejeição em aderir aos padrões socialmente imputados aos negros e, as histórias e anseios por superações, compondo um movimento de tal magnitude e, evidencia-se os protagonistas negros, atribuindo-se a esses sujeitos as representações de detentores de saber, poetas, intelectuais, articuladores culturais etc.

As poesias e relatos de Fuzzil e Camila Trindade elucidam um fazer poético que se relaciona às suas identidades através de nuances relativas ao processo de identificação percorrido pelos próprios autores. É possível, portanto, apreender momentos de identificação cristalizados em suas poesias. Inicialmente, tanto Camila quanto Fuzzil esquivam-se, de certo modo, da escrita sobre a temática étnico-racial, posto que suas identidades raciais apresentavam-se de maneira difusa. Ainda que os poetas tivessem vivenciado circunstâncias em que foram chamados a responder por serem negros, fica evidente que dessas ocasiões as principais resultantes foram as mazelas e prejuízos em assumir-se como negra (o) numa sociedade racista. O racismo atua nessa dimensão como forma de interdição da capacidade de representar-se negro, seja pela palavra falada, seja pela palavra escrita.

A elaboração de experiências de discriminação racial é suscitada e promovida quando da integração dos poetas no circuito de saraus das periferias paulistanas. Nesse contexto, ao ver seus pares questionarem as práticas de discriminação racial e propor outros significados aos quais atrelar as identidades negras, os escritos de Camila e Fuzzil, assim como suas identidades, começam a mobilizar-se. Percebe-se, então, um momento em que ambos iniciam o debate sobre as mazelas raciais em suas poesias. Problematizando a atuação do racismo em suas trajetórias, assume-se posturas ativas no embate ao racismo e as desigualdades dele advindas. Nesse contexto, literatura é arma e os poetas passam a produzi-la de maneira também engajada com a causa racial.

Não se deve perder de vista, no entanto, que as identidades são contingenciais, de modo que ao explanar os momentos de identidade de Fuzzil e Camila não se pretende sugerir um “contium” no processo de desenvolvimento de identidades, ou de identificação. Pelo contrário, pretendemos salientar como as identidades respondem às formas como os sujeitos são interpelados e, portanto, às contingências.

A escolha por pesquisar a produção de discursos e representações positivas acerca do

negro e sua cultura nos levou a ter como campo os saraus periféricos. Diante de uma emergente produção da Psicologia brasileira sobre relações étnico-raciais, tendo como foco os processos de discriminação e preconceito e suas resultantes para as subjetividades e identidades de negras e negros, foi identificada aí certa lacuna teórica que poderia, juntamente com outras questões, justificar o desenvolvimento desta pesquisa de doutorado. A partir de um contato inicial com o campo, tecemos a hipótese de que esse movimento contribuiria para a ressignificação das identidades de negros. Em vias de finalizar este trabalho é preciso observar que não se pretendeu diminuir o peso na expressão do racismo. Ele, obviamente, é ainda um traço presente e atuante no processo de identificação de sujeitos negros, inclusive, por ser ele próprio o desencadeador da necessidade de se reivindicar e propor novos significados. Ele é o motor que torna imperativa a contra-representação. Isto posto, vale é dizer que as menções ao racismo foram necessárias para localizar os processos de identificação e representação no tempo e no espaço, observando-se as questões que se levantam.

O viés deste trabalho permaneceu, no entanto, coerente ao propósito de trazer à agenda da Psicologia a necessidade de deslocar negras e negros de discursos de vitimização. Sim, pretas (os) e periféricas (os) resistem! Por várias vias e, inclusive, pela literatura, negros (a) periféricos (a) propõem novos formatos como meio de dar visibilidade a momentos, processos e estratégias de enfrentamento e de produção de significados positivos para as identidades de negras e negros.

Cabe, por fim, salientar duas questões que surgiram durante o trabalho, mas não se pode incluí-las por estarem algo fora do escopo do projeto que guiou a pesquisa que se finaliza. Primeiramente, faz-se necessário atentar-se para a atuação (ainda minoritária) de mulheres negras no circuito periférico de poesias, sobretudo, ocupando-se posições de destaque dentro do movimento. São mulheres que têm feito suas literaturas problematizando

as interseccionalidades entre gênero, raça, classe etc., mas que não têm sido alvo de estudos acadêmicos em proporção símile àqueles que se pretendem vozes de discursos universais (destituídos de gênero e raça). Além disso, particularmente interessante é a necessidade de se pensar as diferenças e similaridades entre os movimentos de poesia que têm curso atualmente em países da África, como Moçambique, África do Sul e Zimbábue, entre outros, e os que ocorrem em países da diáspora africana, como Brasil e Estados Unidos, por exemplo.

REFERÊNCIAS

ALVES, E. R. F. Outremização e revide de colonizado e colonizador em *The Narrative of Jacobus Coetzee* (1974), de J.M. Coetzee. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Letras – Universidade Estadual do Maringá, 2006.

ANDRÉ, M. C. Processos de subjetivação em afro-brasileiros: Anotações para um estudo.

Psicologia: Teoria e Pesquisa, v. 23, n. 2, p.159-168, 2007a.

_____. Psicossociologia e Negritude: breve reflexão sobre o “ser negro” no Brasil. **Boletim**

Academia Paulista de Psicologia, p. 87-102, 2007b.

ARAÚJO, A. L. Caminhos atlânticos: memória, patrimônio e representações da escravidão na Rota dos Escravos. **Varia História**, vol. 25, n. 41 p.129-148, 2009.

BACKES, J. L. Articulando Raça e Classe: Efeitos para a Construção da Identidade Afrodescendente. **Educação e Sociedade**, Campinas, vol. 27, n. 95, p. 429-443, 2006.

BARBOSA, M. S. O Ten e a negritude francófona no Brasil: recepção e inovações. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol.28, n.81, 2013.

BARDIN, L. **Análise de conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 1977.

BARRIOS, O. Del *apartheid* a la democracia: el teatro como resistência y efecto curativo contra la violencia racial en Sudáfrica. En BARRIOS, O. (Ed.) **Realidad y representación de la violencia**.Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, p. 257-281, 2002.

