

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA SOCIAL E
INSTITUCIONAL

MARIANA GONÇALVES DA SILVA

**ENTRE ESQUINAS, ESCADARIAS E ENCRUZILHADAS: CORPOGRAFIAS
NEGRAS URBANAS**

PORTO ALEGRE

2020

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA SOCIAL E
INSTITUCIONAL

Mariana Gonçalves da Silva

**ENTRE ESQUINAS, ESCADARIAS E ENCRUZILHADAS: CORPOGRAFIAS
NEGRAS URBANAS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Psicologia Social e Institucional.

Orientadora: Carolina dos Reis

PORTO ALEGRE

2020

Dedico esta pesquisa aos corpos negros dançantes, em qualquer tempo e em qualquer espaço.

AGRADECIMENTOS

À Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e ao Programa de Pós Graduação em Psicologia Social e Institucional, pela acolhida e fortalecimento. Sinto muita honra em fazer parte da primeira turma de estudantes oriundos do programa de ações afirmativas, pois durante a graduação fui muito engajada na luta em defesa das cotas. Nossa presença representa o desabrochar de flores nos jardins onde plantamos sementes. Agradeço à CAPES pelo financiamento.

Às minhas orientadoras Carolina dos Reis e Neuza Guareschi, pela confiança, ensinamentos e trocas que foram fundamentais para a escrita desta dissertação. Ao grupo E-politics pelas tardes de segunda-feira, onde pudemos construir esta pesquisa de forma coletiva e com a leveza necessária para desenvolvê-la. Nossos debates, conversas e trocas me fizeram olhar para o espaço acadêmico como um lugar que pode sim ser muito acolhedor e transformador.

Aos Coletivos Turmalina e Arruaça, pelas doses de endorfina a cada evento produzido. Com vocês passei a enxergar a possibilidade de fazer política através da arte negra e da ocupação do espaço público. Vocês me encorajaram a escrever esta pesquisa.

À grande amiga e irmã que o mestrado me deu, Maíne Prates. Obrigada por todos os momentos de fortalecimento, sem tua presença não sentiria tanta segurança nessa travessia. À minha amiga, Nalu Rossi pelo incentivo para fazer a seleção e pelo compartilhamento desse percurso tão rico de aprendizados mútuos.

À família do Ilé Asé Esú Bi, pelos ensinamentos de amor e fé aos Orixás. Em especial à minha Iyá Cleidelúcia pelo acolhimento e por cada palavra de conforto. Seguirei atenta às respostas e aos sinais que a vida nos dá.

Às Famílias Gonçalves e Silva, pela minha existência. Em especial aos meus pais, Paulo e Consuelo. Aos meus avós pela criação, principalmente ao Vô Caco por ser essa fortaleza que tanto nos orgulha. À Dadinha, nossa mais velha. Aos meus irmãos Akin, Tobias e Iuri. Aos meus tios e tias, primos e primas. À Mariah. À Andréia Rodrigues, um ser de luz na minha vida.

Ao meu melhor amigo e companheiro, PH pela paciência e presença nos momentos de alegria e dor, mostrando que o amor pode ultrapassar muitas barreiras e manter-se sempre vivo forte.

RESUMO

Esta pesquisa foi produzida durante um período pandêmico quando não eram permitidas trocas e encontros entre corpos nos espaços públicos. O trabalho versa sobre a produção de territórios negros interacionais como forma de resistência ao processo histórico de desafricanização da cidade de Porto Alegre, que ensejou na formação de uma das capitais mais segregadas do país. Esta é uma pesquisa que permite ao/a leitor/a acessar os movimentos de produção de territórios negros através de cenas escritas com o intuito de corporificar os espaços. A presença de corpos negros nos espaços públicos movida pela música, dança, poesia, protesto, entre outras manifestações, possibilita a reflexão sobre a configuração da cidade, os corpos que nela habitam e sua coimplicação. Esta complexa relação propiciou lançar um olhar sobre o espaço urbano, os corpos negros e os modos de subjetivação na cidade, a partir das corpografias negras urbanas. Realizando, portanto, uma cartografia de alguns corpos negros que deambulam pela cidade e vivenciam processos de reterritorialização, através de práticas culturais e ancestrais de apropriação dos espaços públicos.

Palavras-chave: Territórios negros; corpografia negra; cidade; resistência.

ABSTRACT

This research was conducted during the pandemic period in which physical meetings and exchanges were not allowed in public spaces. The work examines the production of interactional Black territories as a form of resistance to the historical de-Africanization process in the city of Porto Alegre, which caused the formation of one of the most segregated capitals in the country. This research allows readers to access the movements of production of Black territories through written scenes that aim to embody/materialize these spaces.

The presence of Black bodies in public spaces moved by music, dance, poetry, protest, among other manifestations, allows for a reflection about the configuration of the city, the bodies that inhabit it and its coimplication. This complex relation provided an insight on urban space, Black bodies and subjectivation modes in the city from the urban Black bodyographies. Thus conducting a cartography of some Black bodies who wander around the city and live reterritorialization processes through cultural and ancestral practices of appropriation of public spaces.

Keywords: Black territories; black corpography; city; resistance.

SUMÁRIO

1 APRESENTAÇÃO – “FICA EM CASA” E AGORA? E OS TERRITÓRIOS NEGROS?	9
1.1 PERCURSO METODOLÓGICO	13
2 UMA INTRODUÇÃO, O COMEÇO – EPISTEMICÍDIO E SILENCIAMENTOS NA PRODUÇÃO DE CONHECIMENTO	17
2.1 ME ENCONTRANDO COM A PESQUISA.....	21
3 AFROFUTURO ANCESTRAL – TERRITÓRIOS NEGROS E OS PROCESSOS DE RETERRITORIALIZAÇÃO EM PORTO ALEGRE	28
3.1 PORTO ALEGRE – UMA CIDADE SEGREGADA.....	34
3.2 MAS AFINAL, COMO OS TERRITÓRIOS SÃO PRODUZIDOS?	38
4 CORPOGRAFIAS NEGRAS URBANAS: CORPOS NEGROS E A CIDADE SEGREGADA	49
4.1 ESQUINA DO ZAIRE – UMA SEXTA-FEIRA DE VERÃO EM PORTO ALEGRE	60
4.2 POR QUE CORPOGRAFIAS NEGRAS URBANAS?	67
5 INTELLECTUALIDADE NEGRA E OS DESLOCAMENTOS PELA E NA CIDADE	72
5.1 NOSSOS PASSOS VÊM DE LONGE... ..	74
5.2 INICIA A JORNADA PELA CIDADE	78
5.3 REINICIA A JORNADA PELA CIDADE.	82
6 ARTE E CULTURA NEGRA NA CIDADE FORMAM CORPOS POLÍTICOS	85
6.1 O SAMBA E A APROPRIAÇÃO DO ESPAÇO PÚBLICO.....	87
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	92

1 APRESENTAÇÃO – “FICA EM CASA” E AGORA? E OS TERRITÓRIOS NEGROS?

Ser uma pesquisadora negra em 2020 suscita um breve exercício de reflexão sobre o contexto de pandemia e distanciamento social causados pelo coronavírus. A frase “fica em casa”, um jargão criado oportunamente para sugerir a proteção de corpos diversos, frente a um cenário de contágio e a necessidade de se manter distante de outros corpos, manifesta uma prática de cuidado de si e do outro, seja esse “outro” quem quer que seja. A frase “fica em casa” propõe que mantenhamos o mínimo de contato físico entre as pessoas, seja no âmbito público ou privado, cabendo então ao Estado delimitar o conjunto de regras e normas que (im)possibilitam as interações possíveis no momento. A frase “fica em casa” me sufoca, causa uma sensação de estar sendo censurada em diferentes âmbitos da vida social. Começo refletindo sobre essas questões, pois essa pesquisa reflete sobre corpos negros e a organização das cidades. Tendo como cerne principal, a discussão sobre a formação de territórios interacionais por meio de encontros realizados no centro da cidade de Porto Alegre.

Esta pesquisa foi escrita durante um período de isolamento social em razão da pandemia causada pelo coronavírus em 2020, o isolamento que pode representar uma tecnologia de regulação dos corpos diante da possibilidade do contágio. Tendo em vista que a reflexão principal da pesquisa é o espaço público, a cidade, os corpos negros e as relações no ambiente urbano, é fato que a pandemia e a situação do isolamento aparecem como um limitador da vivência do campo de pesquisa. Ou seja, o isolamento impossibilitou a inserção no campo na medida em que os encontros não são mais permitidos em espaços públicos como antes.

O questionamento que surge diante dessa situação de isolamento é: seria então, o fim do território negro e dos processos de reterritorialização? Diante da “inexistência” desses territórios, considerando que estes se constituem a partir dos encontros, eventos e acontecimentos no espaço público, a pergunta sobre o “fim” do território, permite pensar quais outros gestos de pesquisa são possíveis, uma vez que o campo está impossibilitado

no momento? Ou seja, quais outros gestos se colocam nesse espaço público? Como corpografar a cidade sem o território?

Conceitos surgem para auxiliar na reflexão, sobre como nossos corpos nesse contexto também acabam se tornando vetores de morte. A situação da pandemia e o contexto de isolamento revelam o corpo como uma ameaça por possuir o poder de matar. Nesse momento nossos corpos se tornaram corpos-arma, já que o poder de matar foi democratizado (MBEMBE, 2020).

Pensando uma intersecção entre cidade, corpo, território, pandemia, corpo-arma, como operar o pensamento para viabilizar a escrita dessa pesquisa? Quais os deslocamentos necessários para operar esse pensamento? Quais recursos deverão ser acionados diante do contexto de “inexistência” do território?

O principal recurso utilizado para dar conta da escrita deste trabalho foi a memória. Acionar a memória de momentos vividos nas esquinas, escadarias e encruzilhadas do centro da cidade foi fundamental para embasar a escrita dos capítulos a seguir. As cenas escritas são inspiradas na ficcionalização de minhas lembranças, como aponta Evaristo (2017) “como a memória esquece, surge a necessidade da invenção” (p. 11). Daí a importância das cenas apresentadas durante o percurso da pesquisa. Ao longo do texto, músicas e poesias também são utilizadas como ferramentas que permitem estabelecer um diálogo entre o contexto produzido e a discussão teórica proposta.

A Esquina do Zaire, mais conhecida como Esquina Democrática, pode ser considerada como o ponto zero da discussão por localizar-se em um ponto estratégico do centro de Porto Alegre, onde há uma efervescência política e cultural muito presente. Mas, sobretudo por entender que este território é cotidianamente produzido, dependendo dos corpos que ali habitam e com qual propósito. A Esquina do Zaire representa a encruzilhada a qual essa pesquisa se insere, por receber as “interseções, inscrições e disjunções, fusões e transformações, confluências e desvios, rupturas e relações, divergências, multiplicidade, origens e disseminações” (MARTINS, 1997, p. 25). As experiências que tive nesse lugar ou em locais próximos suscitaram a reflexão sobre possibilidades múltiplas da produção de territórios, permitindo lançar o olhar para a cidade como um campo de constante tensão e disputa.

“A primazia do movimento ancestral, fonte de inspiração, matiza as curvas de uma temporalidade espiralada, na qual os eventos, desvestidos de uma cronologia linear, estão em processo de uma perene transformação” (MARTINS, 2002, p. 75). As marcas da ancestralidade e da presença negra que reterritorializam os espaços, sobretudo, no centro da cidade, aparecem como elementos que são capazes de atualizar as noções de tempo e espaço. “Nas espirais do tempo, tudo vai e tudo volta” (Idem). O tempo não condiz com a ordem “cronológica” ocidental, pois o passado se materializa no presente, assim como o futuro se espelha em saberes ancestrais.

Esta dissertação está dividida em seis capítulos, onde são entrelaçadas questões teóricas com experiências vividas pelo meu corpo em interação com outros corpos negros pela e na cidade. A questão empregada para realizar esta pesquisa envolve um olhar sobre os processos de desterritorialização das comunidades negras na cidade e as práticas de resistência e liberdade empreendidas pelos corpos negros para enfrentar o cenário de segregação urbana. Mesmo diante de um contexto pandêmico, são retomadas memórias de momentos vividos nos territórios negros sendo necessário realizar alguns deslocamentos metodológicos que possibilitar a realização da pesquisa.

No segundo capítulo, é realizada uma reflexão acerca da legitimidade dos conhecimentos produzidos desde outros lugares de enunciação, que não consideram a lógica universalista como um único caminho possível para produzir conhecimento. O percurso para chegar até aqui e as implicações realizadas para escrever a pesquisa são apresentados através de um relato sobre minha trajetória e atuação durante a graduação. No terceiro capítulo, temos uma cena ficcional que acontece na cidade utópica, ou seja, no futuro. A partir do cortejo de carnaval e a efervescência cultural no espaço público, convido-lhes a fazermos uma reflexão sobre os processos de desterritorialização das comunidades negras que ensejaram a configuração urbana da cidade de Porto Alegre. Ainda neste capítulo, trago diferentes perspectivas sobre a produção de territórios e os processos de reterritorialização empreendidos pelas comunidades negras na cidade.

O quarto capítulo conta com uma discussão sobre corpografias urbanas tendo como ponto de partida as questões que envolvem os temas da violência racial, das “periferias”, da produção de territórios e das resistências travadas

pelo Movimento Negro frente à discriminação racial através da segregação espacial e do racismo. Aqui, a Esquina do Zaire ou Esquina Democrática, surge como a Encruzilhada. O ponto de confluência de elementos que representam a pluralidade, o movimento e o encantamento do espaço público a partir da presença de corpos negros dançantes que espacializam o território. Duas cenas na Esquina do Zaire são apresentadas neste capítulo, possibilitando certo devaneio na condução do pensamento sobre a presença de corpos negros na cidade. O principal debate neste capítulo se dá em torno da racialização do olhar sobre a coimplicação entre as ações dos corpos negros e a cidade. Ou seja, uma reflexão sobre a importância do deslocamento conceitual no que diz respeito às corpografias urbanas, considerando que os gestos corporais transmitidos pelos corpos negros formam territórios e espacializam o tempo por meio de Afrografias grafadas na memória coletiva.

O quinto capítulo pode ser considerado como um capítulo em constante movimento. Iniciaremos uma jornada pela cidade, onde compartilho as performances do cotidiano e os atravessamentos presentes em meu corpo de mulher negra e estudante durante o percurso do deslocamento de minha casa até o Campus Vale da UFRGS. Bem como, discuto a importância da presença de nossos corpos negros no ambiente acadêmico para romper com lógicas hegemônicas de produção científica e lugares de poder. Chegando ao fim da jornada pela cidade e do movimento da pesquisa, o sexto capítulo acaba em samba. Pois, é no samba que pulsa a ancestralidade negra quando se expressa no espaço público. Pensando sobre a importância do samba para os negros no Brasil como marca cultural que espacializa e remete diretamente a prática de liberdade dos corpos negros. O samba nas escadarias do viaduto entrelaça todos os elementos necessários para pensarmos os processos de reterritorialização negra no centro de Porto Alegre. Aqui não há reflexão em nível de “conclusão”, mas de construção de possibilidades múltiplas e diversas. Os caminhos permanecem abertos, considerando que não há movimento de desterritorialização sem o devido processo de reterritorialização e de resistência, tão familiar aos corpos negros durante séculos.

1.1 PERCURSO METODOLÓGICO

Para possibilitar a análise acerca do contexto atual dos territórios negros, valho-me da descontinuidade como ferramenta de pesquisa (PRADO FILHO et al, 2014). A investigação busca entender os agenciamentos presentes nas práticas realizadas por corpos negros que “insistem” em permanecer no centro da cidade de Porto Alegre nos dias de hoje. A pesquisa se desenvolve em (manifest)ações artísticas e culturais negras que se expressam através da música e da dança no espaço público.

Na minha percepção, essas manifestações tensionam a ocupação dos espaços urbanos, destoando dos usos pelos quais as políticas de urbanização e a modernização dos centros urbanos insistiram em destinar para a população negra. Um dos principais usos se inscreve no sentido do trabalho, tendo em vista que a maioria da população negra porto-alegrense reside nas periferias da cidade, sendo necessário seu deslocamento diário para o centro para trabalhar. Observando o processo de formação de territórios negros a partir do desenvolvimento de diferentes práticas culturais, ao caminhar pelo centro de Porto Alegre e observar a presença de corpos negros produzindo eventos culturais como festas de *black music* e rodas de samba, às sextas-feiras nos fins de tarde, após o expediente de trabalho, fui instigada a refletir: como essas atividades artísticas, culturais e de lazer se configuram como práticas de resistência ao processo de desterritorialização historicamente imposto às comunidades negras?

Esta pesquisa tem por objetivo refletir sobre as possibilidades de “re-existência” de territórios negros interacionais através da relação estabelecida pelos corpos negros que circulam pelas Esquinas, Escadarias e Encruzilhadas no centro da cidade. Para tanto foi realizado um mapeamento de elementos que compõem a produção de territórios negros interacionais na atualidade. Identificando algumas atividades artístico-culturais e locais de lazer no centro de Porto Alegre, busco fazer uma reflexão sobre as práticas de “re-existência” dos corpos negros na cidade.

Para viabilizar a análise dos processos de territorialização, desterritorialização e reterritorialização desenvolvidos nas Esquinas, Escadarias e Encruzilhadas do centro de Porto Alegre, penso sobre os

encontros e trocas produzidos pelos corpos negros que circulam nos territórios escolhidos, propondo uma percepção acerca da relação dos corpos negros com a cidade e suas coimplicações, a partir da perspectiva de uma corpografia negra urbana.

[...] o processo de constituição de coletividades negras enquanto qualificadoras de um espaço, não se extinguiu em 1888 e não está restrito a territórios permanentes. O corpo negro plural constrói e qualifica outros espaços negros, de várias durações e extensões, nos quais seus integrantes se reconhecem (RATTS, 2007, p. 59).

A encruzilhada se expressa não só na materialidade do campo de pesquisa, mas na intenção de estabelecer os cruzamentos necessários para a elaboração da pesquisa através do cruzo entre os saberes produzidos nos territórios e os corpos negros que os produzem. Estabelecendo um diálogo entre os teóricos que produziram sobre as noções de territórios/territorialidades e as implicações presentes nas práticas artísticas e culturais desenvolvidas pelos corpos negros que frequentam as Esquinas, Escadarias e Encruzilhadas. Utilizo a escrevivência como um recurso metodológico que “utiliza-se da experiência do autor para viabilizar narrativas que dizem respeito à experiência coletiva” (SOARES; MACHADO, 2017, p. 206), neste caso, dos corpos negros pela cidade de Porto Alegre. A intenção não é criar uma narrativa de representação da totalidade de corpos negros que vivenciam os limites impostos pela cidade em termos de segregação e discriminação. Mas, ao compartilhar experiências reais e ficcionais, busco convidar o leitor e a leitora desta pesquisa a refletirmos sobre os atravessamentos e coimplicações presentes entre os corpos negros e as configurações da cidade.

A escrevivência marcadamente carrega, assim, uma dimensão ética ao propiciar que a autora assuma o lugar de enunciação de um eu coletivo, de alguém que evoca, por meio de suas próprias narrativas e voz, a história de um “nós” compartilhado (SOARES; MACHADO, 2017, p. 207).

Seguindo o percurso metodológico praticado nesta pesquisa, cabe ressaltar os elementos transmitidos através dos saberes que se inscrevem na voz e no corpo de descendentes de africanos. Saberes que produzem afrografias de memória coletiva e ancestral (MARTINS, 1997). Mas como construir essa memória e essa afrografia? Como dar corpo para essas narrativas? A produção de cenas que se traduzem em memória-ficção

corporificam o território vivido e experienciado. Partindo do pressuposto de que a palavra e o corpo possuem o poder de produzir mundos (ou territórios), a escrita de cenas trata-se da busca por evidenciar práticas culturais negras no espaço público, como possibilidade de invenção e criação de novos mundos.

Ao abrir nossa escrita às infecções da ficção nas pesquisas em Psicologia Social obtemos um triplo movimento de fraqueza, força e crítica: primeiro nos vemos fracos ao degenerar a generalização e a fidedignidade formais acadêmicas, depois intensificamos a complexidade e sutileza de nossas ferramentas de pesquisa e, por fim, desvelamos alguns subterfúgios ficcionais das pesquisas que se querem apenas objetivas. Enfermos, podemos então erigir novas possibilidades de produção de conhecimento. É o valor de nossa infâmia e enfermidade: a infantilidade de criar sem respeitar os mandamentos do Criador (COSTA, 2014, p. 554).

Trago ainda, algumas músicas e poesias de autores negros e negras que expressam experiências vividas no cotidiano da cidade. Estas obras são recursos acionados como po-ética de pesquisa que traduzem outras formas de produção de conhecimento, evidenciando saberes que incorporam os territórios pretendidos. Mas, como o uso dessas ferramentas de pesquisa, que fogem aos modelos tradicionais de produção científica podem representar rupturas consideráveis para a academia? Justamente por trazer à tona a “capilaridade e transversalidade dos enfrentamentos sociais cotidianos, que envolvem produção concreta de corpos e subjetividades” (PRADO FILHO et al, 2014, p. 39) é que são traduzidas como práticas de resistência e liberdade por conter uma atitude crítica aos modos de condução do pensamento.

Os movimentos de produção de territórios negros de ocupação interacional ou existencial que permeiam a escrita desta pesquisa sugerem a reflexão que se dá em torno do questionamento sobre: como são produzidos territórios negros na atualidade a partir de marcas territorializantes ritmadas por meio de canções, poesias, percursos, encontros, trocas e afetos? Como a produção de territórios negros e as performances originárias dos movimentos que ensejam os processos de reterritorialização, se apresentam como consequências dos processos de desafricanização da cidade considerando episódios de violência racial, impactam substancialmente no processo de desterritorialização de pessoas negras ao longo da história da cidade? O que nos interessa aqui é pensar a atualização das relações de pertencimento com determinados lugares, a retomada de práticas de sociabilidade e a criação de

laços de afetividades através da presença de corpos de homens e mulheres negras, nos lugares onde nossos ancestrais foram desterritorializados.

2 UMA INTRODUÇÃO, O COMEÇO – EPISTEMICÍDIO E SILENCIAMENTOS NA PRODUÇÃO DE CONHECIMENTO

Início esta narrativa partindo de uma reflexão sobre a constante tensão, cada vez mais presente nos espaços acadêmicos acerca das possibilidades de explorar perspectivas epistemológicas não-hegemônicas, ou seja, não ocidentais. Em 2019, assisti a uma palestra do mestre quilombola Nêgo Bispo, no Centro Cultural da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, enquanto observava a reação do público a cada frase de efeito do palestrante:

Nós não somos de teoria, nós somos de cosmologia a coisa é mais profunda pra nós, nós não somos de teoria, nós somos de trajetória. Então essa fala que vem comigo é uma fala ancestral, é a fala da minha geração avó, coisa que vocês aqui dentro não podem dizer por escrito. Vocês não podem citar a geração avó de vocês [...] vocês têm que citar Karl Marx, vocês tem que citar os cadáveres da Europa [...] quanto mais cadáver melhor (NÊGO BISPO, 2019)¹.

Os risos desajeitados do público denotavam certo incômodo diante da provocação do palestrante sobre o que pode ser considerado legítimo em termos de produção de conhecimento. Esse foi um dos momentos que percebi como os modos os quais viemos operando conceitos e teorias no ambiente acadêmico podem produzir uma série de silenciamentos, invalidando as mais diversas narrativas sobre trajetórias e vivências.

A disputa estabelecida em uma dimensão epistemológica tem a potência de recodificar os modelos estabelecidos pela produção de conhecimento eurocêntrica, colocando em questão o *modus operandi* da colonização ainda em curso. Com efeito, as políticas afirmativas implementadas nas universidades brasileiras contribuíram muito com esse processo, uma vez que a presença de estudantes negros e indígenas nos espaços acadêmicos provoca deslocamentos importantes para a produção científica. Transgredir tais modelos é reposicionar ética, estética e politicamente a elaboração de pesquisas, colocando o conhecimento em perspectiva plural e não mais universal. Tornando-se cada vez mais necessária a busca por operadores

¹ Palestra realizada durante a Escola de Extensão Universitária em 2019. Transcrição de gravação de áudio.

² “Eles são, por definição, de natureza heterogênea: trata-se tanto de discursos quanto de práticas, de instituições, quanto de táticas moventes: assim é que Foucault chega a falar, segundo o caso de “dispositivos de poder”, de “dispositivos de saber”, de “dispositivos disciplinares”, de “dispositivos de sexualidade”, etc.” (REVEL, 2005, p. 39).

³ Para uma crítica à dicotomia sujeito e objeto ver Bell Hooks (2017).

conceituais e metodológicos que permitam abrir os caminhos necessários para explorar as diferentes formas de produzir saberes “científicos” contra-hegemônicos.

Se para produzir uma pesquisa científica é necessário conduzir o pensamento utilizando conceitos para operar teorias e métodos, cabe então, apontar possibilidades de confrontar o pensamento eurocêntrico a partir do que aponta o filósofo Renato Nogueira sobre a pluriversalidade, como sendo: “o reconhecimento de que todas as perspectivas devem ser válidas; apontando como equívoco o privilégio de um ponto de vista” (NOGUERA, 2012, p. 64). A ideia de pluriversal cunhada pelo filósofo Mogobe Ramose (2011), versa sobre a Legitimidade da Filosofia Africana ante a filosofia ocidental, observando como se constituem as práticas ocidentais de autoridade que possuem o poder de definir o que pode (ou não) ser considerada filosofia. Fala-se, portanto, de relações de poder presentes no exercício da autoridade que podemos observar desde os primórdios dos processos de colonização, partindo de definições do que pode ser considerado como filosofia.

Ramose nos provoca a fazer um importante exercício de deslocamento de paradigmas, principalmente sobre o paradigma da ciência moderna que estabelece a ideia de “universalidade”. Ao considerar que “‘universal’ pode ser lido como uma composição do latim *unius* (um) e *versus* (alternativa de...), fica claro que o universal, como um e o mesmo, contradiz a idéia de contraste ou alternativa inerente à palavra *versus*” (RAMOSE, 2011, p. 10). Esta contradição é enfrentada por Ramose (2011) e outros filósofos africanos e afrodiaspóricos ao introduzirem a ideia de pluriversalidade, diante do questionamento sobre a existência de um “cosmos como um todo dotado de um centro” (p. 10). Nogueira (2012) aponta que “cabe-nos sustentar que a filosofia é um exercício pluriversal de pensamento; objetando sua universalidade” (pp. 64-65), desse modo é pertinente pensarmos que “a filosofia é a multiplicidade das filosofias particulares vividas num dado ponto de tempo” (RAMOSE, 2011, p. 12).

As variadas formas de violentar, deslegitimar e desvalidar modos de viver, agir e pensar que ensejam uma lógica de exclusão experimentada ao longo da história tem como principal influência os processos de cristianização e colonização (RAMOSE, 2011).

O significado filosófico desses eventos históricos é a afirmação que uma perspectiva particularista pode reivindicar o direito de se impor como a primeira e única experiência, conhecimento e verdade que se encaixam e se tornam válidos para todos os outros seres humanos independentemente de suas condições existenciais. Esta é a peculiaridade do esforço de suprimir e mesmo eliminar a pluriversalidade do ser. Esta é a base para o questionável e equivocado conceito de 'universalidade' (RAMOSE, 2011, p.11).

O epistemicídio seria uma das formas de legitimar esse processo de colonização. Definido por Ramose como “o assassinato das maneiras de conhecer e agir dos povos africanos conquistados” (2011, p. 6), tem seu sucesso garantido por não eliminar totalmente as maneiras de conhecer e agir dos povos africanos, mas por introduzir uma tensão entre as filosofias africana e ocidental (RAMOSE, 2011). Esse fenômeno produz uma série de apagamentos que excluem a possibilidade de explorar a pluralidade de perspectivas filosóficas constituídas a partir de pensamentos não-ocidentais.

Excluir outras filosofias e negar seus estatutos simplesmente por conta de uma definição inerentemente particularista da filosofia como uma disciplina acadêmica significa anular a validade da particularidade como o ponto de partida da filosofia. Isto significa que não podem haver filosofias Ocidental ou Africana como disciplinas acadêmicas e, nem filosofia como a busca existencial humana do conhecimento enquanto o contínuo resultado da aprendizagem pela experiência (RAMOSE, 2011, p. 11).

Sueli Carneiro (2005) olhará para o epistemicídio como um processo que destitui a racionalidade, a cultura e a civilização do Outro. A partir das leituras em Boaventura Sousa Santos, a autora compreende que há dois elementos inerentes à violência que o processo colonial enseja, quais sejam: o genocídio e o epistemicídio. Portanto, se coloca em diálogo com as ideias de Ramose quando aponta que “o genocídio que pontuou tantas vezes a expansão europeia foi também um epistemicídio: eliminaram-se povos estranhos porque tinham formas de conhecimento estranho e eliminaram-se formas de conhecimento estranho porque eram sustentadas por práticas sociais e povos estranhos” (SANTOS, 1995, p. 328 *apud* CARNEIRO, 2005, p. 96). O processo de epistemicídio é “para além da anulação e desqualificação do conhecimento de povos subjugados, um processo de produção de indigência cultural” (CARNEIRO, 2005, p. 97) engendrado pela falta de acesso à educação; pela inferiorização intelectual; pelos mecanismos de deslegitimação do negro como produtor de conhecimento e rebaixamento da capacidade cognitiva, dada a carência material, e pelo comprometimento da autoestima gerado pela

discriminação oriunda nos processos educativos (CARNEIRO, 2005). Para uma definição mais precisa sobre o diálogo que a autora estabelece com o pensamento de Michel Foucault acerca das noções de dispositivo de racialidade e biopoder:

O epistemicídio nas suas vinculações com as racialidades realiza, sobre seres humanos instituídos como diferentes e inferiores constitui, uma tecnologia que integra o dispositivo de racialidade/biopoder, e que tem por característica específica compartilhar características tanto do dispositivo quanto do biopoder, a saber, disciplinar/ normalizar e matar ou anular. É um elo de ligação que não mais se destina ao corpo individual e coletivo, mas ao controle de mentes e corações (CARNEIRO, 2005, p. 97).

O processo histórico de colonização, dominação e exploração de povos racializados se configura como um processo de desqualificação da racionalidade dos povos colonizados, instaurando hierarquias que operam ontológica e epistemologicamente, principalmente nas Américas, com o advento da escravização. As consequências advindas de discursos e práticas de desqualificação produzem efeitos em longo prazo, pois constituem a criação de dispositivos² que denotam aos corpos colonizados um lugar de subalternidade. A manutenção da subalternização de corpos e mentes de pessoas de origem africana ocorre por diversas vias, sendo uma delas a via do silenciamento. Para Grada Kilomba (2019), as práticas de silenciamento sobre corpos de africanas/os podem ser representadas pela simbologia presente na “máscara que *Anastácia* era obrigada a usar” (p. 33), tendo em vista que “sua principal função era implementar um senso de mudez e de medo, visto que a boca era um lugar de silenciamento e de tortura” (Idem). Portanto, a máscara de *Anastácia* representa as políticas de colonialidade e dominação que repercutem na construção de hierarquias, produzindo silenciamentos e deslegitimando modos de viver, ser e estar não-ocidentais. A máscara, ao impossibilitar a fala, aniquila a formulação de lugares de enunciação produzidos desde corpos racializados, uma vez que ceifam racionalidades em detrimento da manutenção de uma hegemonia intelectual e racial.

Esta pesquisa busca romper com o silêncio, através de um exercício ético de utilização da escrita e do corpo como forma de resistir à lógica

² “Eles são, por definição, de natureza heterogênea: trata-se tanto de discursos quanto de práticas, de instituições, quanto de táticas moventes: assim é que Foucault chega a falar, segundo o caso de “dispositivos de poder”, de “dispositivos de saber”, de “dispositivos disciplinares”, de “dispositivos de sexualidade”, etc.” (REVEL, 2005, p. 39).

hegemônica de construção do conhecimento. Escrevo minha própria história como uma tentativa de borrar a dicotomia entre “sujeito” e “objeto”, criada para legitimar hierarquias e relações de dominação sobre ser “sujeito”, como aquele que possui domínio sobre a racionalidade e, portanto, possui plenas condições de falar sobre seu “objeto”³ de estudo. “Escrever, portanto, emerge como um ato político” (KILOMBA, 2019, p. 28) que confere à teoria a prática cotidiana de criar os deslocamentos necessários para conduzir o pensamento em torno da pesquisa. Hooks (2013) aponta que a escrita, a conversa teórica, para ser significativa para quem lê precisa estar em conformidade com as experiências da vida cotidiana, deve partir do concreto e se não pode ser comunicada em conversas do dia a dia, não servirá para educar o público.

“É necessário ensinar com a vida e com as palavras essas verdades que acreditamos e conhecemos mais além do entendimento. Porque só assim sobreviveremos, participando num processo de vida criativo, contínuo e em crescimento” (LORDE, 1977/2015, p. 3). Parafraseando Audre Lorde (1977/2015), quais as possibilidades de transformar o silêncio em linguagem e em ação? Como encarar os perigos presentes na auto-revelação diante da tirania do silêncio? Como encarar os medos que se apresentam no jogo entre a invisibilidade e a visibilidade de uma mulher negra que escreve sobre sua própria história? Todos esses questionamentos estão voltados para um compromisso que se afirma com a tarefa da transformação do conhecimento e da sociedade através da linguagem.

2.1 ME ENCONTRANDO COM A PESQUISA

Na década de 1990, o mundo viveu um período politicamente acalorado. No outro lado do oceano, na África do Sul, uma sucessão de fatos impacta na mudança do olhar do mundo sobre a discriminação racial. Chega ao fim do regime institucional de *apartheid*, ensejando na eleição de Nelson Mandela como o primeiro presidente negro do país sul-africano. No Brasil, o que estava em pauta era o processo de redemocratização, fatos como o *impeachment* do primeiro presidente eleito através do voto após a aprovação da constituinte de 1988 e a implementação do Plano Real, impactam fortemente a vida dos

³ Para uma crítica à dicotomia sujeito e objeto ver Bell Hooks (2017).

brasileiros. A Luta Contra o Racismo no país ganha visibilidade após um período anterior (década de 1970 e 1980) em que eclodem diversas organizações negras pelo país, incorporando pautas de luta política pelo reconhecimento da identidade negra com sentido afirmativo, contra a violência racial e em defesa de melhores condições de vida com acesso à educação, saúde, cultura etc. Foi nesse contexto que nasci e vivi minha infância, em Bagé, no interior do Rio Grande do Sul.

Sou filha de Consuelo e Paulo Sérgio, neta de Susel e Claudino, pais de minha mãe, e Lara e Assis, pais de meu pai. Meus pais se conheceram quando jovens, em meio a mobilizações de movimentos estudantis e encontros em clubes sociais negros da cidade. Em Bagé, vivi minha infância e adolescência com cuidados de avós e tias, enquanto meus pais estudavam e trabalhavam na capital. O momento das férias escolares era o mais esperado, pois era quando viajava para Porto Alegre e voltava para casa cheia de histórias pra contar. Uma das lembranças mais vivas em minha memória é das luzes da cidade. Vários pontos brilhantes no céu, refletindo na água calma e doce do rio, pareciam piscar como uma mensagem de boas-vindas. Algumas luzes eram brancas ou vermelhas, mas a maioria tinha um tom amarelado. Quando passávamos a primeira ponte, era possível avistar as luzes formando a paisagem escura da noite, ao passar na segunda, “a ponte que sobe”, era o momento da chegada.

Entre idas e vindas, alguns momentos são mais marcantes: os showmícios do Partido dos Trabalhadores no Largo Zumbi, a marcha de abertura do Fórum Social Mundial na Borges, os almoços no mezanino do Mercado Público, o pôr-do-sol no Gasômetro, as “aulas” na FAPA com meu Pai e no Campus Vale com minha Mãe, as idas ao terreiro de Iyá Vera Soares na Zona Sul, as reuniões do movimento de mulheres negras, os churrascos no Morro Santana, as panfletagens no centro em época de campanhas eleitorais, os passeios na Redenção, minha primeira Parada Livre.

Em 2010, com 18 anos, incentivada por minha família, fiz o vestibular para o curso de Administração Pública e Social na UFRGS. Passei! De primeira, passei no vestibular! Não acreditava. Mas, e agora? Quais passos a serem dados daqui para frente? Um mundo de possibilidades se apresenta com a mudança de Bagé para Porto Alegre. Uma nova cidade, novos amigos,

um curso superior na universidade federal. Tudo isso assusta um pouco. Algumas coisas se apresentavam como novidades, outras nem tanto. Assim mesmo, a adaptação não foi fácil. Sentia saudade dos amigos, da família, um apego à cidade natal, da liberdade e segurança de circular por aquela cidade. Uma espécie de banzo⁴, que de forma alguma se compara com a crueldade sentida pelos ancestrais escravizados arrancados do seu território, mas se assemelha diante da angústia da distância do lugar de origem e da necessidade de tecer novos laços de afetividade.

No primeiro semestre da graduação participei de uma entrevista coletiva com estudantes negras e negros de diversos cursos. Era uma pesquisa sobre ações afirmativas e racismo no ambiente acadêmico. Questionada se já havia percebido alguma situação de racismo na universidade, fui enfática ao responder que não. Quando a gente entra na universidade, é difícil mesmo perceber a sutileza do racismo institucionalizado. Nesse sentido, o engajamento no movimento estudantil contribui muito para expandir o olhar sobre questões de raça, gênero, sexualidade, classe etc. A galera da turma (da “barra dois”, como costumamos chamar) do curso de Administração era bem diversa⁵. Éramos pessoas de várias idades, oriundas de diferentes bairros da cidade, região metropolitana e do interior. Tinham mais ou menos 10 colegas negras e negros, além de pessoas brancas de classes populares. A gente se juntava em frente ao Bar do Antônio antes da aula de Cálculo e ficava ali falando alto, cantando uns pagodes e batucando nos cadernos como se fossem pandeiros. Alguns colegas puxavam papo sobre rivalidade entre escolas de samba de Porto Alegre e eu não entendia “bulhufas” do que estavam falando, mas achava o máximo. Foi um ano intenso de trocas e fortalecimento com aquela galera. Enfrentamos alguns perrengues juntos, para muitos de nós, a maioria eu diria, a universidade se apresentava como um mundo novo. Quando mudei o curso, senti falta das trocas com a negrada da ADM, o pessoal das Ciências Sociais era muito “bicho grilo”...

⁴ Sobre Banzo ver: Um estado de espírito negro de Davi Nunes. Geledés, 2018. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/banzo-um-estado-de-espirito-negro/>>.

⁵ Até o ano de 2016 a UFRGS tinha uma regra de ingresso de estudantes que correspondia à ordem de classificação no vestibular. As turmas eram divididas por “barras” ao ano, por exemplo: 2011/1 com ingresso no primeiro semestre e 2011/2 no segundo semestre. Essa regra por muito tempo segregou estudantes cotistas que geralmente tinham notas mais baixas no concurso vestibular e por isso, ingressavam no segundo semestre formando “turmas de cotistas”.

Durante a discussão sobre a manutenção do Programa de Ações Afirmativas, em 2012, após cinco anos de sua implementação na universidade, participei da criação do primeiro coletivo de estudantes negras e negros da UFRGS, o Coletivo Negração. O Negração foi como uma “escola de ativismo negro universitário” pra segunda geração de cotistas⁶ da qual eu fiz parte. Durante alguns anos, várias atividades foram realizadas dentro da universidade. Discutimos questões como produção de conhecimento não eurocentrada, debatemos sobre racismo institucional e estrutural, problematizamos o lugar da mulher negra na sociedade e o protagonismo da juventude negra, entre outros temas. Apesar de contemplar todas essas questões nas ações do coletivo, a arte e a cultura negra sempre foram utilizadas como as principais ferramentas de comunicação e mobilização de nossas atividades. Utilizamos a arte em nossas ações por seu poder de sensibilizar, mobilizar afetos, acessar memórias, instigar pensamentos críticos. Evidenciamos a cultura negra por entender a importância de visibilizar nossos modos de ser e viver em um ambiente hegemonicamente branco. Já que estamos aqui, nos vejam e nos respeitem. Que respeitem nossas ontologias e epistemologias, elas são tão diversas. Mas vem cá, quem disse que ontologia e epistemologia se separam? Quem disse que arte e cultura negra não se engendram? De onde surge a ideia de que não há conexão entre sentir, pensar e existir, hein, cara pálida?