BELGRAVE, F. Z.; BIANCHI, F. I.; ECHEVERRY, J. J.; ZEA, M. C. Racial identity and self-esteem among Black Brazilian men: Race matters in Brazil too! **Cultural Diversity and Ethnic Minority Psychology**, vol. 8, n.2, p. 157-169, 2002.

BENTO, M. A. S. e CARONE, I. **Psicologia social do racismo**: Estudos sobre branquitude e

branqueamento no Brasil. Editora Vozes, 2002.

_____. Os psicólogos de RH, a igualdade e a diversidade no trabalho. In: SAWAIA, B. B. e NAMURA, M. R. (orgs.) **Dialética exclusão/inclusão: reflexões metodológicas e relatos de pesquisas na perspectiva da Psicologia Social Crítica**. Taubaté, SP: Cabral Editora Universitária, p. 39-54, 2002.

BERNARDES, A. G. e HOENISCH, J. C. D. Subjetividade e identidades: possibilidades de interlocução da Psicologia Social com os Estudos Culturais. In: GUARESCHI, N. M.F. e BRUSCHI, M. E. **Psicologia social nos estudos culturais: perspectivas e desafios para uma nova psicologia social**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

BRUSCHI, M. E. Estudos Culturais e pós-modernismo: Psicologia, mídia e identidades. In: GUARESCHI, N. M.F. e BRUSCHI, M. E. **Psicologia social nos estudos culturais: perspectivas e desafios para uma nova psicologia social**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

CAMINO, L., SILVA, P., MACHADO, A.; PEREIRA, C. A face oculta do racismo no Brasil: Uma análise psicossociológica. **Revista de Psicologia Política**, 1, p. 13-36, 2001.

CERTEAU, M. **A invenção do cotidiano: Artes de fazer**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

CHARTIER, R. Diferenças entre os sexos e dominação simbólica (nota crítica). **Cadernos Pagu**, vol. 4, p. 37-47, 1995.

COTA, L. G. S. A “pujante mocidade”: estudantes, professores e movimento abolicionista em ouro preto na última década da escravidão. Disponível em <http://www.ichs.ufop.br/memorial/trab2/h545.pdf>. Acesso realizado em 16 de julho de 2013.

DELGADO, G. Setor de subsistência na economia brasileira: Gênese histórica e formas de reprodução. In: JACCOUD, Luciana (Org.). **Questão social e políticas sociais no Brasil**

contemporâneo. 1. ed., v. 1, Brasília: Ipea, 2005.

DESCHAMPS, J. C. e MOLINER, P. **A identidade em Psicologia Social: Dos Processos Identitários às Representações Sociais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009, 198p.

DOMINGUES, P. J. Negros de almas brancas? A ideologia do branqueamento no interior da comunidade negra em São Paulo 1915-1930. **Estudos Afro-Asiáticos**, ano 24, n. 3, p. 563-599, 2002.

DOMINGUES, P. Movimento da negritude: uma breve reconstrução histórica. **Mediações** – revista de ciências sociais, v. 10, n.1, p. 25-40, 2005.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERNANDES, F. **A integração do negro à sociedade de classes**. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, 1964. FERREIRA, E. Memória, construção de identidade e utopia em “Canto dos Palmares”, de Solano Trindade. In: FERREIRA, E. e MENDES, A. M. (orgs.) **Literatura afrodescendente: memória e construção de identidades**. São Paulo: Quilombhoje, 2011.

FERREIRA, L. F. “Negritude”, “Negridade”, “Negrícia”: história e sentidos de três conceitos viajantes. **Via Atlântica**, Jun., n. 9, 2006.

FERREIRA, R. F. O brasileiro, o racismo silencioso e a emancipação do afro-descendente. **Psicologia & Sociedade**; v.14, n.1, p. 69-86, 2002.

FERREIRA, R. F. e MATTOS, R. M. O afro-brasileiro e o debate sobre o sistema de cotas: um enfoque psicossocial. **Psicologia Ciência e Profissão**, p. 46-63, 2007.

FIGUEIREDO, E. O Haiti: história, literatura, cultura. **Revista Brasileira do Caribe**, , v. VI, n. 12, p. 371-395, 2006.

FUZZIL. **Um presente para o gueto**. São Paulo: Edições Toró, 2007. 73p.

_____. **Caturra**. São Paulo: Elo da Corrente Edições, 2012. 112p.

_____. **Céu de Agosto**. São Paulo: A.P.L. Editora, 2013. 80p.

GONÇALVES, A. B. R. Nicolas Guillén e a negritude latino-americana. **Contexto** (Vitória), v. 10, p. 141-146, 2004.

GONÇALVES FILHO, J. M.. Humilhação Política: Dominação e Angústia. In: Pompeu, Fernanda (edição e entrevistas). (Org.). **Os efeitos psicossociais do racismo**. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de SP/ Instituto AMMA Psique e Negritude, 2008, p. 57-71, 2008.

GONÇALVES FILHO, J. M.. Humilhação Social: um problema político em Psicologia. **Psicologia USP**, São Paulo, v. 9, n. 2, p. 11-67, 1998.

GONÇALVES FILHO, J. M.. Subjetividade, Humilhação Social e Sofrimento II. In: SILVA, Marcus Vinícius de Oliveira. (Org.). **Psicologia e Direitos Humanos: Subjetividade e Exclusão**. 1a. ed. São Paulo: Conselho Federal de Psicologia / Casa do Psicólogo, 2004, v., p. 123-135, 2004.

GUARESCHI, N. M.F. e BRUSCHI, M. E. Psicologia Social e Estudos Culturais: rompendo fronteiras na produção do conhecimento. In: GUARESCHI, N. M.F. e BRUSCHI, M. E. (orgs.) **Psicologia social nos estudos culturais: perspectivas e desafios para uma nova psicologia social**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

GUARESCHI, P.; JOVCHELOVITCH, S. **Textos em representações sociais**. Petrópolis, Vozes, p. 297-322, 1995.