A presença de estudantes negras e negros na universidade já era impactante, mas quando nos reuníamos em grande número os olhares de estranhamento eram inevitáveis. Momentos de “grande impacto” para a comunidade acadêmica foram as intervenções que fizemos nos espaços da universidade, como as edições do Sambarau da Consciência Negra, no pátio do Instituto de Psicologia. Uma celebração de arte, cultura e vida que reunia estudantes negras e negros, militantes do Movimento Negro de diversas gerações, poetas, sambistas, pagodeiros, *rappers* de Porto Alegre e região. O sentimento era de euforia em perceber a alegria visível no sorriso de cada pessoa presente no sarau de poesia negra, e quando a roda de samba começava, as vozes emocionadas cantavam alto, músicas de samba e pagode

⁶ As cotas na UFRGS foram implementadas em 2007, a primeira geração seriam as/os primeiras/os cotistas ingressantes pelo sistema.

acompanhando o grupo de jovens negros que mantinham o público alegre até altas horas da madrugada. Tempo bom, eu diria. Tempo muito bom.

Certa vez, em uma reunião, conversamos sobre a importância de extrapolar os muros da universidade e levar o Sambarau para algum espaço público na cidade, onde mais pessoas pudessem acessar o evento. Algumas vezes nos disseram que por acontecer na UFRGS, haveria certa hostilidade na participação de pessoas que não tivessem tanta familiaridade com espaço universitário. A partir daí, tínhamos uma demanda bem concreta: ocupar a cidade com o Sambarau.

Naquele período, meados de 2015, eclodiram diversos movimentos de ocupação urbana que reivindicavam o direito à cidade. Eram coletivos compostos, majoritariamente, por jovens brancos de classe média que não estavam tão preocupados em pensar os atravessamentos das questões de raça, presentes em suas reivindicações sobre a cidade. Tão pouco buscavam compreender os processos históricos que implicaram em transformações urbanas com viés higienista ao longo do tempo na cidade e, se buscavam, nunca deixaram explícito.

Procurando um sentido condizente com os posicionamentos do Negração, que justificasse nossa partida da universidade para a rua, encontrei registros de encontros de jovens negros nos anos 1980 e 1990 que se reuniam sextas-feiras após o expediente de trabalho na Esquina do Zaire. O encontro tinha a finalidade de reunir jovens negros no centro da cidade para, dançar *breakdance*, ouvir *Black Music* e discutir a questão racial no Brasil e no mundo. Com a inexistência de redes sociais, o momento também era destinado para troca de informações sobre eventos, festas e bailes que aconteciam pela cidade nos finais de semana. Apresentei o vídeo-documentário *Pé na África*⁷ para colegas de coletivo com o intuito de demonstrar que os espaços urbanos sempre foram ocupados com cultura negra, seja nas periferias, seja no centro da cidade. Valeria apostar naquele movimento de levar o evento para as ruas da cidade, compreendendo que não estaríamos “inventando a roda” ou reproduzindo a forma de atuação política de coletivos majoritariamente brancos de classe média, mas estaríamos retomando uma prática de territorialização

⁷ Documentário *Pé na África*, 2015. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=lvsJ1U5VdU8&list=WL&index=10>>.

dos espaços urbanos, tão comum para jovens negras e negros de outras épocas.

Em 20 de novembro de 2015, realizamos o evento em um estratégico ponto da cidade: o Viaduto Imperatriz Dona Leopoldina, mais conhecido como Viaduto do Brooklyn, localizado entre as avenidas João Pessoa e Loureiro da Silva. O evento no Facebook intitulado “VII SAMBARAU - Edição Brooklyn!”, tinha a seguinte descrição:

Você sabia que o nome daquele espaço embaixo do viaduto da João Pessoa na frente UFRGS do ladinho do Xiru no centro de Porto Alegre se chama BROOKLYN???

Pois então, pela primeira vez na história do Coletivo Negração o nosso tradicional SAMBARAU ACONTECERÁ NA RUA!

Vamos ocupar este espaço público e central da nossa cidade compartilhando samba, poesia, negritude e respeito com os moradores de rua que dormem ali.

Não esquecendo que esse espaço é historicamente um dos nossos territórios negros e que nos foram tomados.

Ocupar com as nossas caras pretas, trazer nossos corpos, nossas danças e nossas músicas pro centro da cidade significa resistência, o Sambarau é muito mais que uma festa é um ato Político!

O 20 de Novembro é um baita dia de luta pra comunidade negra, saudamos nosso grande líder Zumbi dos Palmares que morreu lutando pela nossa libertação. Então depois da Marcha Independente Zumbi Dandara que também ocorre no dia 20, vamos chamar toda a negrada pro samba, que será num espaço aberto e público, vamos fazer desse um momento pra gente se enxergar enquanto unidade, irmãos e irmãs negras de dentro e de fora da universidade.

Traga sua poesia negra, a sua negritude e venha resistir com a gente!

Asé

A partir das 21h

Endereço: Brooklin (Viaduto da João Pessoa x Loureiro da Silva)

Porto Alegre - RS

Considero que esse foi o momento chave de encontro com a pesquisa. A partir do dia em que decidimos ocupar o espaço público com arte e cultura negra, como sinônimo de prática de resistência urbana e de ancestralidade, passei a olhar para a cidade de outra forma. Passei a ver o espaço urbano como algo que está sempre em constante produção e disputa. O espaço urbano ora pode ser uma coisa, ora pode ser outra de maneira muito orgânica. Ele vai sendo transformado na medida em que o tempo passa e as relações na cidade também se transformam. Passei a perceber que o processo de formação das cidades não está dado *a priori*, mas sim, como a produção de diversos arranjos urbanos que irão constituir processos de subjetivação coletiva.

3 AFROFUTURO ANCESTRAL – TERRITÓRIOS NEGROS E OS PROCESSOS DE RETERRITORIZAÇÃO EM PORTO ALEGRE

“A história de uma cidade é a maneira como os habitantes ordenaram as suas relações com a terra, o céu, a água e os outros homens. A História dá-se num território, que é o espaço exclusivo e ordenado das trocas que a comunidade realiza na direção de uma identidade grupal”.
(SODRÉ, 2019, p. 24)

Abro a janela do quarto, ainda sonolenta e percebo que o céu está limpo. O sol irradia a manhã de domingo. Me sentia ainda um pouco cansada, pois entrei madrugada adentro costurando as últimas lantejoulas que faltavam para terminar a fantasia.

O compromisso do dia é coisa muito séria. É o dia do cortejo. O dia em que as ruas e avenidas são preenchidas com a vibração de corpos brincantes. Todos os anos é a mesma coisa, a cidade inteira se prepara para esse dia. Terminam os estoques de lantejoulas, purpurinas e tecidos holográficos nos armarinhos da Pinto Bandeira. A economia da cidade é movimentada. Vendedoras ambulantes preparam o carregamento de bebidas com antecedência e no dia do cortejo enfeitam os guarda-sóis de seus carrinhos pendurando fitas furta-cor.

O momento é mágico!

O trânsito de veículos fica bloqueado em toda a região em volta da Ilhota, preparando para o evento que se estende durante o dia e entra a noite seguindo em outros pontos da cidade. A festa do povo é realmente sempre muito bonita. Há aqueles e aquelas que atravessam o oceano para prestigiar a celebração. Por isso, é necessário que tudo seja impecável, com a possibilidade mínima de erros.

O interfone toca. Era Nega Lu, com sua voz estrondosa de trovão. *Eaí, tá pronta!? Vim te buscar! Oi Lu, quer subir? Não vou subir não, desce de uma vez que a concentração lá na Guaranha já começou!*

Dou os últimos retoques em frente ao espelho, passo o batom azul metalizado na boca, confiro a pochete e bato a porta de casa. Enquanto desço as escadas ouço a vizinhança alvoroçada. Gargalhadas e músicas são abafadas pelas paredes dos apartamentos. Ao chegar no andar térreo, dou

mais uma olhada no espelho da entrada do prédio. Quando abro a porta de alumínio, estava ela, Nega Lu, debaixo da pitangueira abrigando-se do sol quente.

Lu estica o braço segurando o caule da árvore com a mão esquerda, joga o corpo e a cabeça para trás olhando fixamente para meu rosto. *Bon Jour mon amour, e aí o que achou do look?* Ela vestia uma saia curta plissada em tecido lurex cor prata rosé, uma blusa do mesmo tom da saia com um largo decote, na cabeça uma fita amarrada em top e um longo colar de pérolas no pescoço. Arrasou mulher! Amei!

Seguimos a Baronesa do Gravataí em direção à Luiz Guaranha. O beco estreito já está movimentado desde cedo. Homens, mulheres e crianças. Corpos negros circulando de um lado para o outro. Algumas crianças vestidas de rosa correm rua adentro e as mulheres mais velhas estão sentadas em cadeiras frente às casas. As quitandeiras, negras minas, vestem batas brancas compridas, por baixo, saias de armação para dar volume e os torsos na cabeça. Enquanto jovens mães, sentadas no meio fio da calçada embelezam os cabelos das crianças com tranças nagô enfeitadas com fita mimosa.

Nega Lu estava aflita, ensaiou algumas firulas para sua performance deste ano. Ela já era *expert* no que fazia, não entendi o porquê de toda a tensão. Mas, como nenhuma performance é sempre igual, é compreensível que a expectativa aumente. De repente, um bate-boca dentro da sede da associação comunitária. *Tu é porta-bandeira do bloco, Lu! Essa saia foi feita especialmente pra ti, até com as tuas medidas e agora tu não quer usar?! Não vou vestir esse saião, porra nenhuma! Olha o comprimento disso, capaz de sair tropeçando pela rua. Não vou vestir! Esquece! Não vou desfilar parecendo uma cumadre evangélica, não mesmo!* Lu sai pisando firme e de semblante fechado. Estava bolada com uns dirigentes do bloco que pediu para sua esposa costurar uma saia longa para Lu vestir durante o cortejo. A justificativa era que por ter tantas crianças na bateria mirim, Lu deveria se comportar de maneira adequada.

Quem sabe, tu usa a saia só durante uma parte do cortejo, depois tira. Argumentei na tentativa de apaziguar a quizila.

Não! Estamos no futuro! Tu ainda não entendeu? As crianças precisam entender que nossos corpos são livres. TODOS OS CORPOS SÃO LIVRES!

Até quando vai essa palhaçada de ditarem regras sobre como eu tenho que me comportar e o quê devo vestir? Eu sou a Nega Lu, meu amor!

Não dei continuidade no assunto pra não alimentar o bafafá. Nega Lu estava certa.

Que calor! Daqueles dias que não corre uma brisa. Haja protetor para proteger a pele do sol intenso que queima até o couro cabeludo. Perguntei à Lu como seria a programação do cortejo, pois ela tinha informações que foliãs só saberiam durante a saída do bloco. Me respondeu com ar de mistério: *teremos convidadas especiais...*

“Aí pessoal, bom dia! Vamos nos organizando devagarinho. Pessoal da bateria pode ir se posicionando aqui atrás do carro de som. As mães já podem ir trazendo as crianças pra cá também pra gente formar a bateria mirim. Lembrando que os lanches das crianças estão aqui no frigobar e as águas pros músicos também! Vamos lá pessoal, nos preparamos o ano inteiro pra esse momento, vai ser lindo, vai ser maravilhoso. Já tá tudo pronto é só botar o bloco na rua!”

Me despeço de Nega Lu que se aproxima do carro de som, já com o estandarte pendurado na cintura. A cor rosa do bloco predomina nas fantasias de integrantes e na bandeira a flamular no carro de som. As únicas que vestem branco são as quintandeiras, que são destaque por representar a ancestralidade africana. Mais velhas, sábias, griôs, transmissoras de conhecimento. As crianças são o sopro de vida que aponta para o futuro de nossa existência e as jovens a expressão da intensidade que se vivencia no presente.

O bloco Areal do Afrofuturo está pronto para mais um espetáculo carnavalesco, reinventando o presente, reverenciando o passado e perspectivando um futuro de fartura para a comunidade.

“Pedimos licença aos ancestrais para dar início a mais um cortejo do Areal do Afrofuturo. Nesse ano de 2074 estamos muito satisfeitos com o que viemos construindo até o momento. Agradecemos a presença de nossa comunidade e de todas as pessoas que estão aqui hoje para mais um dia de festa na cidade. Com muita luta conquistamos coisas importantes para a comunidade aqui do Arraial. Felizmente reunimos novamente nossas famílias que antes estavam dispersas pelas margens da cidade. As tias, Yabás

tinguerreiras retornaram pra Ilhota, com seus terrenos garantidos. Os alabês da Alvorada agora têm a sede da escola ali em frente à Praça Garibaldi, que foi revitalizada e é ali ao lado da estátua de Mestre Borel onde fizemos nossos ensaios semanais. Sempre digo que o Areal do Afrofuturo não é só um bloco de carnaval. Somos a expressão da história dessa cidade, da memória, da cultura, da alegria, da resistência, dos territórios negros, da ancestralidade que pulsa em cada um e cada uma de nós. Não somos só o berço do samba, somos o berço da cidade. É aqui onde tudo começou. Com o sangue e o suor de nossos ancestrais! Então, é com essas palavras que declaro que está iniciada a festa do povo. A festa mais esperada do ano!”

Dedê e Gi chegam esbaforidos. O atraso se deu, pois o trânsito da cidade está um caos e o aplicativo de viagens “*Blackdrive*” estava com tarifa dinâmica. As manas vêm arrasando nos penteados. O enorme coque de tranças *box braids*⁸ platinadas de Dedê chama atenção por onde passa, bem como os *bantu knots*⁹ de Gi enfeitados com caninhos de cor prata. Ma-ra-vi-lho-sas! Seguem apressados para a ala das crianças, pois serão responsáveis por acompanhá-las durante o cortejo. E eu sigo ali, na espreita, registrando tudo o que dá.

...

Tantã

sinto teu som

me entrando nos ouvidos

me rachando a montanha

do peito

tantã

ecoando nas entranhas

tantã

voz vulcânica de chão

lavas de lágrimas e de emoção

tantã

lavas fundas de origem

⁸ Tipo de tranças soltas feitas com fios sintéticos coloridos ou da cor dos fios naturais.

⁹ Penteado do tipo “coquinhos” feito em toda extensão da cabeça.

tantã
voz do ser.

Oliveira Silveira

...

Seguimos lentamente pela Rua da Margem. Corpos negros de diversas gerações, acompanhando a cadência sincopada da bateria. “Chora cavaco!” diz a puxadora do bloco ao microfone. / *E vem sambar, vem desfilas, eu não quero que você se vá. Pela última vez, vem comigo vem, sem você não sou ninguém* / Virando à direita, na Rua da República em direção à Av. Praia de Belas, passamos na Igreja Santo Antônio. Do outro lado, no alto do solar avistamos a Baronesa do Gravataí observando o cortejo. Diz-se que ela está passando por um momento difícil, por não saber o que fazer com tantos bens materiais. Com um olhar curioso a Baronesa estica o pescoço pra ver o que se passa na rua. Sua expressão facial comunica um sentimento de dúvida: como podem esses negros serem tão alegres?

A bateria mirim do Areal do Afrofuturo conduz o cortejo até a Ponte de Pedra. Nesse momento já somos milhares na rua. Corpos dançantes que celebram o passado, o presente e o futuro. A força da multidão reverbera um sentimento de alegria de vida. A Negra toda com largos sorrisos nos rostos, com a certeza de que hoje o mundo está bem melhor do que já foi antes. A cidade transformou-se em um grande quilombo. As comunidades se fortalecem através da troca de saberes, preservando a ancestralidade e a natureza. As tecnologias milenares agora estão sendo utilizadas em favor de todas as pessoas. Não há mais corpos encarcerados, mas corpos livres para brincar carnaval e circular pelas ruas. Não há mais a distinção entre centro e periferia, pois os territórios foram retomados e devolvidos a quem lhe pertence. As crianças que conduzem o cortejo representam o renascimento desse mundo. É importante que estejam à frente para manter a energia da alegria e prosperidade viva. Aquelas que não estão na bateria, vêm durante o percurso distribuindo doces para quem brinca o carnaval.

Há mais ou menos uns 40 anos atrás, um bloco de carnaval conduzido por artistas da cidade, desfilou por essa região da Ponte de Pedra. Durante o

desfile, o viaduto tremeu e quase caiu. Eu tava lá! Foi bem tenso. Por esse motivo o lugar se tornou um ponto de cultura e de arte urbana. Embaixo do viaduto quase todos os finais de semana tem festa. Rola uma pista de dança que só vendo. Baile charme, festa de música eletrônica, batalha de rap, baile funk. Um rolê sempre produzido por jovens negras e negros de todos os cantos da cidade. A galera organiza uma programação de três em três meses, tudo autogestionado.

Para marcar a importância do espaço, o grupo de teatro Preta Agô realiza uma performance durante a transição da bateria mirim para a bateria formada por adultos. Em uma performance que sacraliza a presença de corpos negros no território, personagens representam rainhas e reis vindos da Etiópia. Vêm navegando em um grande barco de madeira que flutua nas águas límpidas do rio Guaíba e desembarcam próximo à Ponte de Pedra. Ao sair da água, o barco se transforma em um enorme carro alegórico, que será o abre alas da continuação do cortejo.

Nega Lu é convidada para conduzir ambos os cortejos pela elegância que empunhava o estandarte. Para este segundo momento, ela acrescenta em seu figurino uma capa de voil cor de rosa e uma coroa de metal enfeitada com búzios e pedras. A cada giro de Lu pela avenida, a capa que usava amarrada no pescoço ganha movimento como se fossem ondas de um rio.

Ao som de foguetes e clarins seguimos em direção ao Beco Poço, antiga General Paranhos ou Avenida Borges de Medeiros. O Rei Momo e a Rainha Ginga, integrantes do Preta Agô, acenam para o público sentados em tronos de madeira acima do carro alegórico. A multidão se amontoa para ver a cômica e tirar a melhor selfie. / *Ô abre alas que eu quero passar, ô abre alas que eu quero passar!* / O percurso a ser seguido seria curto, porém intenso. O fim de tarde se aproxima e com ele, os mistérios do anoitecer na região central. Lentamente o carro alegórico dobra a esquina passando pela Rua Coronel Genuíno, inclinando-se para a Av. José do Patrocínio em direção à Cidade Baixa. A essa altura as crianças e as mais velhas já se recolheram, abrindo espaço para foliões e foliãs embriagados que brincam pelas ruas como se crianças fossem.

Quando chegamos na dispersão no Largo Zumbi, corpos agitados buscam o “continuísmo” da folia. Um cheiro forte de bebida alcoólica, misturado ao suor dos corpos toma o ar. É o fim do cortejo do Areal do Afrofuturo. A equipe de integrantes do bloco festeja o sucesso de mais um ano de desfile pelo Arraial. De todos os lados se escuta: *e agora? Para onde vamos? Onde é o after?* São milhares de corpos andando de um lado para o outro na Avenida Loureiro da Silva. Cai a noite e de repente, surgem cores, muitas cores. Na verdade luzes, luzes de led acendendo nas fantasias de brincantes. Um entusiasmante show pirotécnico sai do carro alegórico encerrando a abertura oficial do carnaval da Cidade Baixa. A Alegria e a felicidade do momento contagiam os corpos cambaleantes que exibem largos sorrisos em celebração. O murmurinho era de que boa parte das pessoas iria em direção ao Candombe da Mãe Rita, no viaduto do Brooklyn, ao lado da Redenção onde aconteceria a edição de Carnaval do Sambarau. Outra parte subiria os becos do centro, com destino aos bordéis e ao bar onde Lupi faria suas últimas apresentações antes de partir para o Rio de Janeiro.

SAMBARAU NO BROOKLYN, SAMBARAU NO BROOKLYN!

Era Nega Lu, seminua, rodopiando pela avenida.

Cadê teu figurino Lu?

Deixei por aí, em algum canto da cidade...

3.1 PORTO ALEGRE – UMA CIDADE SEGREGADA

Dados censitários publicados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) em 2010, apontam para um total de 1.409.351 habitantes da cidade de Porto Alegre. Segundo a análise realizada pelo Observatório da Cidade de Porto Alegre (Observa POA), “a população negra aumentou sua participação demográfica, saindo de 16,56% em 2000, para 20,24% em 2010. Em números absolutos no ano de 2000, 225.356 pessoas se autoidentificavam como negras, já no ano de 2010, esse número passou para 285.301”. (OBSERVA POA, 2013, p. 3). No que diz respeito à distribuição da população

negra por região do Orçamento Participativo¹⁰ na cidade, é possível observar que a maior incidência se apresenta nas regiões dos bairros Sarandi (região Nordeste do OP) e Restinga, representando, respectivamente 38,62% e 38,5% do contingente populacional dos bairros. Tais regiões estão localizadas nos extremos sul e norte de Porto Alegre e, não por acaso, contam com a presença massiva de pessoas negras. Como esse cenário se configura na cidade? Porque há uma maior incidência de pessoas negras nas margens da cidade? Como essas pessoas foram parar lá?