HALL, S. **Minimal Selves**, in Identity: The Real Me. ICA Document 6. Londres: Institute for Contemporary Arts, 1987.

_____. **A identidade cultural na pós-modernidade.** Trad. Tomáz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP & A., 2005.

_____. Cultural identity and Diaspora. In RUTHERFORD, J. (org.). **Identity.** Londres: Lawrence and Wishart, 1990.

_____. **Da diáspora:** identidades e mediações culturais. Org. Liv Sovik. Trad. Adelaine La Guardia Resende et. al. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011. _____. Pensando a Diáspora: Reflexões Sobre a Terra no Exterior. In: **Da Diáspora:** Identidades e Mediações Culturais. Liv Sovik (org); Trad. Adelaine La Guardia Resende. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2003.

_____ Quem precisa de identidade? In: SILVA, T. T. (Org.). Tradução Tomaz Tadeu da Silva. **Identidade e diferença:** a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000. p. 103 – 133.

_____ A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções de nosso tempo. **Educação & Realidade,** Porto Alegre, p. 15-46, 1997.

_____. The Whites of Their Eyes - Racist Ideologies and the Media. In DINES, G. and HUMEZ, J. M., **Gender, Race and Class in Media-** A Text Reader, Sage Publications, Thousand Oaks, London and New Dehli, 1995.

HENRIQUES, R. **Desigualdade Racial no Brasil:** Evolução das condições de vida na década de 90. Rio de Janeiro: IPEA, 2001.

JODELET, D. A alteridade como produto e processo psicossocial. In: ARRUDA, A. (org.), **Representando a alteridade.** 2ª edição. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.

_____. Os processos psicossociais da exclusão. In: SAWAIA, B. B. (org.) **As artimanhas**

da exclusão: Análise psicossocial e ética da desigualdade social. 11 ed., Petrópolis, RJ: Vozes, p. 55-67, 2011.

_____. Representações sociais: um domínio em expansão. In: JODELET, D. (org.). **As Representações sociais**. Rio de Janeiro: Eduerj, 2002.

JOVCHELOVICH, S. **Representações sociais e esfera pública:** a construção simbólica e espaço público no Brasil. Petrópolis, Vozes, 2000.

KIRKWOOD, M. **Literature and Popular Culture in South Africa**. Third World Quarterly, v. 9, n. 2, p. 657-671, 1987.

KOWARICK, L. **Trabalho e vadiagem:** A origem do trabalho livre no Brasil. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1994.

KUNIS, M.; CRUZ, S. e CHECCHIA, M. A. Humilhação Social: Análise de uma experiência da desigualdade social. **ConScientiae Saúde**, v. 6, n. 2, p. 313-322, 2007.

LARLHAM, P. **Black theater, dance and ritual in South Africa**. Ann Arbor, Michigan: UMI Research Publication, 1985.

LEITE, D. M. **Psicologia e literatura** (2a ed.). São Paulo: Nacional / Ed. da Universidade de São Paulo, 1967.

MARINGONI, G. O destino dos negros após a abolição. **Desafios do desenvolvimento**. Ano 8, edição 70, 2011.

MARTÍN-BARÓ, I. O papel do psicólogo. **Estudos de Psicologia**, Natal, 2, 1, 7-27, 1996.

MARTINS, J. S. **A exclusão social e a nova desigualdade**, SP, Paulus, 1997.

_____. **Sociedade vista do abismo:** Novos estudos sobre exclusão, pobreza e classes sociais. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.

M.A.Z.O., S.; ALMEIDA, R. **Duas gerações sobrevivendo no gueto**. São Paulo: Elo da Corrente Edições, 2011. 80p.

MELLO, S. L. Classes populares, família e preconceito. **Psicologia Usp**, v. 3, n. 1/2, p. 123-130, 1992.

_____. A violência urbana e a exclusão dos jovens. In: SAWAIA, B. B. (org.) **As artimanhas da exclusão: Análise psicossocial e ética da desigualdade social**. 11 ed., Petrópolis, RJ: Vozes, p. 131-142, 2011.

MENIN, M. S. S. Representação Social e Estereótipo: A Zona Muda das Representações Sociais. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, vol. 22, n. 1, pp. 43-52, 2006.

MOSCOVICI, S. **A representação social da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

_____. **Psicologia de las Minorias Activas**. Madrid: Ed. Morata, 1981.

_____. **Representações sociais**. Investigações em Psicologia Social. 2ª. Ed. Petrópolis, Vozes, 2004. 404p.

MUNANGA, K. **Negritude: Usos e sentidos**. 2a. ed. São Paulo: Ática, 1988.

MUNIZ, D. C. G.; MACENA, F. F. Mulheres e política: A participação nos movimentos Abolicionistas do século XIX. **Revista Mosaico**, v. 5, n. 1, p. 45-54, 2012.

NASCIMENTO, E. P. **“Literatura marginal”**: Os escritores da periferia entram em cena. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social - Universidade de São Paulo, 2006.

_____. A periferia de São Paulo: revendo discursos, atualizando o debate. **Revista Rua**; vol. 2; n.6; 2010.

NASCIMENTO, L. A. C. Entre sambas e rezas: ivências, negociações e ressignificações da cultura afrobrasileira no Bexiga. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia – Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), 2014. 217f.

NERY, M. P.; CONCEIÇÃO, M. I. G. Sociodrama e política de cotas para negros: um método de intervenção psicológica em temas sociais. **Psicologia Ciência e Profissão**, v. 25, n. 1, p. 132-145, 2005.

NERY, M. P.; CONCEIÇÃO, M. I. G. Sociodrama da inclusão racial: quebrando a inércia. **Revista Brasileira de Psicodrama**, v.14, n.1, p. 105-119, 2006.

NERY, M. P.; COSTA, L. F. Afetividade entre estudantes e sistema de cotas para negros. **Paidéia (Ribeirão Preto)**, v. 19, n. 43, 2009.

PAIXÃO, M. e CARVANO, L. M. (orgs.) **Relatório Anual das desigualdades raciais no Brasil; 2007-2008**. Rio de Janeiro: Garamond Universitária, 2008.

PAIXÃO, M. e GOMES, F. Histórias das diferenças e das desigualdades revisitadas: notas sobre gênero, escravidão, raça e pós-emancipação. **Estudos Feministas**, vol.16, n.3, p. 949-964, 2008.

PERRONE-MOYSÉS, L. **A Falência da Crítica**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

PÍCOLI, M. A. Ideias de liberdade na cena política capixaba: o movimento abolicionista em vitória. (1869/1888). **Dissertação** (mestrado) -Universidade Federal Do Espírito Santo, 2009.

PROENÇA FILHO, D. A trajetória do negro na literatura brasileira. **Estudos Avançados**, 18 (50), 2004.

QUEIROZ JÚNIOR, T. Abolicionismo, um processo em questão. **Rev. Inst. Est. Bras.**, vol. 28, p. 101-108, 1988.

RABINOVICH, E. P. **Vitrinespelhos transicionais da identidade: um estudo de moradias e do ornamental em espaços sociais liminares brasileiros**. Dissertação de Mestrado, Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1997.

RATTS, A. **Eu sou Atlântica**: Sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Imprensa Oficial, 2006, 129p.

ROSEMBERG, F. Raça e racismo. In: AQUINO, J. G. **Diferenças e preconceito na escola**: Alternativas teóricas e práticas. São Paulo: Summus, 1998.

SAMPSON, A. **O negro e o ouro**: magnatas, revolucionários e o apartheid. São Paulo: Companhia das letras, 1988.

SANT'ANNA, T. "Noites abolicionistas": As mulheres encenam o teatro e abusam Do piano na cidade de goiás (1870-1888). **Opsis - Revista do NIESC**, vol. 6, 2006.

SANTOS, E. F. **Representações sociais de estudantes negros**: Universidade e trabalho. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Universidade Federal de São Carlos – SP, 2011a, 180p.

SANTOS, E. F. Fora do jogo? Jovens negros no mercado de trabalho. **Arquivos Brasileiros de Psicologia**, vol.63, no. spe, p. 26-37, 2011b.

SANTOS, M. **O espaço do cidadão**. São Paulo: Nobel. 1987.

SANTOS, B. S. **Pela mão de Alice** – O social e o político na pós-modernidade. Campinas: Cortez, 1996.

SATO, L. e SOUZA, M. P. R. Contribuindo para desvelar a complexidade do cotidiano através da pesquisa etnográfica em psicologia. **Psicologia USP**, vol.12 n.2, 2001.

SAWAIA B. B. **O calor do lugar**: segregação urbana e identidade. São Paulo em Perspectiva.

São Paulo, 9(2), 20-24, 1995.

_____. Exclusão ou inclusão perversa? In: SAWAIA, B. B. (org.) **As artimanhas da exclusão: Análise psicossocial e ética da desigualdade social**. 11 ed., Petrópolis, RJ: Vozes, p. 7-13, 2011a.

_____. O sofrimento ético-político como categoria de análise da dialética exclusão/inclusão. In: SAWAIA, B. B. (org.) **As artimanhas da exclusão: Análise psicossocial e ética da desigualdade social**. 11 ed., Petrópolis, RJ: Vozes, p. 99-119, 2011b.

_____. Identidade: Uma ideologia separatista? In: SAWAIA, B. B. (org.) **As artimanhas da exclusão: Análise psicossocial e ética da desigualdade social**. 11 ed., Petrópolis, RJ: Vozes, p. 121-129, 2011c.

_____. **As artimanhas da exclusão: análise psicossocial e ética da desigualdade social**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011d.

SILVA, M. A. M. Aproximações entre as ideias de literatura negra e periférica contemporâneas? **Anais do III Simpósio de Pós-Graduandos em Sociologia**, São Paulo, 2010.

SILVA, M. A. M. **A descoberta do insólito: literatura negra e literatura periférica no Brasil (1960-2000)** Tese de Doutorado, Departamento de Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas, 2011, 448p.

SILVA, R. S. A periferia pede passagem: trajetória social e intelectual de Mano Brown. - Tese de Doutorado - Campinas, SP, 2012, 302p.

SILVA, T. T. **O currículo como fetiche: a poética e a política do texto curricular**. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

SOUSA, N. S. **Tornar-se negro:** as vicissitudes do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

TAVARES, S. M. G. e ALBERTINI, P. Moradia e corporeidade em espaços liminares: Um estudo sobre formas de subjetividade na favela. **Paidéia**, v.15, n. 31, 299-308, 2005.

THEODORO, M. A. formação do mercado de trabalho e a questão racial no Brasil. In: _____. (org.), Jaccoud, Osório e Soares. **As políticas públicas e a desigualdade racial no Brasil:** 120 anos após a abolição. Brasília: Ipea. 2008.

TURNER, V. W. **O processo ritual:** estrutura e anti-estrutura. Coleção Antropologia v. 7. Petrópolis: Vozes, 1974.

VERAS, M. P. B. Exclusão social – Um problema brasileiro de 500 anos: Notas preliminares. In: SAWAIA, B. B. (org.) **As artimanhas da exclusão:** Análise psicossocial e ética da desigualdade social. 11 ed., Petrópolis, RJ: Vozes, p. 29-51, 2011.

VITALE, M. A. F. O obscuro sentimento da vergonha. In: SAWAIA, B. B. e NAMURA, M. R. (orgs.) **Dialética exclusão/inclusão:** reflexões metodológicas e relatos de pesquisas na perspectiva da Psicologia Social Crítica. Taubaté, SP: Cabral Editora Universitária, p. 115-127, 2002.

WANDERLEY, M. B. Refletindo sobre a noção de exclusão. In: SAWAIA, B. B. (org.) **As artimanhas da exclusão:** Análise psicossocial e ética da desigualdade social. 11 ed., Petrópolis, RJ: Vozes, p. 17-27, 2011.

YAKINI, M. **Acorde um verso.** São Paulo: Elo da Corrente Edições, 2012. 73p.

COLETIVO CULTURAL POESIA NA BRASA (org.). **Antologia Poesia na Brasa.** São Paulo: Coletivo Cultural Poesia na Brasa, 2009. 194p.