Em Porto Alegre, os espaços historicamente habitados por comunidades negras foram cartografados na dissertação de Daniele Vieira (2017) com o objetivo de mapear a presença dos negros em locais estratégicos da cidade desde o século XVIII. A autora recolheu materiais contendo memórias e registros de espaços urbanos que demonstram as marcas que expressam a forte presença da população negra no centro da cidade, se dando de forma massiva na região do Centro e seus arredores. Com um recorte temporal que compreende o período entre 1800 a 1970, a pesquisa conta com um vasto levantamento historiográfico que permitiu a elaboração de inúmeros mapas de territórios habitados por negros em Porto Alegre no século XVIII, XIX e metade do século XX. Para a autora, a concepção de territórios negros se dá

enquanto espaço físico e simbólico, configurado a partir da funcionalidade (habitação, trabalho, lazer) e/ou da prática cultural (batuque, carnaval, religiosidade) exercida por mulheres e homens negros, cuja significação é construída a partir da presença negra e/ou das atividades desenvolvidas por estes (VIEIRA, 2017, p. 43).

Essa noção de território negro auxilia a compreender que sua produção não se limita somente aos seus aspectos físicos, mas lança um olhar atento para a importância das práticas culturais como parte fundamental de sua concepção. Os percursos realizados pela população negra na cidade configuram os traços que constroem relações de sociabilidade e pertencimento em determinados espaços. Percursos que apontam que a construção das histórias de mulheres e homens negros em Porto Alegre se inicia na região central da cidade, deslocando-se para seus arredores e mais tarde para as periferias. Os deslocamentos realizados pela população negra em Porto Alegre

¹⁰ “As regiões do OP consistem na forma como a cidade de Porto Alegre divide seu território e, também, se organiza para participar no orçamento da prefeitura, apresentando suas demandas de serviços e obras específicas para cada região” (OBSERVA POA, 2013, p. 3).

acompanham a organização urbanística da cidade, denotando assim algumas características que constituem os arranjos urbanos que observamos na atualidade. Segundo Pedro Rubens Vargas (2015), nos séculos XVIII e XIX o número de negros escravizados (escravos de ganho), negros libertos, fugitivos e quilombolas que transitavam pelas ruas da capital era muito expressivo. Estes estabeleciam roteiros e pontos de sociabilidade, onde por meio de encontros

trocavam informações e projetavam sua cultura. Entre estes pontos podemos destacar as antigas fontes que abasteciam a população de água (carregada por escravos negros), o antigo cais do porto, onde hoje é a Praça da Alfândega, pontos de venda como o Mercado Público, igrejas como a do Rosário, e ainda pontos relacionados a roteiros de punição, como era o Largo da Forca, nas proximidades da atual Praça Brigadeiro Sampaio (antiga Praça da Harmonia), ou ainda o pelourinho municipal, nas cercanias da Igreja das Dores (VARGAS, 2015, p. 14).

De acordo com o historiador Marcus Vinicius de Freitas Rosa (2019), no século XIX a cidade de Porto Alegre é marcada pela distinção entre a “parte alta - o núcleo de onde partiu o povoamento, chamado de ‘centro’ - e a genérica e mal definida ‘parte baixa’ - situada entre a várzea do Bom Fim e o Rio Guaíba, e se estendia até o Arraial Menino Deus” (p. 88). Tal distinção implementada por origens europeias de organização espacial urbana, não se refere somente a uma questão toponímica, mas social, econômica e racial. A “cidade alta” como o lugar de residência da burguesia, enquanto que a “cidade baixa”, dos proletários, pobres e conseqüentemente, pretos. “Porto Alegre era, na verdade, o centro da cidade; o mais, era ‘resto’” (ROSA, 2019, p. 88). Esta visão higienista representada por veículos de imprensa se expressava através da alegação de que “os arrabaldes” do centro deveriam ser habitados pelos proletários, uma vez que estes não teriam condições de se adequar a normas e preceitos de higiene vigentes na época. “A ideia dos governantes era tornar o centro um espaço nobre, limpo e moderno. O principal alvo dessa política de embelezamento eram os becos do centro da cidade onde proliferavam os cortiços” (SOMMER, 2005, p. 96). Na medida em que a cidade cresce, a população vai sendo impactada pelas políticas de modernização urbana implementadas ao longo do século XX, não só em Porto Alegre, como também em diferentes cidades do Brasil (ROSA, 2019).

A construção de cidades como Porto Alegre, Rio de Janeiro e São Paulo se assemelha muito no que se refere à utilização de políticas urbanísticas importadas de países europeus. Nesse sentido, Muniz Sodré (2019) sugere que esse processo infere diretamente no que o autor considera um movimento de dominação cultural, identitária e ideológica que se inscreve por meio do desenvolvimento de reformas urbanísticas e arquitetônicas nas grandes cidades. Porto Alegre foi impactada pelos processos de “higienização” do centro da cidade, em detrimento da implementação de políticas de urbanização e modernização. Significados materiais e simbólicos são atribuídos aos espaços arquitetônicos e urbanísticos, conformando um espaço imaginário que toma amplitude ao articular-se com práticas sociais, conforme as dimensões vividas ou institucionais. Ou ainda, a partir da implementação de variáveis políticas, econômicas ou ideológicas.

Nos tempos coloniais, a Europa apresentava-se como um cenário a ser reproduzido abaixo do Equador. O assemelhamento de espaços reforçava o direito de ocupação das terras colonizadas, justificando o *nomos* europeu. O que realmente importava eram as aparências do espaço metropolitano. [...] Tudo isso leva à evocação do *trompe-l'oeil* (literalmente, “engana-olho”), invenção renascentista. Trata-se de uma pintura, que, por meio de um jogo mimético de terceira dimensão, oferece ao olhar uma ilusão, mas fazendo crer que são reais os objetos nela representados. [...] Ao contrário do espaço representativo instaurado pela Modernidade, o *trompe-l'oeil* não quer representar (movimento que ainda mantém a diferença entre representante e representado), quer *ser* (SODRÉ, 2019, p. 35, grifos do autor).

Analisando a formação de territórios negros em São Paulo e Rio de Janeiro, Raquel Rolnik (1989) aponta que o histórico dessas cidades também foi marcado por intensos processos de segregação racial, discriminação, marginalização e estigmatização dos territórios negros. Contudo, há de salientar que “ao falarmos de territórios negros, estamos contando não apenas uma história de exclusão, mas também de construção de singularidade e elaboração de um repertório comum” (ROLNIK, 1989, p. 76). As políticas de retirada das comunidades negras dos arrabaldes do centro de Porto Alegre durante o século XX apontam que os negros foram as principais vítimas do processo de “engana olho” europeizante da cidade. Basta olhar para os bairros Restinga e Sarandi citados no início deste capítulo, para perceber os impactos dos deslocamentos forçados, ou seja, das políticas de expulsão dessas comunidades empurrando-as para as extremidades da cidade.

URBANISMO¹¹

*a senzala
urbana
expulsa
dos grandes centros
reverbera seus atabaques
nas encostas dos morros
ao centro
a Casa Grande
sufocada e murada
surta!*

Um processo de desafricanização das cidades entra em curso quando as pessoas de origem africana são expulsas de seus centros. Segundo Ramos (2007) a prática de desafricanizar as cidades consiste em desmontar os territórios negros visando o apagamento de qualquer traço urbanístico afro-brasileiro, sendo esse processo fundamental para “intensificar o poder das aparências europeias, trazendo uma nova imagem de cidade para a República” (RAMOS, 2007, p. 112). Conforme Sommer (2005) a Colônia Africana, o Areal da Baronesa, a Ilhota e a Cabo Rocha são territórios negros urbanos submetidos à prática da descaracterização ou desafricanização. No entanto, o repertório comum criado pelas comunidades “descaracterizadas”, demonstra o jogo presente nas práticas de reterritorialização desenvolvidas por negros e negras na cidade.

3.2 MAS AFINAL, COMO OS TERRITÓRIOS SÃO PRODUZIDOS?

Considerando o conceito de território como um campo de disputas epistemológicas em diversas áreas do conhecimento, é possível deambular pela noção de território apontando para aspectos geográficos, econômicos, psicossociais, ideológicos, políticos, culturais etc. Para Sodré (2019) território é

¹¹ Poema de Lilian Rocha, obra Menina de Tranças (2018).

“o lugar marcado de um jogo, que se entende em sentido amplo como a protoforma de toda e qualquer cultura: sistema de regras de movimentação humana de um grupo, horizonte de relacionamento com o real” (Idem, p. 25). Segundo Leite (1991), esse jogo que marca o território interacional e simbólico será definido por “permanência, ocupação e utilização de um espaço físico, embora circunstancial” (p.44). Santos (2000), preocupado com os impactos econômicos causados pela constante transformação do capitalismo dedica-se a observar o território sob o ponto de vista dos efeitos da globalização, apontando para sua fragmentação a despeito dos interesses do Estado e das empresas, que não raras vezes um está sob jugo dos (des)mandos do outro.

O desafio aqui está em pensar o território deslocado de uma perspectiva engessada, fixa, delimitada geograficamente como o que podemos observar em mapas, por exemplo. O território observado aqui não terá sinônimo de rigidez, mas de fluidez. Territórios como a formação de condições de possibilidades a partir do movimento; perspectivas múltiplas; acontecimentos; pluralidades; encontros; trocas; cruzos; tensões. Territórios que são constantemente (re)produzidos.

Milton Santos (2000) nos provoca a pensar o território, não apenas como resultado da superposição de sistemas naturais e de coisas criadas pelo homem, mas a partir da percepção de território usado (ou espaço geográfico). Território para Santos seria aquele que é composto pelo chão mais a população constituindo uma identidade, através do fato e o sentimento de pertença àquilo que os pertence. Há também para Santos (2000) o território do dinheiro, que se estabelece em tempos de fluidez, rapidez e fragmentação do mundo, sendo estes territórios constantemente usurpados pelo dinheiro e constantemente lhe são atribuídas funções alheias a suas de origem, fruto dos impactos da globalização e do avanço do capitalismo. Importante ainda, atentar para a esquizofrenia do território, excluindo a possibilidade de sua neutralidade ou passividade uma vez que os lugares caracterizados como territórios

acolhem e beneficiam os vetores da racionalidade dominante, mas também permitem a emergência de outras formas de vida. Essa esquizofrenia do território e do lugar tem um papel ativo na formação da consciência. O espaço geográfico não apenas revela o transcurso da história como indica a seus atores o modo de nela intervir de maneira consciente (SANTOS, 2000, p. 55).

Ou ainda, segundo Guattari e Rolnik:

O território pode ser tanto relativo a um espaço vivido quanto a um sistema percebido no seio da qual um sujeito se sente “em casa”. O território é sinônimo de apropriação, de subjetivação fechada sobre si mesma. Ele é o conjunto de projetos e representações nos quais vai desembocar, pragmaticamente, toda uma série de comportamentos, de investimentos, nos tempos e nos espaços sociais, culturais, estéticos, cognitivos (GUATTARI; ROLNIK, 1986, p. 323).

Para Haesbaert (2002) o território pode ser observado na perspectiva de três grandes referenciais que se justificam pelos seus usos, sejam eles: o território e a natureza (que considera a dimensão natural de relação com a terra e a sua produtividade oferecendo condições de subsistência); o território e a cultura (vinculado à noção de Estado Nação e identidade cultural, alicerçado em valores simbólicos-religiosos e suas representações) e o território e a integração das dimensões sociais (que concilia as duas perspectivas anteriores somando a questão econômica, vinculadas à gestão do espaço e ao controle do ordenamento).

Os territórios podem ser classificados sob ponto de vista do acesso que a eles se podem ter: território público (ruas, praças, ônibus, teatros); território da casa ou privado (lugar nomeado como lar); território interacional (acesso restrito a pessoas legitimadas, por exemplo, a universidade) e território do corpo (caracterizado pela flexibilidade, possui delimitação invisível que acompanha o indivíduo sendo capaz de contrair-se ou não de acordo com a situação) (SODRÉ, 2019).

A ideia de território coloca de fato a questão da identidade, por referir-se a demarcação de um espaço na diferença com outros. Conhecer a exclusividade ou a pertinência das ações relativas a um determinado grupo implica também localizá-lo territorialmente. É o território que, à maneira do *Raum* heideggeriano, traça limites, especifica o lugar e cria características que irão dar corpo à ação do sujeito. Uma coisa é, portanto, o espaço – sistema indiferenciado de definição de posições, onde qualquer corpo pode ocupar qualquer lugar – outra é o território (SODRÉ, p. 24, 2019, grifo do autor).

Sodré (1998) aponta para a semelhança da ocupação de praças, esquinas e locais que se constituem como locais de encontro e comunicação entre diferentes indivíduos. Para o autor a realidade observada em Congo Square, em New Orleans, Estados Unidos, também pode ser observada na Praça Onze, no Rio de Janeiro. Pois é ali onde se estabelecem relações que concorrem para a constituição de territórios e suas forças visibilizam dimensões do território através da flexibilidade de suas marcas, possibilitando assim um processo de territorialização (SODRÉ, 1998, p. 17).

Na percepção de Bernardes (2018) a noção de território é recorrente em pesquisas no campo da Psicologia Social. Tanto em uma perspectiva metodológica – território como procedimento –, quanto como àquele que produz rastros performáticos – território como objeto – induz a percepção de território como prática que consolida problemáticas de pesquisa. “A encenação, nesse caso do território como tecnologia ou como objeto, é fruto dos diferentes modos que as formas de investigação assumem” (BERNARDES, 2018, p. 294). Compondo uma reflexão em diálogo com autores e pensadores pós-estruturalistas e dos estudos sociais da ciência no campo da Psicologia e da saúde, a autora sugere um plano de bifurcação quando falamos de território: Espaço geográfico e forma de subjetivação. Lançando o olhar para a ideia de território como modos de subjetivação, considera-se que este “permite certa possibilidade de localização, não apenas porque indica um lugar, mas também porque situa certo acontecimento” (BERNARDES, 2018, p. 296). O movimento do acontecimento gera um movimento situado e assim então, por meio do território e deste movimento situado, será possível realizar um itinerário no espaço e no tempo.

A bifurcação do conceito de território, conforme escrito acima, se performa nesse avizinhamo que o movimento produz. Faz-se tanto por localização quanto por subjetivação. Entende-se, nesse caso, que localização não se refere exclusivamente ao espacial, assim como a subjetivação não se refere apenas ao temporal. Operar com a bifurcação do território é seguir rastros situados no tempo e no espaço que constituem um plano de experiência situada, portanto, modalidades mediante as quais a população, por exemplo, se torna reconhecível como tal. O reconhecível diz respeito aos modos de viver, de circular, enfim, de movimentar corpos e com eles deixar marcas como modos de subjetivação (BERNARDES, 2018, p. 296).

Portanto, os planos de composição que fazem emergir as dimensões tanto macropolítica quanto micropolítica do território são permanentemente situadas. “São situadas porque em nenhuma delas o território existe por si só; em todas, a condição de existência do território se faz pelos encontros que o tornam possível – localização, operacionalização, atuação” (BERNARDES, 2018, p. 297). Sobre a composição de territórios ou quais os elementos o constituem, nos interessa pensar também os processos de territorialização, “territorializar-se significa, também, hoje, construir e/ou controlar fluxos/redes e criar referenciais simbólicos num espaço em movimento, no e pelo movimento” (HAESBAERT, 2007, p. 280).

No que se refere às práticas de agenciamento territorial, inspiradas em Deleuze e Guattari (2012), cabe salientar para a composição de territórios por meio da repetição periódica de seus componentes. Um território nunca será produzido pelas mesmas marcas, mas como um movimento de forças de improvisação que irão erigir o território. “O território é de fato um ato que afeta os meios e os ritmos, que os ‘territorializa’. O território é o produto de uma territorialização dos meios e dos ritmos” (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 127). Dessa maneira, “o território seria o efeito da arte” (Idem, p. 129), sendo o artista aquele que erige um marco ou faz uma marca territorial, será sua constituição, essa liberação de matérias de expressão que conduz ao movimento da territorialidade que cria a base ou o solo da arte (DELEUZE; GUATTARI, 2012).

O território não é primeiro em relação à marca qualitativa, é a marca que faz o território. As funções num território não são primeiras, elas supõem antes uma expressividade que faz território. É bem nesse sentido que o território e as funções que nele se exercem são produtos da territorialização. A territorialização é o ato do ritmo tornado expressivo, ou dos componentes de meios tornados qualitativos. A marcação de um território é dimensional, mas não é uma medida, é ritmo. Ela conserva o caráter mais geral do ritmo, o de inscrever-se num outro plano que o das ações. Mas, agora, esses dois planos distinguem-se como o das expressões territorializantes e o das funções territorializadas (DELEUZE; GUATTARI, 2012, pp. 128-129).

Pensar os processos de territorialização ou a produção de territórios é como olhar para as condições de possibilidade presentes em uma encruzilhada. Conforme Leda Maria Martins (1997), a encruzilhada pode ser utilizada como um operador conceitual por oferecer a possibilidade de “interpretação do trânsito sistêmico e epistêmico que emergem dos processos inter e transculturais, nos quais se confrontam e dialogam, nem sempre amistosamente, registros, concepções e sistemas simbólicos diferenciados e diversos” (p. 28). A noção de encruzilhada é fundamental na medida em que nos auxilia a entender a complexidade presente na discussão sobre a produção dos territórios. Através dos múltiplos olhares sobre a mesma questão, é possível vislumbrar a ambiguidade da encruzilhada como o ponto zero, aquela que oferece caminhos para a criação de rotas possíveis nos movimentos de territorialização.

E é pela via dessas encruzilhadas que também se tece a identidade afro-brasileira, num processo vital móvel, identidade esta que pode

ser pensada como um tecido e uma textura, nos quais as falas e gestos mnemônicos dos arquivos orais africanos, no processo dinâmico de interação com o outro, transformam-se e reatualizam-se continuamente, em novos e diferenciados rituais de linguagem e de expressão, coreografando a singularidade e alteridades negras (MARTINS, 1997, p. 26).

Ao fazer um levantamento de pesquisas sobre *territórios negros* Leite (1991) chama atenção para o perigo das generalizações, apontando que simplificações e reduções podem incorrer na não assimilação das complexidades nas formas como os espaços são apropriados pelo povo negro. A autora elabora uma classificação importante para desenvolver a discussão acerca dos territórios negros, contribuindo assim para estabelecer algumas diferenças as quais serão fundamentais para a realização dessa pesquisa. Tal classificação se dará a partir das seguintes noções: a formação de territórios de negros de ocupação residencial e de territórios negros de ocupação interacional (LEITE, 1991).

Os *territórios negros de ocupação residencial* possuem como características aspectos que envolvem terras devolutas (por exemplo, os quilombos), viabilidade de permanência através da posse, compostos por unidades domiciliares, geralmente formados por uma família extensa; sua subsistência ocorre por meio de estratégias coletivas; são construídos códigos específicos de sociabilidade, assim como linguagens corporais e verbais; constituem mecanismos de solidariedade e troca construídos pelos vínculos de parentesco, gerando experiências que ao serem compartilhadas se traduzem como história comum. Enquanto que, os *territórios negros de ocupação interacional*, são aqueles que consistem em locais de encontro e troca entre os sujeitos; nem sempre serão fixos; são constituídos por códigos simbólicos de pertencimento entre o grupo, fato que os diferencia dos demais; não estão baseados na noção de consanguinidade, mas não a exclui; acontecem a partir de encontros previamente marcados, com hora local e data; são instituídos por certos tipos de práticas de comércio, lazer, religião, política, entre outros (LEITE, 1991).