_____. (org.). **Antologia Poesia na Brasa:** volume III. São Paulo: Coletivo Cultural Poesia na Brasa, 2011. 110p

_____. (org.). **Antologia Poesia na Brasa:** volume IV. São Paulo: Coletivo Cultural Poesia na Brasa, 2012. 108p

Blogs e demais páginas virtuais pesquisadas:

brasasarau.blogspot.com/

saraudobinho.blogspot.com

coleccionadordepedras1.blogspot.com/

www.mesquiteiros.blogspot.com/

sarau-da-ademar.blogspot.com/

www.circulopalmarino.org.br/2012/03/sarau-palmarino

perifatividade.wordpress.com/

sarauvilafundao.blogspot.com/

www.elo-da-corrente.blogspot.com/

zapslam.blogspot.com/

www.tersarau.com/

buzo10.blogspot.com/

livrariasuburbanoconvicto.blogspot.com/

cpcmboi.blogspot.com/

espíritodezumbi.blogspot.com/

literaturanobrasil.blogspot.com

comunidadequilombaque.blogspot.com/2012/03/sarau-dquilo.html

<http://www.poesis.org.br/poesis/>

www.casadasrosas-sp.org.br/

www.hajaqueouvir.blogspot.com

www.pseudobaculismos.zip.net

www.fuzzil.blogspot.com.br

APÊNDICES

APÊNDICE I

Roteiro Semiestruturado

Autores/Poetas/Versadores

Por que a opção pela poesia?

O que é para você a poesia?

Quais são os temas mais presentes em suas poesias?

Como avalia o circuito poético que ocorre nas periferias?

Qual sua relação com a periferia?

Como se identifica em termos raciais?

A temática racial é tratada em suas poesias? De que formas?

APÊNDICE II

Roteiro Semiestruturado

Organizadores dos saraus

Fale sobre o histórico do sarau.

Fale um pouco sobre as atividades desenvolvidas pelo sarau.

Qual a relação do sarau com o movimento dos saraus de Literatura Periférica?

Quem compõe a organização? Há negros?

Destes, quantos são ativistas?

Há relação entre a temática periférica e a racial? Qual?

Quais são os autores negros mais assíduos?

Quais são os autores que tratam da temática racial mais assíduos?

Há selo editorial? Como chama? Como funciona?

Há Antologia ou outra forma de publicação no sarau?

APÊNDICE III

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Você está sendo convidado para participar da pesquisa: **“Das margens, escritos negros: Relações entre Literatura Periférica e identidade negra”**. Você foi intencionalmente selecionado, mas a sua participação não é obrigatória. A pesquisa tem por objetivo estudar as manifestações da literatura periférica negra, produzida na periferia da cidade de São Paulo, para verificar as relações que podem ser estabelecidas entre identidade étnico-racial negra e a atuação no âmbito dos saraus de Literatura Periférica e analisar a contribuição deste movimento poético na produção de contrarrepresentações, com vistas a um projeto de ressignificação da identidade do negro da periferia.

Sua participação, portanto, consistirá em partilhar entrevistas individuais e você será consultado quanto à possibilidade de gravação das mesmas. A responsável por estes procedimentos é Elisabete Figueroa dos Santos, que estará sob orientação da Profa. Dra. Rosemeire Aparecida Scopinho. Antes de cada entrevista você receberá esclarecimentos sobre os procedimentos adotados e, em qualquer tempo, colocamo-nos à sua disposição para quaisquer outros esclarecimentos que julgar necessários.

Os benefícios advindos desta investigação consistem em propiciar uma melhor compreensão acerca da relação entre a articulação da literatura periférica e a produção de novos discursos sobre a temática racial, o que pode contribuir para a compreensão dos processos envolvidos na construção e ressignificação da identidade étnico-racial dos sujeitos negros e periféricos. Diante da possibilidade de uma diversidade de identidades e representações envolvidas na temática da pesquisa, é possível que possam surgir confrontos de crenças, opiniões e posicionamentos subjetivos e suscitados a partir das discussões fomentadas nas entrevistas. Caso você considere que isto representa qualquer tipo de desconforto ou sofrimento, terá liberdade para aderir ou não à pesquisa, bem como, depois de iniciado o procedimento, interromper a sua participação assim que desejar. Você receberá uma cópia deste termo que contém nome, endereço, e-mail e telefone da pesquisadora principal e você poderá esclarecer quaisquer dúvidas, agora ou em qualquer momento.

- 1) Eu, abaixo assinado, concordei, voluntariamente, em participar do estudo acima.
- 2) Recebi informações detalhadas sobre a natureza e objetivos do estudo.
- 3) Tenho conhecimento de que sou livre para desistir do estudo em qualquer momento, sem necessidade de justificar minha decisão. Caso isso ocorra, comprometo-me a avisar os pesquisadores o mais rápido possível.
- 4) Declaro que entendi os riscos e benefícios de minha participação nessa pesquisa.
- 5) A pesquisadora me informou que o projeto foi aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos que funciona na Pró-reitoria de Pesquisa da Universidade Federal de São Carlos, localizada na Rodovia Washington Luís, km 235 - SP-310 São Carlos - São Paulo – Brasil, CEP 13565-905. Endereço eletrônico: cephumanos@power.ufscar.br

Nome: Assinatura:

Data: .../.../.....

Confirmo ter explicado a natureza e os objetivos desse estudo ao voluntário acima. Coloco-me à disposição para outros esclarecimentos que se fizerem necessários.

Elisabete Figueroa dos Santos

Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Departamento de Psicologia da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), Rodovia Washington Luís, km 235 - SP-310 São Carlos - São Paulo – Brasil, CEP 13565-905. Contatos: (16) 91097744, bete_figueroa@yahoo.com.br.

Profª. Dra. Rosemeire Aparecida Scopinho

Programa de Pós-graduação em Psicologia do Departamento de Psicologia da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) Rodovia Washington Luiz, Km 235 – SP 310, São Carlos – SP, Brasil, CEP 13565-905.