*Minha Cidade*¹²

*Não me censurem por estar chorando
 Ao contar coisas da minha cidade
 É que eu agora estava recordando
 Quando estas ruas eram só paz, amor e tranqüilidade
 O Rio Guaíba nos deliciando
 Nos dando banhos de felicidade
 E os seresteiros só nos acordando
 Quando das musas sentiam saudade
 E o cafezinho de cem réis nos bares
 Banco nas praças pra se namorar
 E o “rato branco” ao nos ver abraçados
 Preocupados, os coitados, vinham logo nos cuidar
 Tinha retreta todos os domingos
 Jogos de bingos para se jogar
 E eu recordando, cheio de saudade
 Como é que querem que eu não vá chorar*

Lupicínio Rodrigues

O choro presente na música *Minha Cidade*, de Lupicínio Rodrigues, expressa um sentimento de saudade de um tempo na cidade em que pessoas da minha geração, por exemplo, só têm acesso por meio de relatos escritos e/ou orais. A música retrata uma relação diferente que temos com alguns lugares atualmente. “*O Rio Guaíba nos deliciando / Nos dando banhos de felicidade*”. Quem pode imaginar o Rio Guaíba nos dias de hoje nos dando “banhos de felicidade”? Ao cantar a saudade da cidade de outrora, Lupi aponta para seu pertencimento para com o território onde viveu sua vida inteira, estabelecendo vínculos de afetividade com lugares como ruas, praças, bares e o próprio rio. Os códigos presentes na letra de Lupi anunciam a saudade de uma cidade que não existe mais. Não esta cidade, como descrita pelo cantor.

¹² Canção “*Minha Cidade*” de Lupicínio Rodrigues. Disponível em: <<https://soundcloud.com/musicadeportoalegre3/minha-cidade-lupicinio>>.

Mas uma outra cidade que dá lugar para novos arranjos urbanos, constituídos por processos de reorganização do espaço urbano e, com isso, se configuram novas relações entre a cidade e os corpos que nela habitam.

O cortejo anual do bloco do Areal também produz relação de pertença com o território, conforme sugere Milton Santos (2000), tendo em vista que a existência do Quilombo do Areal, no bairro Cidade Baixa, representa a permanência de um espaço de resistência ao processo de desfrancização do centro de Porto Alegre. Na medida em que corpos carnavalescos ocupam as ruas da região central da cidade, vão sendo criados elementos que compõem as marcas territorializantes que dão vida ao território expressivo e cambiante, conforme propõem Deleuze e Guattari (2012). Caberia então, dizer que a caracterização do Quilombo do Areal e o Bloco Areal do Futuro como “o berço do samba em Porto Alegre” representa a bifurcação da noção de território proposta por Bernardes (2018), por carregar a experiência do espaço tanto em seu viés “natural” quanto social. O Areal é o perfeito exemplo de um território negro que se faz por sua localização, bem como pelos acontecimentos que produzem modos de subjetivação coletiva (NETO, 2004).

No que diz respeito à formação histórica dos territórios, mais especificamente do bairro Restinga citado anteriormente, Gamalho (2009) aponta que o espaço “foi artificialmente criado a partir da ordem tecnocrática de uma corrente de pensamento que se colocava como racional e modernizante, re-projetando a conjuntura social, cuja manifestação teve materialidade na segregação socioespacial” (p. 52). A criação do bairro surge como uma medida que acompanha as políticas de higienização urbana, onde o principal objetivo era eliminar os becos e malocas existentes nos arrabaldes do centro da cidade. O estigma da maloca, do maloqueiro, constituíram uma “espécie de ‘herança’, material e simbólica, que se sobrepunha à nova condição” (p. 52).

O bairro Restinga tem sua origem nos processos de remoção ocorridos, com objetivo de sanear a região da Ilhota e do Areal da Baronesa (Vieira, 2017), entre outros bairros compostos pela presença massiva de corpos negros que caracterizam as “periferias” da cidade. Um “território de maioria afrodescendente”, assim o bairro Restinga seria caracterizado por Cunha Jr. e Ramos (2007), por ser um espaço urbano onde se encontram grupos sociais de origens históricas e culturais diversas, mas a predominância é da população

negra, sendo esta quem irá determinar as dinâmicas culturais e sociais do território.

O território, a cultura e a identidade são produtos desta terra, desta localidade em um determinado tempo histórico. Nas culturas de matriz africana, as noções de tempo e espaço estão sempre casadas, uma vinculada à outra; são noções indissociáveis. Elas criam um espaço temporal histórico. Assim, um território está sempre associado a uma noção histórica. Fala-se dele na perspectiva espaço-tempo-comunidade que o constitui (CUNHA JR; RAMOS, 2007, pp. 71-72).

Nesse sentido, considerando questões que perpassam a formação de territorialidades atravessadas por aspectos culturais e identitários, também cabe apontar que a cidade de Porto Alegre possui pelo menos sete quilombos urbanos reconhecidos por órgãos federais, estaduais e municipais. São eles: o Quilombo da Família Silva¹³, o Quilombo do Areal, o Quilombo Fidélix, o Quilombo dos Alpes, o Quilombo dos Flores, o Quilombo dos Machado e o Quilombo dos Lemos, todos estes carregam marcas da luta pelo processo de permanência das comunidades negras em seus locais de origem. Os quilombos urbanos foram sendo descobertos por ativistas do Movimento Negro que ao identificarem características relevantes que denotam a questão da territorialidade negra e das relações específicas de sociabilidade, passam então a reivindicar junto aos quilombolas a demarcação do espaço como terra devoluta. Caracterizam-se, portanto, como territórios negros de ocupação residencial (LEITE, 1991).

A principal questão colocada por essa pesquisa em termos conceituais, teóricos, metodológicos, éticos e políticos, envolve os movimentos realizados por corpos negros na cidade independentemente de seus locais de moradia. Isto é, como os corpos negros resistem aos processos de higienização urbana, deslocamentos forçados, expulsões violentas, processos de desterritorialização e desafricanização dos centros urbanos? Lançar o olhar para a produção de territórios interacionais e existenciais, ou seja, aqueles territórios que são erigidos por meio de marcas produzidas por movimentos situados no tempo e no espaço, tem por objetivo desvelar práticas de sociabilidade nas regiões centrais de Porto Alegre. Diferentes modos de existir de corpos negros em diversos pontos da cidade denotam uma Porto Alegre negra que não se limita aos bairros periféricos. Pelo contrário, os corpos negros que se movimentam

¹³ O primeiro quilombo urbano a ser titulado no Brasil.

nos eixos centro-periferia demonstram habilidade em formar redes de sociabilidade em qualquer lugar da cidade. Mesmo com o advento do processo de desterritorialização/desafricanização existe um fluxo de presença e de permanência de corpos negros nos espaços urbanos centrais que sugere a continuidade de práticas culturais africanas, a partir da constituição de laços de afetividade e pertencimento ao território.

Podemos entender o processo de desafricanização das cidades como o próprio movimento de desterritorialização das comunidades negras dos centros urbanos. Bem como, a produção de territórios negros, sejam eles residenciais ou interacionais, como movimentos de reterritorialização. Segundo Haesbaert (2007), “os territórios sempre comportam dentro de si vetores de desterritorialização e de reterritorialização” (p. 127, grifo do autor). Os encontros e trocas protagonizados por corpos negros nos espaços públicos instituem práticas de sociabilidade permeadas por elementos culturais e artísticos, territorializam espaços e com isso seguem na contracorrente do curso quase que “natural” dos processos de desterritorialização. “[...] O território é um ato, uma ação, uma *rel-ação*, um movimento (de territorialização e desterritorialização), um ritmo, um movimento que se repete e sobre o qual se exerce um controle” (p. 127). Ou seja, toda a presença massiva de corpos negros no espaço urbano, sobretudo no espaço público, seja em ato de celebração, lazer, manifestação política e/ou artística denota a formação de territórios negros.

Cabe salientar, que os processos de reterritorialização se constituem desde a chegada de negros e negras em solo americano, tendo em vista que a produção de territórios negros só é possível dada a continuidade de práticas culturais transportadas do continente africano. “Vozes negras e polifônicas desenham territorialidades, fronteiras e deslocamentos no palco cênico do oceano atlântico, traçando rastros, elos, memórias e afetividades” (NOGUERA; SILVA, 2015, p. 19). Beatriz Nascimento, no documentário *Orí* (1989), nos faz refletir sobre a formação de quilombos no Brasil como um *continuum* histórico de práticas culturais transportadas desde África. A definição de quilombo para Nascimento, não necessariamente se vincula à ideia de um espaço fixo determinado pela presença de corpos e com isso, a formulação de territorialidades. Mas, sugere que

a utilização do termo quilombo passa ter uma conotação basicamente ideológica, basicamente doutrinária, no sentido de agregação, no sentido de comunidade, no sentido de luta como se reconhecendo homem, como se reconhecendo pessoa que realmente deve lutar por melhores condições de vida, porque merece essas melhores condições de vida desde o momento em que faz parte dessa sociedade (NASCIMENTO, 1989).

A partir do pensamento de Beatriz Nascimento e sua reflexão sobre o processo de desterritorialização de povos africanos para os territórios colonizados, a provocação que fica é que um dos maiores e mais importantes movimentos de reterritorialização ocorridos na história da “humanidade” foi o da Diáspora africana. Sob o ponto de vista que os africanos transportaram uma série de práticas culturais e valores civilizatórios africanos em um movimento transatlântico da África para as Américas, torna-se evidente que tais práticas se mantêm vivas, resistindo ao processo violento advindo da colonização. Nesse sentido, o samba, o carnaval, a religiosidade, entre tantas outras práticas se firmam como elementos que alicerçam processos de (re)existência de uma matriz africana nas cidades brasileiras até os dias atuais.

4 CORPOGRAFIAS NEGRAS URBANAS: CORPOS NEGROS E A CIDADE SEGREGADA

“Quantos mais vão precisar morrer pra que essa guerra termine?”

O relógio se aproxima das 18h, o expediente está chegando ao fim. O dia foi difícil. O processo de assimilação se desenvolveu durante as 8h do dia de trabalho que parecem não ter fim. No meio da tarde, ao sentir que a roupa não estava confortável, sinto a necessidade de ir até a loja mais próxima e comprar uma camiseta que sufocasse um pouco menos. Na Av. Voluntários da Pátria, uma multidão que se entrecruza e o tempo parece outro. Enfrentam o atrasado da hora que parece correr na mesma velocidade em que as pessoas transitam pela rua. Será que alguém aqui tá sentindo o mesmo que eu? Será que esse medo, essa incerteza poderia ser compartilhada com alguma daquelas dezenas de pessoas que cruzavam por mim? Entrando e saindo da loja de calçados da esquina ou da padaria que anuncia o “sonho por 1 real”. Meu sonho de mulher negra, recém-formada, militante, atuante nos movimentos sociais da cidade e com muitos outros amigos e amigas ocupando esse mesmo lugar, naquele momento estava sob iminente risco. O risco de ser uma socióloga negra que pesquisava homicídio de jovens negros e violência policial estava me sufocando.

Entro na loja e pergunto qual a peça mais barata, queria acabar com o tormento da roupa apertada, pois me sentia sufocada. Sem ar. “Eu não consigo respirar!”. A vendedora apresenta a única peça que sai por R\$10,00, que, com certeza, faria com que eu me sentisse mais aliviada, mesmo que não tivesse ideia sobre o que se passava comigo. Me ofereceu uma blusa preta de algodão. Foi aí que me entreguei ao luto. Dessa vez não no sentido do verbo, pois a representação daquela morte carregava também a morte de diversas mulheres negras que nos últimos anos vêm tencionando e conquistando um importante espaço nas diferentes esferas de poder. Um processo constante de empoderamento e articulação política para a defesa dos homens e mulheres de suas famílias e comunidades negras. Faltava o ar para respirar a luta, só respirava o luto. Quando retornei para o prédio onde trabalhava, abri a porta da sala, sentei na cadeira e acessei o universo da tela do computador, percebi que

os sites de notícias de todas as mídias representavam aquela morte com frases de impacto. Uma delas, a que fixou na minha cabeça: “Quantos mais vão precisar morrer pra que essa guerra termine?”. Pesquisei sobre sua vida e produção acadêmica, fiz download de sua dissertação, que era no mesmo campo de pesquisa sobre segurança pública que compunha o meu interesse de leituras e escritos. Lembrei do meu TCC. Do risco que corria por ousar falar em violência contra jovens negros. Do risco que corria minha irmã, mulher negra, militante, única vereadora negra entre todos aqueles homens brancos.

O expediente está acabando. Desde cedo, manifestações são marcadas por todo o Brasil. Em Porto Alegre era na Esquina Democrática, berço de muitas lutas no centro da cidade. O expediente está acabando. Desço alguns andares pra ver se mais alguém (além de mim) também vai para a manifestação. “Sim! Vamos!”, diz a estagiária, com um enorme sorriso no rosto. Eu só não queria ir sozinha, não tinha força.

Ao dobrar a Rua Dr. Flores com a Rua dos Andradas, depois de alguns minutos de conversa com a estagiária sobre o andamento do grupo de assessoria jurídica universitária que fazíamos parte, me deparo com uma energia que parece vir com o vento. O dia estava cinzento, abafado, sufocante. E a estagiária não tirava aquele maldito sorriso do rosto. Chegando perto da Esquina Democrática, sinto a força do luto. Um sentimento de tristeza e medo. Os brancos sorriem, empunham bandeiras e tomam cerveja. Meus irmãos e irmãs negros e negras expressavam dor através dos olhos marejados. O sentimento era de vontade de que todas as pessoas brancas sumissem daquele lugar, se afastassem do entorno do carro de som e não fizessem falas no microfone. Aquele não era um ato de defesa da democracia ou pedindo liberdade para o ex-presidente. Era um momento de luto. Momento de receber o carinho e o acalento no abraço de outras irmãs e irmãos que compartilhavam da dor e também vestiam preto. Durante as intervenções no carro de som, uma das falas assinalou aquele momento como um marco histórico de luto na Esquina Democrática. “Se as pessoas não negras que estão aqui ainda não sabem como contribuir na luta antirracista, eu vos digo: BRANCOS, SEJAM NOSSOS ESCUDOS!”. Ao mergulhar naquele emaranhado de sofrimento, encontrei ali o sentido e a necessidade da transformação do luto em luta.

A questão da violência no Brasil é um tema muito debatido entre agentes do poder público, pesquisadores, ativistas e políticos. As forças de segurança pública como um dispositivo de controle da violência são debatidas e enfrentadas por diferentes meios de enfrentamento e contestação, sobretudo quando nos referimos à violência racial. Se analisarmos os dados do Observa POA, publicados pelo Censo de 2010, nos locais onde se observa expressiva presença de população negra na cidade há maior incidência de casos de homicídios de jovens negros (Por exemplo: Bairros Sarandi, Rubem Berta e Restinga). Falamos de um cenário generalizado de criminalização que historicamente coloca os corpos negros e periféricos como alvo da violência pautada por motivos racistas. Tal cenário evidencia diversos conflitos étnicos, sociais e econômicos que se refletem na organização das cidades brasileiras, na maioria das vezes ocasionados pelas políticas que configuram o ambiente urbano ao longo do tempo. Ou seja, os contornos das cidades vão sendo desenhados historicamente e, com isso, as formas com que as pessoas se relacionam com os espaços da cidade vão sendo atualizadas ao longo do tempo.

Segundo Britto (2013), “os modos de existência dos corpos e das cidades formulam-se reciprocamente, visto que suas lógicas particulares de organização tanto resultam quanto constituem os princípios das suas interações” (p. 37). Podemos pensar que a criação de “periferias”, em seu sentido toponímico, está relacionada com um processo de invisibilização de corpos que historicamente habitam os centros urbanos. Em meados dos anos 1960 e 1970 são criados diversos bairros “periféricos” – frutos da implementação de projetos de modernização urbana na cidade de Porto Alegre nas décadas de 1950 e 1960 – quando se iniciam os processos de des-territorialização de comunidades negras que habitavam a região central. Para Campos (2006), este cenário enseja a produção de territórios transicionais no centro de Porto Alegre, na medida em que a região “se torna um ponto de encontro dos negros que agora se deslocam para áreas mais periféricas e mesmo cidades próximas da capital e reúnem-se no trajeto entre o trabalho e a casa” (p. 28).

A “periferia”¹⁴ aparece entre aspas, pois é colocada diante de um questionamento: se a “periferia” é um espaço urbano constituído historicamente em bairros geograficamente afastados dos grandes centros, qual sua relação com a produção de territórios transicionais-existenciais-interacionais no centro da cidade? Puccinelli e Reis (2020) fazem uma provocação acerca da possibilidade de olhar para os deslocamentos e trânsitos dos territórios e espaços fixamente marcados na cidade. Segundo os autores, este olhar possibilita uma percepção diferente no que diz respeito à interpretação das cidades. Partindo da proposição da noção de territorialidades itinerantes e da produção de sujeitos e espaços produzidos mutuamente a partir dos usos, movimentações e deslocamentos dos cidadãos nas esquinas, calçadas e praças, sugerem a ideia de “*periferia móvel*” (PUCCINELLI; REIS, 2020). Essa noção de “periferia móvel” permite olhar para os sujeitos “periféricos” que se deslocam pela cidade como agentes de produção de espaço e, assim, produtores de territórios, pois a partir de seus “movimento-ações atravessam ‘centros’ e ‘periferias’ (re)criando estratégias de apropriação do espaço urbano” (Idem, p. 31).

YUKA BAZUCA - Produto Nacional

A indústria vende

Um corpo de mulher como solução

Cigarro como alívio da pressão

Televisão para levar a informação

Como deve pensar o povão

Parece brincadeira de primeiro de abril

Quando você menos espera

Já era, caiu

Extra, extra, extra

¹⁴ A noção de periferia pode ser entendida como aquelas regiões que são fruto de políticas históricas de higienização e segregação dos espaços urbanos, lançando as comunidades negras para áreas de urbanização precária ou sem urbanização (CUNHA JR., 2007), bem como uma “construção social relacionada a práticas e discursos de sujeitos sociais e políticos de um contexto histórico específico” (TANAKA, 2006). Sendo assim, entende-se que o espaço urbano – inclusive a separação entre “centro e periferia” – seria, também, um reflexo das relações sociais e raciais presentes na sociedade.

*Lá vem a notícia
Cheia de histórias
Sobre os bandidos e a polícia
Às vezes mãos se dão
Às vezes, tiroteiam se matam
Não posso parar, tenho que me mexer
Se não correr atrás, não tenho o que comer
Minha casa não é minha, pago aluguel
Quando consigo bancar levanto as mãos pro céu
Moro na periferia
E não estou aqui fazendo pose, pose pra fotografia
Quero meus direitos de cidadão
Então eu peço à vocês, donos do mundo uma solução
Não posso parar, tenho que me mexer
Se não fizer por mim ninguém mais vai fazer
Outras portas, outros espaços
Fazer do mundo estrada dos meus passos.
500 anos e os negros continuam nessa merda de situação
Os índios donos de tudo, empurrados para o abismo
Muito perto da dizimação
Talvez sejam lembrados em algum “branco livro” de história
Que vai dizer, foi necessário foi melhor assim
Ainda bem que já não podem mais negar Zumbi
Não posso parar, tenho que me mexer
Como Marcelo Yuka, ir da canção ao ato
Com o poder de uma bazuca, encarar o fato
E disparar contra os muros da hipocrisia
Porque a luta não tem hora, é agora
Ela todo o dia
Tudo pode acontecer a qualquer momento
Então é bom ficar ligado em todo movimento
Quem vai, quem vem, quem tá atrás, quem tem
E estar sempre consciente do seu papel
Marcou ficou de bobeira, foi pro beleléu*

*Tudo que acontece à terra
Acontecerá aos filhos da terra
No papel a lei diz que não pode
Mas a lei é quem descumpre mais
Quem pode, pode quem não pode se sacode
E no meio disso tudo o povo sempre se fode ...¹⁵*

Os temas da violência racial e da “periferia” se articulam, na medida em que há maior incidência de casos de violência direcionados contra pessoas negras nas periferias. Contra pessoas negras e entre pessoas negras também. A violência racial sempre foi uma pauta central das reivindicações do Movimento Negro brasileiro¹⁶. Os exemplos mais emblemáticos disso foram os fatos que motivaram a criação do Movimento Negro Unificado em São Paulo, nas escadarias do Teatro Municipal de São Paulo, no dia 7 de julho de 1978. O panfleto de convocação da manifestação continha os seguintes dizeres:

O Movimento Unificado Contra a Discriminação Racial foi criado para que os direitos dos homens negros sejam respeitados. Como primeira atividade, este Movimento realizará um Ato Público contra o Racismo, no dia 7 de julho às 18:30 horas, no Viaduto do Chá. Seu objetivo será protestar contra os últimos acontecimentos discriminatórios contra os negros, amplamente divulgados pela imprensa.