Contato: (16) 33518460, scopinho@ufscar.br. Alameda dos Cravos, 545, apto. 45, Cidade Jardim São Carlos-SP, CEP 13.566-536, fone (16) 9184-6277

ANEXOS

ANEXO I

A ELITE TREME

A elite encontra-se nos grandes centros comerciais, rodeada pelas periferias que ela própria inventou.

A periferia se arma e apavora a elite central.

Nas guerras das armas, os ricos reprimem os favelados com a força do Estado através da polícia.

Mas agora é diferente, a periferia se arma de outra forma. Agora o armamento é o conhecimento, a munição é o livro e os disparos vem das letras.

Então a gente quebra as muralhas do acesso, e parte para o ataque.

Invadimos as bibliotecas, as universidades, todos os espaços que conseguimos, arrumar munição (informação).

Os irmãos que foram se armar, já estão de volta preparando a transformação.

Mas não queremos falar para os acadêmicos, mas sim para a dona Maria e o seu José, pois eles querem se informar.

E a periferia dispara.

Um, dois, três, quatro livros publicados. A elite treme. Agora favelado escreve livro, conta a história e a realidade da favela que a elite nunca soube, ou nunca quis contar direito.

Os exércitos de sedentos por conhecimento estão espalhados dentro dos centros culturais e bibliotecas da periferia.

A elite treme.

Agora não vai mais poder falar o que quiser no jornal ou na novela, porque os periféricos vão questionar.

O conhecimento trouxe a reflexão e a reflexão trouxe a ação, e agora a revolta esta preparada, e a elite treme.

Não queremos mais seu tênis, seus celulares. Não queremos mais ser mão de obra barata, e nem consumidores que não questionam a propaganda.

Queremos conhecimento e transformações nas relações sociais.

A elite treme.

Agora não mais enquadramos madames no farol, e sim queremos ter os mesmos direitos das madames.

E é por isso que a elite TEME.

ANEXO II

VAMOS PRA PALMARES (Duguetto Shabbaz)

Depois que a noite cair e a treva dominar
 O cagueta dormir e o sentinela passar
 Eu vou de novo fingir quando silencio reinar
 Aí vou sorrir quando o candeeiro apagar

Trincar por cima do pano para a corrente quebrar
 Desmuquifar o aço faca de cortar jugular
 Arreentar os grilhão pro meu sangue circular
 Chamar os nego irmão forte pra capoeirar

Vamo rezar um duá depois do salatul ichá
 Guardar palavra de Alalh amarrar no patuá
 Uma estrela e o crescente para nos guiar
 Vamos sentido oriente que eu conheço um lugar

Aonde não tem sinhô aonde não tem sinhá
 E o nego pode comê o que o nego plantar
 Onde morrer é melhor viver pra paz é lutar
 ‘Conteça o que acontecer nóiz tamo indo pa lá

Mesmo que eu tenha que cruzar terras e mares
 Eu vou pra Palmares eu vou pra Palmares
 Mesmo que no caminho me sangrem os calcanhares
 Eu vou pra Palmares eu vou pra Palmares

Mesmo que os inimigos contra nós sejam milhares
 Eu vou pra Palmares eu vou pra Palmares
 Enfrento os Borba Gato e os Raposo Tavares
 Eu vou pra Palmares eu vou pra Palmares

Vamo render o capitão quebrar a louça do barão
 Sacudir o casarão despojar os dobrão
 Levar as filhas do sinhô que vai morrer do coração
 Tocar fogo na capela e no barracão

Vamo de a pé embrenhar no meio da escuridão
 E quando mata adentrar onde num entra alazão
 Cor do nego vai camuflar e Allah vai dar proteção
 Mãe natureza ajudará abrindo ventre e coração

Subir que nem Sucupira e confundir direção
Sem rastro os astros testemunharão
Mal da mata vai assolar e causar desolação
Inimigos no caminho todos sucumbirão

Vamo cantá uma canção hino de libertação
Antiga cantiga mandinga mantida recordação
A fé tá no tessubá promessa tá no Alcorão
Faz parte da nossa crença lutar contra a escravidão

Mesmo que eu tenha que cruzar terras e mares
Eu vou pra Palmares eu vou pra Palmares
Mesmo que no caminho me sangrem os calcanhares
Eu vou pra Palmares eu vou pra Palmares

Mesmo que os inimigos contra nós sejam milhares
Eu vou pra Palmares eu vou pra Palmares
Enfrento os Borba Gato e os Raposo Tavares
Eu vou pra Palmares eu vou pra Palmares

Mesmo que eu tenha que cruzar terras e mares
Mesmo que eu tenha que cortar serras e ares
E que meu sangue regue o chão solo de nossos lares
Pois todos quilombolas são nossos familiares

Índios e foras da lei renegados e populares
Mal quistos e mal vistos vindos de vários lugares
Você não tá sozinho por que nós somos seus pares
No levante contra bandeirantes militares

E se lealdade ao justo Rei jurares
E com as próprias mãos paliçadas cavares
Se por amor a justiça a causa amares

E por causa da justiça ao amor armares
Quando rufares tambor quando tambor rufares
Que me sangrem os calcanhares contra nós sejam milhares
É tempo de defender nossas raízes milenares

Se esperamos vacilamos vamos todos pra Palmares
Mesmo que eu tenha que cruzar terras e mares
Eu vou pra Palmares eu vou pra Palmares
Mesmo que no caminho me sangrem os calcanhares

Eu vou pra Palmares eu vou pra Palmares
Mesmo que os inimigos contra nós sejam milhares
Eu vou pra Palmares eu vou pra Palmares
Enfrento os Borba Gato e os Raposo Tavares
Eu vou pra Palmares eu vou pra Palmares

ANEXO III

Periafricana – Z'África Brasil

Não tenha medo em dizer que tu é preto

Não tenha espanto em dizer que tu é branco

Não seja omissos em dizer que tu é índio

Nos toca-discos corre sangue nordestino

Antigamente quilombos, hoje periferia

O esquadrão zumbizando as origens, “z'africana”

Somos filhos de uma terra sagrada

Qualquer periferia, qualquer quebrada é um pedaço d'África

Ideologia quilombola.