No dia 28 de abril, numa delegacia de Guaianazes, mais um negro foi morto por causa das torturas policiais. Este negro era Robson Silveira da Luz, trabalhador, casado e pai de filhos. No Clube de Regatas Tietê, quatro garotos foram barrados do time infantil de voleibol pelo fato de serem negros. O diretor do Clube deu entrevistas nas quais afirma suas atitudes racistas, tal a confiança de que não será punido por seu ato.

[...]

Não podemos mais aceitar as condições em que vive o homem negro, sendo discriminado da vida social do país, vivendo no desemprego, subemprego e nas favelas. Não podemos mais consentir que o negro sofra as perseguições constantes da polícia, sem dar uma resposta (GONZALEZ; HASENBALG, 1982, pp. 43 e 44).

Nos anos 1970 eclodiu uma onda de organizações negras em todo o país. A ocupação das ruas e do espaço público através de manifestações, atos e protestos se consolida como palco de reivindicações dessas organizações. “No protesto encena-se o enredo do conflito social, em sua forma simbólica e coletivamente organizada” (RIOS, 2012, p. 44). Toda a efervescência política

¹⁵ Yuka Bazuca - Produto Nacional. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=c4evuLUYzU>>.

¹⁶ Não que a violência racial não seja abordada em outros países do mundo, mas o foco aqui é pensar as relações raciais nas cidades brasileiras, mais especificamente em Porto Alegre.

que o mundo enfrentou durante os anos 1970 reflete-se em práticas de continuidade de ações realizadas naquele período. Isso pode ser observado por meio das manifestações que acontecem até os dias atuais em pontos estratégicos das grandes cidades.

A partir da década de 70, os negros começaram a realizar manifestações públicas de caráter político em todo o Brasil, não sendo diferente em grupos informais que acorriam a alguns pontos da área central da cidade, deu-se a formação de um segmento mais ideológico, em termos de atuação e intervenção política nos processos sociais (BITTENCOURT, 1995, p. 82).

Em Porto Alegre, neste mesmo período, foi criado o Grupo Palmares. Idealizado por jovens universitários em 1971, o grupo teve o intuito de se contrapor às condições de subalternidade e marginalização impostas pela estrutura social aos negros, buscaram demonstrar um passado de resistência, evidenciando elementos simbólicos da presença dos negros na cidade e, assim, enfrentar demandas de cunho socioeconômico que atravessavam (até hoje atravessam) a vida dos negros e negras (CAMPOS, 2006). O Grupo Palmares, que em 2021 completa 50 anos, teve papel fundamental na luta antirracista no Brasil. Por ser o grupo que propôs o 20 de novembro (o dia da morte de Zumbi dos Palmares) como uma data que reconhece a resistência de africanos escravizados e de seus descendentes, se coloca na esteira das principais organizações negras do país.

A organização do movimento social negro em Porto Alegre, na década de 70, insere-se dentro das condições e características de organização social de seu tempo. Ao mesmo tempo, está ligada ao processo de urbanização na cidade. A compreensão da construção de novos elementos simbólicos de negociação espacial pelos negros na capital gaúcha passa, portanto, pela reflexão sobre a estreita ligação entre os processos geográficos de territorialização e territorialidade (CAMPOS, 2006, p. 26).

No início do século XX, as práticas de sociabilidade urbana no centro da cidade tinham como cenário principal os bares, cafés, confeitarias e livrarias, onde as elites da época intencionavam reproduzir os hábitos sociais europeus, construindo uma identidade social pautada em valores de sociabilidade burguesa. A Rua dos Andradas – conhecida pelos porto-alegrenses como Rua da Praia –, portanto, era o epicentro desses encontros: “nos anos 20 e início dos anos 30, a rua da Praia transformou-se no principal centro de efervescência cultural, política e social das elites porto-alegrenses, que se fortaleciam nas sociedades lítero-bailantes” (BITTENCOURT JR., 1995, p. 66).

RUA DA PRAIA - Oliveira Silveira¹⁷

- *O que, maiô na calçada?*
- *Não senhor, é minissaia.*
- *Ah, é a rua dos Andradas...*
- *Não senhor. Rua da Praia.*

*

*Passarela, passo nela,
pelo centro, pela beira.
E meu coração desfila
procurando quem o queira.*

*

*Não é que eu esteja à caça
mas fico entre as duas praças
na antiga rua da Graça
olhando a mulher que passa*

Porto Alegre, 1972/1993

Essa efervescência poderia ser observada com a presença de cinemas, cineteatros, sede de redação de jornais, os já mencionados cafés e livrarias, mas sobretudo o prestígio social dos frequentadores que circulavam no espaço central da cidade. As “moças de fino trato” e os “homens de bem”, que à época frequentam a região, denotam ao espaço público a dimensão imaginária que caracteriza a passabilidade de modos de vida inspirados em valores civilizatórios europeus (BITTENCOURT JR., 1995).

A rua da Praia não aceitava pessoas “desqualificadas” e essas viam-se, por sua vez, constrangidas em circular no centro da cidade, já que não dominavam os códigos sociais, os valores e costumes diferenciados das classes dominantes, manifestados no modo de vestir, nas pessoas letradas, na estética refinada, nos estilos arquitetônicos dos lugares sociais e em um modo de vida marcadamente influenciado pelas ideias e modas europeias. Um tipo de gosto expresso em categorias de objetos ou práticas classificadoras e, por consequência, distintivo por meio dos atributos

¹⁷ SILVEIRA, Oliveira. Oliveira Silveira: obra reunida. Corag, 2012.

de um estilo de vida elevado. Nesse caso, os negros viam-se impedidos de circular na área central, devido ao baixo poder aquisitivo e ao fato de estarem excluídos do domínio dos códigos morais e valores estéticos estabelecidos e desenvolvidos pelas camadas burguesas porto-alegrenses (BITTENCOURT JR., 1995, p. 67).

Para pensar a formação de territórios é necessário olhar para as práticas de segregação e discriminação e como estas constituem modos de subjetivação coletiva no espaço urbano (NETO, 2004). Operar a produção de territórios existenciais e os modos de subjetivação de forma articulada é fundamental compreender os modos pelos quais os sujeitos experimentam a cidade ao longo da história. Para os corpos negros, esse processo se dá de maneira perversa, uma vez que não se enquadram no padrão de comportamento e classe social estabelecidos no imaginário social da época. Trata-se então de pensar esses corpos como sujeitos pertencentes à trama histórica, promovendo, assim, diferentes impactos no arranjo urbano. Configurando os processos de construção de modos de ser e viver na cidade para os corpos negros atravessados por políticas segregacionistas.

Mesmo diante deste cenário, serão as transformações políticas ocorridas da metade para o final do século XX que alteram a estética urbana, criando novas práticas de apropriação do espaço público, abrindo espaço para a inserção de camadas populares na participação da vida social do centro da cidade. Percebendo essas apropriações como práticas de (re)existência empreendidas no espaço público, cabe refletir a partir do pensamento foucaultiano que as práticas de segregação empreendidas pelo Estado nada mais são do que jogos de verdade que visam legitimar discursos sobre quais corpos “podem/devem” ou não ocupar a região central da cidade (REVEL, 2005).

Então, como as transformações que ocorrem na cidade irão contribuir para a produção de novos arranjos urbanos? Uma das principais mudanças se refere às políticas empreendidas pelo projeto de modernização do centro de Porto Alegre e do seu entorno. As remoções produzidas por meio de ações truculentas deslocam populações formadas majoritariamente por famílias pretas e de origem humilde. Porém, este deslocamento não produz efeito na extinção da presença de corpos negros na região central da cidade, uma vez que o afastamento incide tão somente em seus núcleos residenciais e não em

seus postos de trabalho. Assim, passam a aglomerar-se para atividades de lazer após o expediente em bares, galerias, praças e esquinas do centro de Porto Alegre (BITTENCOURT, 1995).

São as mudanças nos usos dos espaços públicos do centro da cidade e a reconfiguração das regiões de residência das elites para outros bairros que transformam o centro em lugar destinado ao comércio, local de trabalho, vida social em bares simples e não mais marcados pelo refinamento, tornando – aos olhos das classes abastadas – o centro como lugar violento e perigoso. Quando surgem as lutas dos Novos Movimentos Sociais, provocando discussões sobre formas de opressão que fazem emergir questões de ordem subjetiva é que as cidades passam a ser tomadas por novos arranjos urbanos relacionados à luta contra a segregação, influenciando na produção de novos modos de subjetivação coletiva (NETO, 2004).

Alguns pontos estratégicos na cidade serviram como lugar de referência para o enfrentamento às questões relacionadas aos problemas que emergiam como reflexos dos processos de segregação, discriminação e violência urbana. Tendo em vista que “a construção contemporânea de novos modos de subjetivação de caráter libertário passa, necessariamente, pela articulação com práticas inseridas no espaço urbano” (NETO, 2004, p. 09), os movimentos de luta coletiva tornam-se fundamentais para colocar em questão o governo de si conectado ao governo da pólis (NETO, 2004).

A Esquina Democrática, localizada no cruzamento entre a Avenida Borges de Medeiros e a Rua dos Andradas, comumente conhecida pela ocupação de movimentos sociais, manifestações sociais, culturais, políticas e artísticas, se consolida como um lugar importante para a cidade de Porto Alegre. Ali são realizados atos, comícios, intervenções, panfletagens e uma série de atividades que ratificam a relevância do local como ponto de resistência e luta pela democracia. Considerada como “um local de constantes confrontos ideológicos e manifestações políticas que surgiu em razão da crescente manifestação de oposição à ditadura militar instaurada no país, em 1964, e da luta social pela conquista de direitos civis” (BITTENCOURT JR., 1995, pp. 73-74).

Este local da cidade, além de marcar um importante ponto de encontro para manifestações políticas, artísticas e culturais, atualmente é também

cotidianamente marcado pelo intenso comércio de trabalhadores informais que vendem roupas, brinquedos, calçados, cigarros e artesanatos. Bancas de jornal, loja de calçados, farmácias, loja de bijuterias, carrinho de pão de queijo pela manhã, churrasquinho no final da tarde, são elementos que formam a paisagem da Esquina Democrática. Não raras vezes, é possível encontrar artistas de rua que se posicionam no espaço para suas intervenções, com a intenção de prender a atenção (mesmo que momentaneamente) de quem passa. Na Rua da Praia (Rua dos Andradas), no trecho onde não é permitida a circulação de veículos, em dias de semana o fluxo de pessoas é intenso. Corpos que por vezes costuram a multidão para desviar de outros corpos apressados.

A marca territorializante que consolida a Esquina Democrática como um patrimônio histórico-cultural da cidade de Porto Alegre é a constante presença de movimentos sociais, artistas, grupos étnicos, entre outros grupos que se apropriam do espaço para dar visibilidade a determinadas pautas (Secretaria Municipal de Cultura/PMPA, 1997). Com a (re)apropriação do centro por corpos negros engajados na luta antirracista ou não, será a performance produzida no espaço público que irá marcar a atualização do território, formando assim o que alguns militantes e pesquisadores negros e negras consideram como Esquina do Zaire (BITTENCOURT JR., 1996; CAMPOS, 2006; SANTOS, 2007).

A Esquina do Zaire compreende o território negro produzido desde meados dos anos 1970 no centro de Porto Alegre, estendendo-se para além da Esquina Democrática. Este território se consolida em um momento de efervescência política no país diante da ditadura militar, e no mundo por influência das lutas em defesa de direitos civis nos Estados Unidos e das lutas por libertação nos países africanos. Conta losvaldyr Bittencourt Jr. (1996) sobre a ocupação de corpos negros nas áreas centrais da cidade, em que “parecem deslizar pelo espaço urbano, vindos de diversos lugares e confluindo para um espaço social e central comum (BITTENCOURT JR., 1996, p. 221). Esta ocupação perdura por décadas, culminando no “apadrinhamento” da Esquina Democrática como Esquina do “Zaire”. Isso acontece em 1982 quando a seleção de futebol do Zaire disputou um jogo com a seleção brasileira, criando um dilema para os negros brasileiros: torcer para o Brasil ou para a seleção africana do Zaire? (BITTENCOURT JR., 1996). São esses movimentos de

apropriação e encantamento do espaço que acontecem no passado e no presente que fazem emergir a “Esquina Democrática do Zaire” como condições de possibilidades de criação de territórios múltiplos e diversos.

4.1 ESQUINA DO ZAIRE – UMA SEXTA-FEIRA DE VERÃO EM PORTO ALEGRE

Ao sair de casa em uma manhã de dezembro, a temperatura na tela do celular marcava 27°C. Meu destino era a biblioteca da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, onde costumeiramente passo algumas manhãs e tardes realizando leituras e escritos para a minha dissertação. Eram mais ou menos 8 horas da manhã, a sensação térmica era de aproximadamente 32°C, o caminho até a universidade foi marcado pelo pensamento firme de que em breve chegaria na biblioteca e que ali poderia desfrutar do ar condicionado da sala, aliviando a sensação de queimação que sentia na pele a cada brecha de sombra entre os prédios da minha rua.

A intenção era colocar em dia as leituras sobre as diferentes possibilidades de explorar a ferramenta da narrativa como potência de escrita nos trabalhos acadêmicos. Fico empolgada diante da possibilidade de experimentar outras formas e dispositivos de escrita pelos quais não estamos acostumados a observar em monografias, dissertações e teses. Realizar leituras marcadas pela estética da literatura e ter a possibilidade de utilizá-las como um gênero capaz de complementar a escrita de uma dissertação de mestrado comunica um momento transformador que vivemos no campo da produção de conhecimento, que escapa às formas hegemônicas de produção científica.

Ainda sobre transformação, há tempos não lia um texto tão potente que causasse em mim o desejo de mergulhar em meio a palavras e seus sentidos, instigando o exercício da escrita. Ao me deparar com o que Gloria Anzaldúa (2000) escreve para as mulheres de cor do terceiro mundo, reflito sobre a importância de (re)inventar as narrativas sobre nossas vivências e experiências, tencionando cada vez mais a legitimidade da transformação da ciência e seu poder emancipatório.

Passo a manhã lendo e refletindo sobre os diferentes jogos presentes na arte de narrar (GALINDO; MARTINS; RODRIGUES, 2014) e qual a melhor maneira de performar a escrita condizente com as sensações que o campo suscita. Para que isso seja possível, penso que pouco adianta buscar a intensidade das sensações nos livros e textos, pois pouco se avança para além da reflexão. Tomar contato, vivenciar o campo e suas vicissitudes, se faz necessário para sentir no que consiste ser um corpo negro no centro da cidade, que transgride as regras e limites impostos pela configuração urbana que direciona a população negra para as margens da cidade.

Ao meio dia, quando saio do prédio da FACED para almoçar no Restaurante Universitário, sinto o calor mais intenso, talvez a sensação térmica esteja próxima dos 40°C. Caminho pelo campus, refletindo que talvez fosse melhor permanecer na biblioteca e não ter saído para almoçar, mas lembrei de minha avó, dizendo que “saco vazio não para em pé”. Se eu não almoçar, será praticamente impossível continuar lendo e escrevendo no turno da tarde.

Me posiciono ao fim da fila para entrar no RU, o calor é insuportável, criando a disputa das pessoas na fila reivindicando seu lugar à sombra, contrariando o ditado popular. Vou me aproximando da porta do restaurante e reconhecendo alguns rostos que saem do RU, e eu só penso em acelerar o processo para voltar aos 18°C do ar condicionado da biblioteca. Cumprimento a trabalhadora da recepção, uma mulher negra que trabalha há muitos anos ali, ela elogia meus cabelos crespos e deseja um bom almoço. Passo a catraca, sirvo meu prato de comida, procuro um lugar para sentar mais próximo da porta, onde o ventilador pudesse refrescar a sensação de abafamento constante. A cada garfada, uma gota de suor escorre em minha testa. O entrar e sair de gente na porta do RU faz com que meus pensamentos se voltem para os fluxos intensos presentes nas principais ruas e avenidas do centro de Porto Alegre.

Vendedores ambulantes, pessoas entrando de loja em loja, algumas no intervalo do trabalho indo almoçar, outras somente circulando, bancas armadas com roupas e chapéus pendurados, panos estendidos no chão com brinquedos, roupas e calçados expostos para venda, mulheres Kaingang sentadas na sombra com suas crianças vendendo artesanato e um calor

escaldante que parece emergir do solo, parece levantar fervura com o reflexo do sol. Tomar uma cerveja ao fim do dia vai ser perfeito...

– Oi amiga, viu que hoje à noite tem *Black Music* na Esquina do Zaire?

Recebo a mensagem pelo Whatsapp, lembro que hoje é sexta-feira e que um R&B anos 2000 como trilha sonora pode contribuir bastante na escrita no turno da tarde. Devolvo meu prato e talheres na prateleira da cozinha, agradeço a mulher negra trabalhadora da cozinha, desejo-lhe bom fim de semana e retorno para a biblioteca.

...

O relógio marca 17 horas quando começo a juntar as coisas espalhadas pela mesa redonda de madeira. Ouço os servidores da sala ao lado começarem a despedir-se uns dos outros. Confiro o celular para ver a mensagem que recebi e uma delas era de um amigo avisando que me aguarda em frente ao prédio da FACED. Desço dois lances de escada e quando dou o primeiro passo para fora do prédio já sinto novamente o ar abafado. O flerte com o ar condicionado só poderá ser retomado novamente na segunda-feira.

Vejo Gi sentado no banco sobre a árvore de enorme copa, ele carrega uma mochila enorme, o me faz refletir sobre a cidade e a forma como ela está organizada para os jovens negros em termos de acesso. Depois de morar cerca de dois anos em um apartamento no centro da cidade, Gi se viu obrigado a retornar para a casa dos pais em Viamão, na região metropolitana de Porto Alegre, quando o custo de vida para morar no centro ficou praticamente insustentável. Mesmo sendo professor de Sociologia na rede estadual de ensino, a condição de homem negro, gay, oriundo da região metropolitana não lhe garante alguns privilégios que seus colegas não negros possuem. É necessário sair cedo de Viamão para trabalhar e passar o dia inteiro carregando a mochila pesada para aproveitar uma noite de lazer.

Não poderia ter melhor companhia para a sexta-feira e para essa narrativa, já que são incontáveis as horas que passamos conversando sobre produção de conhecimento, sobre a relatividade dos conceitos de centro e

periferia e a importância dos diferentes acontecimentos pelo centro da cidade para um olhar antirracista sobre a ocupação dos espaços públicos.

Quando chegamos na Esquina do Zaire, o sistema de som ainda estava sendo montado. Alguns integrantes do grupo “Expresso Black” já estão no local, conversando e organizando as coisas para que o som comece na hora marcada. Eu e Gi conversamos sobre a origem da Esquina do Zaire e sobre como faz diferença na vida das pessoas negras que trabalham a semana inteira passar por essa esquina e encontrar uma “festa de rua” acontecendo em pleno centro. A Esquina Democrática (do Zaire) como é conhecida pelos porto-alegrenses, constantemente é palco de grandes manifestações políticas em variados tempos e com diferentes pautas. Quando penso nesse lugar localizado no cruzamento entre a Avenida Borges de Medeiros e a Rua dos Andradas, remeto imediatamente à ideia de Encruzilhada e tudo o que o termo significa, também no seu sentido litúrgico. A Encruzilhada nos ensina sobre os movimentos, os cruzos, as trocas entre os corpos e os novos caminhos a serem percorridos.

Nesse sentido, importa apontar que transformar o conhecimento também passa pelo movimento de estabelecer diálogos/cruzos possíveis entre os conhecimentos hegemônicos consolidados pela academia e os saberes ditos populares.

Caminhar pelas ruas e avenidas centrais em horário comercial é não imaginar o mesmo espaço como um possível local de moradia, de brincar carnaval, de vivenciar intervenções artísticas e culturais. O fluxo contínuo de corpos, gestos, cores, sons e cheiros dos dias comuns remete ao uso do centro da cidade somente com a finalidade de fortalecer a engrenagem da máquina que sustenta os fluxos capitalistas. Fluxos esses, inaugurados pelo projeto (de sucesso) de industrialização das cidades que vigora desde o início do século XX.

Caminhar pelas ruas e avenidas centrais durante a noite é sentir o forte odor de lixo descartado por funcionários de bares, restaurantes e lancherias, que se mistura ao cheiro ácido de urina impregnado no entorno dos canteiros. Pela manhã, quando o sol bate nesses locais, o cheiro exala cada vez mais forte, solidificando esses odores e transformando-os em um cheiro específico que se torna parte da cidade.

A noite se aproxima e decidimos tomar uma cerveja em um bar próximo, situado na esquina da Rua José Montauray e a Rua Uruguai, conhecido como Esquina do Litrão. Logo que chegamos observo um senhor de aproximadamente 50 anos, que informa a um grupo de mais ou menos uns 4 jovens que haveria Black Music na Esquina Democrática. A tentativa com o informe era mobilizá-los para que fossem o ver dançar: “eu vou estar lá, eu vou dançar”. Compartilho com Gi a narrativa que encontrei nas leituras que fiz para a dissertação, que a Esquina do Zaire foi batizada por jovens negros que, a partir dos anos 1970, encontravam-se nas imediações da Esquina Democrática, nas sextas-feiras, para socializar após o expediente de trabalho e para trocar informações sobre bailes e festas que aconteciam nos finais de semana. Inclusive, um jornal chamado Folhetim do Zaire foi criado para que circulasse entre os jovens e a comunicação fosse facilitada, uma vez que naquela época não existia a facilidade das redes sociais, sendo o encontro presencial indispensável. Outro fato que instiga é a história que durante a Copa do Mundo de 1974 a seleção nacional de futebol do Zaire disputou uma partida com a seleção brasileira, criando assim um dilema para os negros brasileiros: torcer para a seleção do Brasil ou para a seleção africana do Zaire? Nesse mesmo período eclodiram lutas anticolonialistas, contra o racismo e por direitos civis pelo mundo inteiro, e no Brasil não era diferente, tornando a esquina de grande concentração de jovens negros local de discussão, encontros e trocas não somente voltados para o lazer, mas marcados pela forte conotação política de enfrentamento ao racismo.

Papo vem, papo vai, e quando nos demos por conta já tínhamos tomado dois litros de cerveja. Já um tanto embriagados, rimos e refletimos cada um com um copo de plástico em uma das mãos e na outra um cigarro entre os dedos. A fumaça que formava nuvens entre nossos corpos anunciava o momento de nos deslocarmos novamente para a Esquina do Zaire. Juntamos a mochila pesada de Gi, esvaziamos a garrafa de cerveja nos copos e seguimos o caminho.

Quando nos aproximávamos percebemos que o DJ estava tocando Somebody Else's Guy de Jocelyn Brown¹⁸. Avistamos pela Rua dos Andradas

¹⁸ Somebody's Elses Guy - Jocelyn Brown. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=ImxVWBwUla0>>.

várias pessoas espalhadas pela Esquina do Zaire. Algumas conversando em pequenos grupos, outras que passam e diminuem o passo ao ver a movimentação e ao sentir a vibração do som. A maioria das pessoas são negras, sejam as que passam, as que ficam, as que transitam. Jovens de outrora, que dançam e cantam com fulgor. Algumas mulheres negras mexem os quadris e abrem os braços como se estivessem abraçando cada nota da voz entoada por Jocelyn Brown nas caixas de som. Até o momento em que um jovem bailarino, conhecido na cidade por suas intervenções e participações em grupos de dança afro, se posiciona em frente à mesa do DJ e com maestria indica quais os passos a serem dados pelas dezenas de pessoas que ali se encontravam.

A perna direita cruza em frente à perna esquerda, dando 3 passos para a direita, ao fim uma palma. Um, dois, três, palma. E o mesmo movimento é repetido para a esquerda, só que com as pernas invertidas. Um, dois, três, palma. Um, dois, três, palma. Um, dois, três, palma.

A/ao leitor/a indico fortemente a leitura desse trecho ao som de Jocelyn Brown, Groove Theory, Tim Maia, Lauryn Hill, Fat Family, entre outros artistas do universo groove, soul, R&B e funk. Se for necessário, coloque a música, retorne o parágrafo e, quando chegar ao passo de dança, arrisque-se.

Um, dois, três, palma. Um, dois, três, palma.

Entregamo-nos à pista de dança e, comandados pelo bailarino que complexificou a coreografia, incrementando um giro aos três passos, ou agora andando para frente e para trás, eu e Gi nos divertimos e tiramos sarro um do outro cada vez que errávamos o passo. O suor escorre em nossas testas e nossos corpos pedem a ingestão de mais líquido, mas sair da pista de dança naquele momento de sincronia é praticamente impossível. É necessário ao menos esperar que o DJ vire de uma música para outra.

Percebo corpos negros dançantes que se entregam à celebração da vida, evocando a ancestralidade presente na nossa corporeidade. Dançar livremente nas Encruzilhadas e Esquinas do centro da cidade pulsa em nossos

corpos um movimento de resistência que nos é ensinado desde a infância. Nos conecta com o passado de forma natural e orgânica.

Dançar significa guerrear, como fazem os Orixás. A dança e a celebração estão sempre presentes nos diferentes modos de viver de corpos negros, que, ao ocupar as ruas com música e dança, profanam o que há de mais consolidado nas regiões centrais das grandes capitais: a mercantilização e a espetacularização dos espaços públicos.

À medida que as horas passam e o relógio se aproxima das 22h, a esquina vai seguindo um movimento natural de esvaziamento. O território negro que se formou através do encontro de diversos corpos, interações e sorrisos desconhecidos vai perdendo a forma, evidenciando a presença daqueles que podem ser considerados como os legítimos “donos das ruas”. São homens e mulheres negros, que embriagados apresentam suas performances com movimentos bruscos e um tanto acrobáticos, como se dançassem *breakdance*. Nada mais justo, sendo o *break* uma “dança de rua”. Os e as protagonistas das ruas que conhecem cada canto, cheiros e marquises, roubam a cena para demarcar agora o seu território.

Os donos das ruas se posicionam no centro da encruzilhada, em um movimento (talvez intencional) de se diferenciar das pessoas que ali estão. Posicionam-se em lugar de destaque justamente para serem vistos pelos presentes. Rodopiam no chão, levantam e batem palmas lançando o quadril para a esquerda e a para a direita. A interação com o público era como a de um artista em cena, que bate palmas e espera que sejam retribuídas com a mesma entonação e ritmo. Algumas pessoas riem, outras se mantêm sérias, outras retribuem as palmas. Mas o show não terminou. Não pode terminar.

Com a música de fundo, no microfone o DJ agradece a presença de todos e divulga as próximas participações do projeto pela cidade. A música termina e o som é desligado, permanecendo ainda as luzes coloridas das projeções em formas geométricas lançadas no alto dos prédios do entorno. A Esquina está sendo preparada para que no outro dia possa voltar a “normalidade” de seus fluxos, mesmo que ainda haja uma madrugada inteira pela frente. Certamente haverá vida e movimento naquela esquina durante a noite, os donos da rua trabalham e performam o tempo todo. Os corpos se

dispersam com a certeza de que voltarão amanhã, depois de amanhã e depois e depois e depois e depois.

4.2 POR QUE CORPOGRAFIAS NEGRAS URBANAS?

Os estudos sobre *corpografias urbanas* foram iniciados por Fabiana Dutra Britto e Paola Berestein Jacques (2009) no sentido de empreender uma crítica ao processo de espetacularização das cidades, apontado pelas autoras como um dos principais responsáveis pelos processos de privatização dos espaços públicos pela especulação imobiliária e a gentrificação das cidades contemporâneas. Com o passar do tempo, esses processos passam a se configurar como padrões culturais de pensamento, comportamento e ação, tornando-se a lógica organizativa da dinâmica urbana (BRITTO; JACQUES, 2009, p. 338).

Tendo o espaço público como *locus* do conflito, uma vez que ele inclui, agentes e mobiliza diferentes agenciamentos, por vezes contraditórios, e a arte como *locus* da experiência, pois ela mobiliza percepções espaço-temporais mais complexas que as que normalmente seguem os efeitos moralizadoras e individualistas atribuídas ao espaço cenográfico. A articulação entre os estudos que compreendem os campos da dança (corpo) e da arquitetura (cidade), permitiram constituir uma análise acerca da relação entre o corpo e a cidade de modo que estejam co-implicados (BRITTO; JACQUES, 2009). Sobre este exercício de diálogo entre ambas as áreas de conhecimento e os processos de desterritorialização de conceitos, as autoras apontam:

O exercício de articulação entre arte e urbanismo, passa, pois, necessariamente, pela “desterritorialização” de alguns dos conceitos mais caros às suas respectivas especificidades como o são tempo e espaço, corpo e ambiente. Desse modo, poderão se esboçar novos modos relacionais sugestivos de novos nexos de sentido, tanto aos conceitos quanto às próprias áreas de conhecimento em questão (BRITTO; JACQUES, 2009, p. 339).

Sendo a corpografia uma cartografia corporal, ou seja, parte-se “da hipótese de que a experiência urbana fica inscrita, em diversas escalas de temporalidade, no próprio corpo daquele que a experimenta, e dessa forma também o define, mesmo que involuntariamente” (JACQUES, 2008) Os estudos sobre a relação entre os *corpos negros e a cidade* podem demonstrar alguns caminhos alternativos para tensionar os processos de manutenção da

lógica excludente presente nos estudos sobre as cidades. Ou seja, a experimentação de corpos negros na região central da cidade não se limita somente a vivências relacionadas ao trabalho, considerando a necessidade de deslocamento dos negros e negras das periferias para o centro para desenvolver suas atividades laborais. Mas, é a partir da vivência estabelecida com a cultura e a arte negra no centro da cidade que os sentidos dos usos dos espaços por meio das ações e comportamentos empreendidos nos mesmos são alterados. Serão os movimentos de apropriação dos espaços públicos com cultura e arte que culminam em um processo de reterritorialização do centro da cidade, e assim são constituídos *territórios negros interacionais*.

Os registros feitos através de vídeos, artigos, textos e imagens coletadas por pesquisadores (BITTENCOURT, 1996) apontam que dos anos 1970 até meados do início dos anos 1990 era possível encontrar forte sociabilidade negra na Esquina Democrática. Num período em que não havia a facilidade das redes sociais para divulgação de eventos, festas e shows como nos dias de hoje, o material impresso surge como uma alternativa para facilitar a comunicação entre o público, como é o caso do Folhetim do Zaire – o jornal do carnaval, lançado pela primeira vez em 1982. Segundo Santos (2007) um “informativo satírico, erótico, cultural e festivo da comunidade negra e da comunidade carnavalesca de Porto Alegre” (p. 62). A pesquisa realizada por Santos (2007) aponta que o periódico não pode ser simplificado a um mero informativo de imprensa ou veículo de comunicação, uma vez que se configura como um artefato cultural endereçado aos negros e que, para tanto, diferentes códigos serão utilizados. Acrescentando ainda que:

Este falar de um lugar e para sujeitos diferentes remete à organização de uma pedagogia que tenha na negritude o objetivo final. É importante destacar que os periódicos em questão se apresentam como instrumentos de subjetivação dos sujeitos exercendo uma Pedagogia da Negritude, pois operam estratégias que ensinam em lugares culturais marcados como de negros, maneiras e jeitos de ser negro (SANTOS, 2007, p. 64).

Ao considerar que as corpografias urbanas resultam das experiências vividas pelos corpos na cidade e que a questão da temporalidade e da intensidade de tais experiências determinarão suas formas de inscrição (JACQUES, 2008), podemos apontar que os atravessamentos gerados pela lógica segregacionista, e conseqüentemente racista, inscrita no desenho da

formação de Porto Alegre (e de outras capitais) sugere uma experiência diferenciada quando nos referimos aos corpos negros em relação com a cidade. Nilma Lino Gomes (2019) define os corpos negros, como corpos políticos que se constituem a partir da existência material e simbólica das negras e dos negros na sociedade. A autora aponta a importância dos corpos negros como aqueles que produzem saberes emancipatórios, contestando os conhecimentos considerados hegemônicos que historicamente produziram um “estado de ignorância” advindos dos processos colonialismo e escravidão. A percepção de corpo negro está fundamentada a partir de processos reguladores e opressores, bem como de processos emancipatórios e libertadores. No Brasil, “passa a ter visibilidade a partir dos processos que envolvem a tensão entre adaptar-se, revoltar-se ou superar o pensamento racista que o toma como erótico, exótico e violento” (GOMES, 2017, p. 94).

Articulando as concepções de território e corpo, o conceito de *corpo-território* (SODRÉ, 1998) supõe que os indivíduos percebem o mundo a partir de si mesmos, do seu campo próprio, ou seja, de seu próprio corpo. Compreende o corpo como lugar-zero do campo perceptivo, como uma bússola que o orienta com relação a outros corpos, sejam eles coisas ou pessoas. Quanto maior a liberdade de um corpo maior será o seu poder de orientação por si mesmo, por seus próprios padrões e será o seu movimento que determinará a possibilidade de descentramento (ou não) desse lugar-zero (SODRÉ, 1998, p. 123). Portanto, os corpos negros que ocupam as esquinas, as escadarias e as encruzilhadas do centro de Porto Alegre são corpos que resistem a um processo de desterritorialização, tendo os elementos da dança e da música como engrenagens que possibilitam os processos de descentramento de seu lugar-zero.

O centro da cidade que historicamente foi alvo da elite de empresários ligados ao setor das construções e, conseqüentemente, responsável pela implementação de políticas de urbanização baseadas em preceitos civilizatórios europeus (SODRÉ, 1998), também é onde o processo de espetacularização e gentrificação opera de maneira intensa.

Tendo em vista o significado político atribuído à corporeidade negra (GOMES, 2019) e os deslocamentos forçados que geraram segregação e marginalização das comunidades negras porto-alegrenses, a noção de

corpografia negra urbana emerge como um recurso metodológico possível para analisar as experiências dos *corpos negros inscritas no espaço urbano* a partir de atividades artísticas, culturais e de lazer no centro da cidade. As vivências de corpos negros no espaço público se configuram como *corpografias negras urbanas de re-existência*, uma vez que estes corpos experimentam a cidade de forma não espetacular, atribuindo sentidos diferentes aos lugares e seus usos comuns.

A dança, por exemplo, tem o poder de materializar a experiência vivida na cidade articulada ao sentido político atribuído ao corpo negro. Quando os corpos negros dançam no centro da cidade, transformam o espaço público em território negro, contrapondo a ideia de que o local na cidade destinado para a vivência de práticas culturais negras sejam os bairros periféricos. A Esquina do Zaire, por exemplo, tradicionalmente conhecida como um ponto de encontro para manifestações políticas, transforma-se em pista de dança quando grupos de DJs e produtores de festas de Black Music se apropriam do espaço para realizar os eventos.

Lançando o olhar para a experiência urbana e as práticas de errância pela cidade, atribuem-se três características que se relacionam entre si, sejam elas, a capacidade de se perder, a lentidão e a corporeidade (JACQUES, 2012). O sujeito errante é definido por Jacques (2012) como aquele que “busca o estado de espírito – ou melhor, de corpo – errante, experimenta a cidade através das errâncias, que se preocupa mais com as práticas, ações e percursos, do que com as representações, planificações ou projeções” (JACQUES, 2012, p. 197). No que se refere à capacidade de se perder na cidade, há três processos espaço-temporais que constituem a prática do sujeito errante e o impacto de sua experiência na cidade, quais sejam: a orientação, a desorientação e a reorientação (JACQUES, 2012). Nesse sentido, é possível relacionar os movimentos de territorialização, desterritorialização e reterritorialização, uma vez que esses são os processos que organizam a lógica vigente na prática de errância (desorientar/desterritorializar/reorientar/reterritorializar) pela cidade em detrimento de projetos e planejamentos urbanísticos (orientar/territorializar) que deslocam a experiência dos corpos nos espaços urbanos, tornando-os espaços desencarnados (JACQUES, 2008).

Os fluxos socializantes dos territórios também podem implicar num movimento de heterogeneidade étnico-cultural, que advém dos conflitos estabelecidos nos espaços desterritorializados e também de pluralidade de afetos (amor, ódio, desejo), constitutiva da territorialização (SODRÉ, 2019). Os movimentos de apropriação e atualização dos usos da Esquina Democrática, ou seja, quando se torna Esquina do Zaire, proporcionam um processo de encantamento do espaço público. Essa pluralidade de afetos remete a memórias de experiências vividas por corpos negros nos espaços urbanos em diferentes momentos da história da cidade. Nos anos 1970, a geração que ali conviveu deixou rastros que perduram até os dias de hoje na memória coletiva dos cidadãos. A partir do momento em que as práticas de apropriação do espaço têm continuidade, os processos de reterritorialização vão sendo atualizados, fazendo com que as demais gerações de jovens negros atribuam relações de pertencimento étnico ao espaço, anteriormente ocupado por seus mais velhos.

A memória que é grafada e postulada a partir do corpo e da voz se manifesta como inscrição de saberes ancestrais (MARTINS, 1997). Esses saberes, quando performados por corpos negros, carregam consigo a transmissão de conhecimentos transportados desde África. Reverberam de forma não individualizante, mas coletivizada, de geração para geração, a partir da continuidade de práticas culturais historicamente marginalizadas, objetificadas e invisibilizadas. “O coletivo superpõe-se, pois, ao particular, como operador de formas de resistência social e cultural que reativam, restauram e reterritorializam, por metamorfoses emblemáticas, um saber alterno, encarnado na memória do corpo e da voz” (MARTINS, 2002, p. 73). O que formulam, na verdade, são gestos corporais de conhecimento que se inscrevem como “Afrografias” (MARTINS, 1997), pois grafam memórias ao se deslocar nos espaços, memórias essas que não são capturáveis, uma vez que estão grafadas nos corpos que as carregam e as transmitem.

5 INTELLECTUALIDADE NEGRA E OS DESLOCAMENTOS PELA E NA CIDADE

O dia amanheceu chuvoso. O ar estava abafado, porém a chuva equilibrava a umidade causando sensação de frescor ao dia quente de verão. Estava marcado na agenda que hoje seria o dia em que uma mulher negra estaria em vias de conquistar seu diploma de graduação em uma universidade pública. A estrutura que se movimenta a cada passo dado em direção à conquista de uma mulher negra é a estrutura que gera impacto na vida de outras e assim, devagarinho, como diz Dona Ivone Lara, vamos transformando a sociedade.

De manhã, tomo uma xícara de café preto acompanhado de tapioca com recheio de queijo. A goma grudenta tem o gosto um pouco mais leve que o pão de leite que abdiqueei há algum tempo. A cada gole de café o pensamento viaja recordando os momentos que compartilhei o lar com Nessita, que apresentaria seu TCC no curso de História. Eram inúmeros cafés da manhã (ou da tarde) com bolo de fubá e pão caseiro da padaria tradicional do bairro. Vivíamos como uma família, onde os momentos de celebração eram compartilhados com amigos ou familiares que nos visitavam. A mesa do café era posta com fartura: café, leite, pão, margarina, bolo, iogurte, sucos. O ato de compartilhar ia além do simples ato de compartilhar o teto. Desde nossas famílias pretas sabemos o quanto é importante compartilhar o alimento. Aprendemos também a importância de compartilhar nossas angústias, dores, desafios e medos, ainda que o racismo imponha que devemos ser fortes e enfrentar as adversidades da vida sozinhas – limitando-nos o acesso à arte de amar –, aprendemos a compartilhar tudo (HOOKS, 2013). Inclusive e, principalmente, compartilhar as alegrias e conquistas, celebrando e vibrando cada avanço de outras mulheres negras. Amigas e, de vez em quando, irmãs, primas, sobrinhas, tias, avós, mães e/ou filhas são possibilidades de afetividades que emergem nas relações entre mulheres negras.

O relógio marca a hora de começar o dia, terminou o café e agora as coisas precisam ser organizadas na cozinha. As leituras que estava fazendo sobre a constituição de corporalidades negras na cidade me fizeram lembrar das narrativas de Beatriz Nascimento no documentário Orí (1989). Assisti pela

primeira vez no início do curso de graduação, durante um evento sobre protagonismo de mulheres negras na produção científica, e retomá-lo durante o mestrado permitiu expandir o olhar para a minha questão de pesquisa sob uma perspectiva histórica. Beatriz Nascimento dedica parte de sua trajetória acadêmica para pensar a constituição de quilombos no Brasil. Gira o olhar para a formação dos quilombos sob uma perspectiva ideológica, apontando que “o quilombo serve como símbolo que abrange conotações de resistência étnica e política” (NASCIMENTO, 1985 *apud* RATTS, 2007, p. 124).