Ferve da sul até o nordeste Z'África, o clã Brasil nordestino espalhando a peste

O som é rap.

Verso embolada à la Zeca Baleiro

A explosão do beco.

Conheça o grande Eldorado negro

O mar guiou.

A mata abraçou

Entre terras e mares o orixá abençoou

A senzala do passado se perdeu na escuridão

Com ela a dor do extermínio e da escravidão Quiloas, Bantos, Monjolos, Cabinda, Mina, Angola, Brasil, Cuba, Ruanda, Haiti, Jamaica, Etiópia

Conquistas, glórias, derrotas, vitórias

De tantas batalhas traçadas, misturando raças com as marcas da velha África. Periafricana, a resistência.

Lendas são lendas.

Queimem os emblemas.

Quebrem as algemas.

Zumbi. É consciência.

O terror da tirania.

O inimigo número 1.

E segue a profecia.

No terrorismo.

No Brasil do coronelismo.

País dos dízimos.

Do capitalismo.

Do egoísmo.

Reduzido em ismos.

E vamos indo, contra a elite, suportando como pode.

É forte o choque, a sua glock, não destrói meu hip-hop.

Eu quero ouvir os tambores, as vozes, os rumores.

No paredão, o som regando a paz.

A Trindade Solano amores.

Tirei do Cartola.

Leninee as poesias.

Saquei um Garrincha.

E da luz de Luiz, fiz a Melodia.

A fusão, a toada de uma raça libertária.

Sou Haile Selassie é ou não é djamba sagrada.

Sou Mumia Abu Jamal, destruindo as celas.

Sou James Brown, Berimbrown, Nino Brown. Sou da favela. Sou Kingston. Chamo Capão. Sou marrusso. Sou sucupira, balanço lundu. Sou jongo, sou 1 da Sul.

E nos antigos mistérios da quilombologia, toda quebrada é quebrada na grande periafricana.

Somos todos Zumbi.

Não tenha medo em dizer que tu é preto
Não tenha espanto em dizer que tu é branco
Não seja omissos em dizer que tu é índio
Nos toca-discos corre sangue nordestino Brasileiroz
Nós somos todos brasileiroz Brasileiroz
Sou latino-americano brasileiro
Brasileiroz
Nós somos todos brasileiroz
Brasileiroz
Sou latino-americano brasileiro...
Brasileiroz!!!

ANEXO IV

Me gritaron negra

Victoria Santa Cruz

Tenía siete años apenas,
apenas siete años,
¡Que siete años!
¡No llegaba a cinco siquiera!

De pronto unas voces en la calle
me gritaron ¡Negra!
¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra!
“¿Soy acaso negra?” –me dije ¡SÍ!
“¿Qué cosa es ser negra?” ¡Negra!
Y yo no sabía la triste verdad que aquello escondía. ¡Negra!
Y me sentí negra, ¡Negra!
Como ellos decían ¡Negra!
Y retrocedí ¡Negra!
Como ellos querían ¡Negra!
Y odié mis cabellos y mis labios gruesos
y miré apenada mi carne tostada
Y retrocedí ¡Negra!
Y retrocedí...
¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra!
¡Negra! ¡Negra! ¡Neeegra!
¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra!
¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra!
Y pasaba el tiempo,
y siempre amargada
Seguía llevando a mi espalda
mi pesada carga

¡Y cómo pesaba! . . .
Me alacé el cabello,
me polveé la cara,
y entre mis cabellos siempre resonaba
la misma palabra
¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra!
¡Negra! ¡Negra! ¡Neeegra!
Hasta que un día que retrocedía,
retrocedía y que iba a caer
¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra!
¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra!
¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra!
¡Negra! ¡Negra! ¡Negra!
¿Y qué?
¿Y qué? ¡Negra!
Sí ¡Negra!

Soy ¡Negra!
Negra ¡Negra!
Negra soy
¡Negra! Sí
¡Negra! Soy
¡Negra! Negra
¡Negra! Negra soy
De hoy en adelante no quiero
lacia mi cabello
No quiero
Y voy a reírme de aquellos,
que por evitar –según ellos–
que por evitarnos algún sinsabor
Llaman a los negros gente de color
¡Y de qué color! Negro
¡Y qué lindo suena! Negro
¡Y qué ritmo tiene!
Negro negro negro negro
Negro negro negro negro
Negro negro negro negro
Negro negro negro
Al fin
Al fin comprendí AL FIN
Ya no retrocedo AL FIN
Y avanzo segura AL FIN
Avanzo y espero AL FIN
Y bendigo al cielo porque quiso Dios
que negro azabache fuese mi color
Y ya comprendí AL FIN
Ya tengo la llave
Negro negro negro negro
Negro negro negro negro
Negro negro negro negro
Negro negro
¡Negra soy!

ANEXO V

Poeta e pronto³¹

Para os poetas não existem fronteiras,
O poeta sobe ladeiras, grita para o povo,
Equilibram na corda bamba os versos concretos,
Triste ou alegremente, ele recita com
Amor e dedicação.

É esse poeta magnífico que transforma o mundo!

Poetas que dão vida a seres e vozes aos oprimidos.
O homem que pinta sem tinta.
Escrevem nas nuvens, pedras e na água,
Tantos poetas e poetizas fazendo
A diferença e quebrando barreiras.

Essa voz tem poder.

Poder para mudar o mundo
Revolucionar através das palavras,
O povo vibra, passa energia positiva,
Não querem muito, só o que é de direito,
Tantos poetas espalhados pelos guets
O poeta é poeta e pronto.

³¹ Texto de Fuzzil, publicado em 2009 como parte de seu livro “Caturra.

ANEXO VI

Recordações³²

“Vovó não quer casca de coco no terreiro” porque faz lembrar o tempo do cativo, onde era muito humilhada e xingada pelas pessoas que pensavam ser superiores a ela, e ainda por cima tinha que abaixar a cabeça se não apanhava de chibata até sangrar, pois o contramestre se orgulhava de deixar suas marcas nos negros.

No tempo da vovó o céu era escuro e, quando caía, a chuva servia de banho para toda a senzala, era o único momento que tinham pra fazer suas verdadeiras rezas e jogar capoeira como oxalá ensinô, todos sonhavam com o quilombo e pediam que aquela tortura fosse embora e que seu horizonte voltasse...

Ela viu seus entes queridos morrerem sem saber ao menos o nome do sujeito que dava as chicotadas ou o motivo pelo qual eles apanhavam até a morte. Também viu a façanha de Zumbi ao enganar os senhores de engenhos e se refugiar nos palmares, mas tudo isso são lembranças que ela não queria ter na cabeça. E é por isso que vovó não quer casca de coco no terreiro.

³² Texto de Amauri da Silva Junior, publicado em Antologia Poesia na Brasa, volume I, 2009, p. 153.

ANEXO VII

Negro Elo³³

Dedicado a Carlos de Assumpção

Negro pele

Negro pai

Negro irmão

Negro guerreiro

Negro mandingueiro

Negra mandinga

Negro catimba

Negro orixá

Negro Zumbi

Negra resistência

Negra luta

Negra liberdade

Negro sonho

Negra cultura

Negro povo

Negra gente

Negro forte

Negro resistente

Negro Sarau

Negro Elo

Negra Corrente

³³ Texto escrito pelo poeta Osmar Proença e publicado na Antologia “Poesia na Brasa”, volume III, no ano de 2011.

ANEXO VIIIFavelÁfrica³⁴

Toda favela tem um pouco de África.
Nas mandingas, na ginga na batida do tambor.
Nos trejeitos, nos cabelos dos pretos
e no toque do agogô.
Toda favela tem um pouco de África.
Nas correntes, sementes, no sonho libertador.
Nas doenças, nas crenças e na força de Xangô.

³⁴ Texto escrito pelo poeta e ativista Vagner Souza e publicado na Antologia “Poesia na Brasa”, volume III, no ano de 2011.

ANEXO IX

Poemissão³⁵

...e desenzalar
a cognição, desacotunar
as veredas

desconhecer as fardas
e desenquadrar as
esquinas

aguçar as teias,
esparramar pigmentos
plantar nas brechas da carne

e encrespar
as espirais,
me aquilombar
na confluência malunga,

me umbigar nos quintais
como semente forte,
fecunda

receber passes
de agrado e segredo
me nutrir da doçura
dos grandes pequenos

e amar
com mais cor,
escurecer a

³⁵ YAKINI, M. Poemissão. In: YAKINI, M. **Acorde um verso**. São Paulo: Elo da Corrente Edições, 2012.

afirmação

pra firmar os vestígios,
aquecer os silêncios
de vida e presença
aos que virão.

ANEXO X

Quilombo...³⁶

Aqui minhas forças se renovam
É aqui que eu quero ficar
Quilombo sou, oiá, oiá

Em teu ventre fui gerada!

Quilombo...
Terra de pretos e pretas, Griôs
Terra do povo da África que desembarcou

Agora é quilombo moderno
Lugar onde seus filhos
Trazem caneta e caderno
Pra escrever nossa história
De um ponto de vista diferente
Somos crias dos quilombos
E aqui lutamos bravamente

Em teus braços quilombo
Sinto-me protegida
E aqui em teus seios
Sou amamentada dia a dia

Reconheço sua força quilombo
Não somos mais reféns da agonia
Vamos fazer justiça com as próprias mãos
Tendo conhecimento de nossa história
Caminhamos nos passos da (r) evolução!

³⁶ ALMEIDA, R. Quilombo... In: M.A.Z.O., S. e ALMEIDA, R. **Duas gerações, sobrevivendo no gueto.** Contos, crônicas e poesias. São Paulo: Elo da Corrente Edições, p.44, 2011.

ANEXO XI

Preto do gueto

Não me chame de pardo

Sou preto por cima...

Preto por baixo.

Sou preto Doutor

Não me chame de moreno

Sou preto por fora...

Preto por dentro.

Sou preto Doutor

Não me chame de burro

Sou preto sim...

Com muito orgulho.

Sou preto Doutor

Exijo respeito

Sou preto feliz...

Sou preto do gueto.

ANEXO XII

De A a Z

Com A escrevo África

Com B escrevo Banto

Com C escrevo Chibata

Com D escrevo Dandara

Com E escrevo Escravos

Com F escrevo Fadiga

Com G escrevo Ganga Zumba

Com H escrevo Hipocrisia

Com I escrevo João Cândido

Com K escrevo Kenya

Com L escrevo Lana

Com M escrevo Malcom X

Com N escrevo negro

ANEXO XIII

Resistência

Meu poema é ousado
Sou guerreiro de Palmares
Faço Parte deste quilombo
Sou um negro em Liberdade

Sou a voz que não se cala
Sou o eco da senzala
Sou a flecha sem Caminho
A Chama que não se apaga

Sou filho escravizado
Sangue, suor e lágrima
Oriundo da Mãe África
Sou Enilda, Benedita e Anastácia

Sou o Afrika Bambaataa
Acredito no que faço
Sou Lumumba, Ganga Zumba
Evaristo e Nelson Maca.

Sou Junior Black Power
PosseMente até a alma
Sou King, Malcolm X
Sou a revolta da chibata

Sou Osvaldo de Camargo
Sou Cuti, Clementina
Sou Dandara, Ivone Lara
Elizandra e Pixinguinha

Sou Zumbi, Grande Otelo
Jovelina Pérola Negra
Sou Curtis Brown,

James Brown

Sou Nelson Mandela

Sou Ângela Davis

Marcos Murimbal

Sou Solano Trindade

Mumia Abu-Jamal

Sou 20 de Novembro

Negro em movimento

Sou aquele sofredor

Lutando Por meus direitos

Sou Thaide, Mano Brown

Paula Lima, Negro Rauls

Jofrinho Fúria Negra

Sou um golpe fatal.

Sou Akins, João do Pulo

Carnaval, Capoeira

Sou GOG, Preto Ghóez

Sou Resistência Negra.