A percepção de quilombo como um *continuum* cultural que acompanha a trajetória de corpos negros transatlânticos me instiga a pensar com Nascimento, aceitando seu convite para olhar para a noção de quilombo como um conceito. Foucault nos diz que “temos que conhecer as condições históricas que motivam nossa conceituação. Necessitamos de uma consciência histórica da situação do presente” (FOUCAULT, 1995, p. 235). Enquanto Nascimento aponta que para os negros a vida continua “aparentemente sem clivagens, embora achatada pelo vários processos e formas de dominação, subordinação, dominância e subserviência” (NASCIMENTO, 1982 *apud* RATTS, 2007, p. 111). Essa vida é dotada de uma história que compreende um percurso iniciado desde antes da travessia pelo oceano atlântico. Esse *continuum* histórico apontado como resultado de uma transmigração da cultura Africana para as Américas, constituindo uma civilização transatlântica, é o que configura o sentido simbólico presente na noção de quilombo apontada por Nascimento (1989).

Partindo do entendimento de que as práticas e princípios civilizatórios de origens africanas pressupõem a importância do ato de compartilhar como preceito de vida, e que, portanto, “aquilombar-se” é sinônimo de formação de quilombo, é possível perceber amplos significados acerca das resistências que se estabelecem em diversos espaços entendidos como quilombamentos (RATTS, 2007). Sendo assim, nosso ato de compartilhar o alimento e os afetos na mesa de café também pode se caracterizar como um movimento de quilombamento, fortalecimento e reconhecimento.

5.1 NOSSOS PASSOS VÊM DE LONGE...

O final dos anos 1970 e início dos anos 1980 marca um importante período histórico de eclosão e articulação de organizações negras no Brasil e, para compreender esse processo, o filme *Orí* (1989) é uma referência importante a ser retomada sempre. O sentido da frase “nossos passos vêm de longe”, cunhada por Jurema Werneck, é esmiuçado pelas narrativas de Beatriz Nascimento (1989) ao refletir sobre a constituição do Movimento Negro, que emerge em meio a um período repressivo intenso vivido no país.

Era necessária a lógica; a fala do homem, pois estávamos altamente reprimidos pelo arbítrio. Não é à-toa que 1974 marca o nascimento do movimento negro e, do meu ponto de vista, a busca do Eu sou. Na verdade, eu sabia quem era. Eu sabia que o Eu sou estava inteiro. Mas desagregado numa vivência de mundo extremamente repressiva. Daí a possibilidade de sair disso foi a reflexão, voltar pra dentro. Tirar de dentro a potência para que houvesse possibilidade de abertura, de liberdade. E esta abertura é a abertura da nacionalidade brasileira. Um amplo leque que o Movimento Negro desperta de questões (NASCIMENTO, 1989).

A fala de Beatriz Nascimento carrega uma série de tensionamentos marcados pela repressão como parte elementar da vivência de corpos negros. No entanto, não se trata de uma vivência individual de Beatriz, que fala sobre a marca da repressão em apenas um corpo, mas uma experiência coletiva operada em corpos historicamente reprimidos. Conforme aponta Ratts (2007) “quem participa ou participou de alguma organização coletiva, principalmente de movimento negro, pode reconhecer que há um componente de reencontro do indivíduo com um de seus grupos” (p. 65). Esse reencontro indicado por Ratts foi responsável por reverberar a voz negra coletiva em diversos âmbitos (educação, saúde, trabalho) em escala local e nacional, enunciando o elemento gênero e o campo psicossocial de estudos sobre a questão étnico-racial no país (RATTS, 2007).

Mas afinal, o que é mesmo Movimento Negro? Acredito que um caminho interessante para discutir o Movimento Negro, antes de pensá-lo conceitualmente ou classificar suas “fases”, como alguns pesquisadores propuseram (DOMINGUES, 2007; PEREIRA, 2008), seria importante compreender as contribuições que as organizações, grupos e coletivos negros deixaram como legado para a luta contra o racismo no Brasil.

Ao politizar e ressignificar a discussão sobre raça no Brasil, o Movimento Negro contribui para a construção de novos enunciados sobre a população negra no país, entendendo-a como potência emancipatória e não mais em uma perspectiva inferiorizante (GOMES, 2019). Perceber a questão étnico-racial por um viés afirmativo engendra a criação de novos instrumentos ideológicos, teóricos, políticos e analíticos para entender as relações raciais e desalinha o fio da história de descendentes de africanos do viés da escravidão e da inferioridade. A potência do movimento destaca-se por “seu caráter emancipatório, reivindicativo e afirmativo, que o caracterizam como um importante ator político e como um educador de pessoas, coletivos, instituições sociais ao longo da história e percorrendo as mais diversas gerações” (GOMES, 2019, p. 23). Nossos passos vêm de longe. Passos que carregam diversas práticas que caminham no sentido da busca por liberdade.

Ao compartilhar seu percurso contando como foi possível encontrar na vivência da teorização um lugar de cura, Hooks (2013) diz que “quando nossa experiência vivida da teorização está fundamentalmente ligada a processos de autorrecuperação, de libertação coletiva, não existe brecha entre teoria e prática. Com efeito, o que essa experiência mais evidencia é o elo entre as duas” (pp. 85-86). Interessante pensar que mesmo que Bell Hooks esteja falando da prática entrelaçada com a teoria em uma perspectiva do movimento feminista, o mesmo exemplo pode ser utilizado quando falamos de Movimento Negro. Gomes (2019) enfatiza o caráter educador do Movimento Negro ao constituir um sujeito político que mobiliza lutas capazes de instruir toda a sociedade acerca do problema do racismo e das relações raciais. No livro “O Movimento Negro educador - Saberes construídos nas lutas por emancipação”, onde Gomes formula uma linha do tempo da formação de organizações negras no país, a autora mostra quais suas principais reivindicações, dando destaque para a pauta da educação. Outro ponto a ser evidenciado nesse debate, que se refere ao mesmo período vivenciado e discutido por Beatriz Nascimento em Orí, se trata de olharmos para os anos de 1970 como um momento chave para a confluência de organizações negras em torno da criação de um movimento unificado em todo o Brasil em plena a ditadura militar.

Nessita apresentaria seu trabalho de conclusão de curso em História. Nunca tive dúvidas sobre a importância de aprender sobre nossa história para

entender o momento em que vivemos atualmente, buscando um fio condutor que aponte as lutas a serem travadas no futuro. Pensar sobre a cidade, também é pensar sobre esses movimentos de passado, futuro e presente. O que estava em jogo quando essa cidade foi organizada para ser o que é hoje? Quais as lutas estão colocadas para o enfrentamento das desigualdades sociais, raciais e econômicas nas cidades? É possível fazer esse enfrentamento a partir de um fluxo de produção de territórios negros, ou seja, da formação de aquilombamentos nos espaços públicos? Após as deambulações do pensamento, começo a fazer os cálculos do tempo que vou levar para almoçar, me arrumar, sair de casa, ir até a parada, esperar o ônibus e chegar ao Campus do Vale. Olho o relógio e percebo que já estou atrasada. O cronômetro começa a contar o tempo a partir de agora.

Preparo o almoço como quem prepara um banquete, pois sabia que não voltaria tão cedo pra casa. Olho pela janela e percebo que o céu ainda está cinzento, encoberto de nuvens carregadas, indicando que tão cedo a chuva não iria parar. Enquanto organizo a mesa para almoçar, mentalizo qual roupa iria vestir para presenciar o grande momento do dia. Deveria pôr um calçado que não ficasse tão desconfortável, pois certamente iria molhar e também levar um casaco na bolsa caso o ar ficasse mais fresquinho à noite. Tenho o hábito de pensar enquanto estou comendo, principalmente quando estou sozinha à mesa. Penso sobre várias coisas, e às vezes me permito não pensar em nada. Na verdade, penso que não deveria pensar em nada. Mas isso também é pensar, enfim... Não raras vezes, falo sobre o que estou pensando. Converso com meu inconsciente. Concordo, discordo, brigo, rio, choro, sempre gesticulando, e, quando sou pega no flagra pela vizinha espiando pela janela do apartamento da frente, finjo que estou cantando.

Schechner (2006) diz que “na vida cotidiana, ‘realizar performance’ é exhibir-se, chegar a extremos, traçar uma ação para aqueles que assistem” (p. 28). O pensamento vai e volta e eu continuo enrolando o cronômetro. Lavo a louça enquanto canto uma música que não existe, pra disfarçar o olhar curioso da vizinha. É aí que começa a grande maratona pela casa e contra o relógio.

Será que dá pra entender a performance como a arte de inventar a vida? Performances das a(tua)ções cotidianas, rituais e artísticas como potências de inventividade que produzem práticas libertadoras. Schechner (2006) nos

convida, de maneira geral, a examinar o mundo com sua dinamicidade e suas contradições, como performances. O autor aponta que o estudo das performances é um campo que não possui limites, ao passo que devemos fazer uma distinção sobre o que “é” performance e o que podemos estudar “como” performance. Cabe então admitir que, nesse sentido, podemos adentrar em um mundo de possibilidades, e que, portanto, é necessário pensar sobre os tipos de performances. Então vejamos, falamos brevemente sobre a capacidade de inventar modos de atuar diante de um sem número de situações que se repetem no dia-a-dia, sobre as performances da vida cotidiana. Ainda que a vizinha me pegue no flagra todos os dias falando sozinha, o gesto de cantar nunca é o mesmo, assim como a situação e a música, que são constantemente inventadas.

Performances marcam identidades, dobram o tempo, remodulam e adornam o corpo, e contam estórias. Performances – de arte, rituais, ou da vida cotidiana – são “comportamentos restaurados”, “comportamentos duas vezes experienciados”, ações realizadas para as quais as pessoas treinam e ensaiam. (...) Mesmo que cada ‘coisa’ seja exatamente a mesma, cada evento em que a ‘coisa’ participa é diferente. A raridade de um evento não depende apenas de sua materialidade, mas também de sua interatividade – e a interatividade está sempre em fluxo (SCHECHNER, 2006, pp. 28-29).

Os corpos e as histórias contadas pela restauração de comportamentos nos diferentes acontecimentos e eventos da vida cotidiana representam as performances protagonizadas por corporeidades negras em constante movimento. São modos de ser e estar no mundo que configuram as corporeidades negras, uma vez que são corpos dotados de significados e memórias (RATTS, 2007). Corpos-mapa que representam o rompimento de limites fronteiriços de países longínquos, aqueles que viveram uma travessia da África para as Américas e que aqui se deslocam por meio da “migração do campo para a cidade ou para os grandes centros urbanos” (RATTS, 2007, p. 68). Corpos que constituem um “jeito de corpo para escapar dos estereótipos, dos preconceitos e do racismo explícito” (Idem).

Os corpos negros se distinguem e se afirmam no espaço público sem cair na exotização ou na folclorização. A construção política da estética e da beleza negra. A dança como expressão e libertação do corpo. A arte como forma de expressão e libertação do corpo negro. Os cabelos crespos, os penteados afros, as roupas e formas de resistir que transmitem uma ancestralidade africana recriada e ressignificada no Brasil (GOMES, 2019, p. 97).

5.2 INICIA A JORNADA PELA CIDADE

Pronto. Tudo pronto para começar a jornada até o campus. Saio pela rua atrapalhada com o guarda-chuva, a chave e o celular revezando entre uma mão e outra. Abrir o guarda-chuva, guardar a chave e pegar os fones de ouvido no bolso lateral da mochila parecem gestos simples, mas a aflição ao perceber que faltavam apenas 20 minutos para começar a apresentação do TCC da Nessita tornam os gestos mais confusos e atrapalhados. O Campus do Vale foi um destino cotidiano durante meus cinco anos de graduação e sempre, sempre mesmo, o tempo para chegar do Centro ao bairro Agronomia é uma incógnita. Isso se deve às variações de trânsito e das intempéries que permitem (ou não) chegar ao destino no menor espaço de tempo possível. Foi durante a década de 1970 que a UFRGS inaugurou o campus que passou a receber as atividades do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas¹⁹, onde atualmente funcionam os cursos de Filosofia, Ciências Sociais, História e Políticas Públicas. Não por coincidência os cursos de ciências humanas se instalam neste campus naquela época, tendo em vista que o momento de efervescência política instaurado pela ditadura militar foi marcado por manifestações em oposição ao regime organizadas no centro da cidade. Refletir sobre o cenário em que o Campus do Vale foi criado enseja pensar nos modos de organização criados para resistir à repressão e, além disso, a necessidade da formação de coletividades negras para enfrentar um momento de acirramento da repressão sobre corpos negros.

Serão aproximadamente 50 minutos de viagem de ônibus até o campus. Sento no banco ao lado da janela, retiro da mochila folhas de xerox dobradas ao meio presas por um clipe de metal. Como o percurso seria longo, faria uma leitura, como tantas vezes fiz a caminho das aulas noturnas no campus. O texto é curto, porém, denso, intenso e cirúrgico. “Se as Raças Não Existem, É Inegável que Insistem!”, trata-se de uma carta escrita em 2007 pelo professor José Carlos Gomes dos Anjos, professor do Departamento de Sociologia da

¹⁹ Em 1977, o Campus do Vale foi inaugurado, quando foram transferidas para o local as atividades do curso de Letras e do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. A nova sede da UFRGS, instalada no bairro Agronomia, em Porto Alegre, também passou a contar com um Restaurante Universitário, para atender aos estudantes. Informação retirada do site criado em 2014 em comemoração aos 80 anos da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Disponível em: <<https://www.ufrgs.br/80anos/1974-1984/>>.

UFRGS. São apenas três páginas, que produzem um caldeirão de questionamentos acerca do debate sobre a “dúvida” levantada por cientistas sociais a respeito da existência de racismo no Brasil. O contexto de sua produção foi durante as discussões sobre a implementação de cotas raciais para ingresso nos cursos de graduação da UFRGS, quando alguns antropólogos apontavam que as políticas afirmativas com recorte racial, seriam “políticas perigosas”. As inúmeras questões levantadas por Anjos (2007) diante da afirmação proferida por intelectuais dizem respeito às disposições subjetivas que, durante séculos, delegaram aos cientistas sociais o privilégio de transformar o racismo em objeto de estudo sem se preocupar com os sujeitos envolvidos nessa produção. Mas o que de fato estaria sob risco?

Meu caro divino, mas de onde você está falando cara-pálida? Que lugar inacessível é esse que te permite definir os objetos de meu mundo apesar de mim, os objetos do teu mundo apesar das tuas estatísticas? Como decides sem mim as fronteiras entre mim e ti, quando elas existem e quando não existem? O que te permite partir e repartir o mundo em crenças paranóicas e racistas de um conjunto de movimentos sociais negros e a verdade subjetiva de todo o resto supostamente não racializado? Apenas o olhar arrogante da tua bela ciência? O que te permite definir quando o que o “nativo” diz deve ser levado em conta e, sobretudo quem é o “nativo” que merece teu crédito? Esse lugar de enunciação que, supõe acesso tão privilegiado ao real, que vos permite dizer que não existe o racismo que sobre meu corpo insiste não é o sinal mais flagrante de vossa branquitude? (ANJOS, 2007, p. 1).

São colocadas uma série de tensões e questões que se inscrevem na ordem do problema das relações raciais no que diz respeito às práticas humanas, e como intelectuais que se diziam sensíveis às questões de raça se posicionam nesse debate. Nesse sentido, a insistência à inexistência de raças faz perpetuar sistemas de dominação criados por uma série de dispositivos que corroboram com a manutenção das relações de poder, afunilando possibilidades da construção de práticas de resistência nos campos ontológico e epistemológico. Cabe ressaltar que naquele momento a base epistemológica utilizada para respaldar a alegação da inexistência de raças estava centrada em estudos genéticos, desconsiderando dimensões sócio históricas que legitimam o debate sobre a existência de raças em uma perspectiva sociológica. Embalada pelos movimentos do ônibus destaque alguns trechos do texto com marcador verde e, mobilizada pelas perguntas de Dos Anjos, penso

em como conseguimos avançar em alguns aspectos da luta histórica travada pelo Movimento Negro em face ao direito à educação.

Não é porque cientistas dizem que raças não existem que elas passam a não existir socialmente. Historicamente a não existência de raças precisa ser praticada, inventada, imaginada em dispositivos institucionais concretos, tornada presença visível de negros na ossatura institucional da nação até que se naturalize tal presença. Se a presença de negros, nos espaços mais caros da nação, não for tão visível a ponto de se tornar natural, estaremos condenados a ter a presença visível da insistência de raça (ANJOS, 2007, p. 2).

Ao descer do ônibus e caminhar pelo campus até o auditório do Pantheon percebo como a insistência de raça na ossatura institucional se apresenta. Passando pela cancela do estacionamento próximo ao IFCH, observo um jovem negro de baixa estatura do lado de fora da guarita, ele vestia camisa de botões de cor bege, calça social e sapatos pretos. Balanço a cabeça com sinal positivo em cumprimento ao jovem trabalhador. Boa tarde, ele responde. Sigo o caminho aflita sem saber se o cerimonial ainda estava acontecendo. Ao chegar no auditório, abro a porta devagarzinho, dirijo o olhar diretamente à Nessita, que estava sentada à esquerda do palco do auditório. Na grande bancada de madeira, acima do palco, encontrava-se a banca de avaliação. Com olhos arregalados e o corpo retraído, é perceptível o nervosismo de Nessita. Enquanto isso, membros a banca sorriam e balançavam as cabeças em sinal de concordância ao que uma das avaliadoras proferia. Sentei em uma das poltronas barulhentas do auditório, chamando atenção de uma das irmãs mais novas de Nessita, que estava sentada mais à frente. Ela olhou para trás, abriu um largo sorriso e eu retribuí o sorriso, constrangida pelo atraso. Sofia é uma das crianças mais espontâneas que já conheci, todas as vezes que ia passar um tempo em casa conosco ministrava aulas de originalidade em passos de Funk. Observando o entorno, mais uma vez a insistência de raça na ossatura institucional, nas paredes estão pendurados quadros com fotos de homens brancos, ex-diretores do IFCH. Compondo o público da apresentação, sentadas em poltronas de madeira, estavam mulheres negras. Algumas foram interlocutoras da pesquisa de Nessita, sua mãe e suas irmãs mais novas, nós, amigas e companheiras de percurso acadêmico e de vida. Mulheres negras movendo as estruturas institucionais que através de sua presença visível no ambiente acadêmico,

tensionam a hegemonia branca naturalizando a existência de raças na instituição hegemonicamente branca.

Em um ato de performance, em vista de protocolos marcados por comportamentos repetidos em cerimoniais (SCHECHNER, 2006), ao terminar a apresentação e as considerações da banca, saímos todas do auditório e aguardamos o registro da ata no corredor do prédio. A tensão e o alívio tomam conta do momento que se aproxima, em que a artista teria sua obra formalmente avaliada e ovacionada pelo público. Retornamos ao auditório, a leitura da ata é proferida e a obra de arte é aplaudida. O rito de passagem inscrito pelo cerimonial que demarca a aptidão para a vida profissional é marcado pela presença de corpos negros ocupando posições distintas às que insistentemente são determinadas para corpos racializados. Uma vez que os corpos presentes naquele espaço são majoritariamente negros, configurando a produção de um território negro/um aquilombamento, desde outro lugar de enunciação tensionamentos se apresentam frente à lógica eurocêntrica da concessão de títulos de aptidão do “conhecimento”. Tensionamentos, e não descentramentos, pois ainda que o lugar de enunciação seja o de mulheres negras, ainda são as imagens de homens brancos que permanecem fixadas nas paredes do auditório.

Nessita decide confraternizar na roda de samba que acontece todas às terças-feiras nas Escadarias do Viaduto Otávio Rocha, na Avenida Borges de Medeiros no centro da cidade. Por estar situada na zona central, em tese, seria um lugar acessível para quem viesse de qualquer parte da cidade. Mas, antes que a jornada de retorno ao centro iniciasse, fizemos uma breve parada no bar próximo ao campus, tradicional ponto de encontro de estudantes. Partimos em grupo. Sentamos no bar e, entre um gole e outro de cerveja, conversamos sobre os planos para o futuro após a graduação. Da possibilidade da participação em seleções de pós-graduação, com ressalvas para o engessamento presente nas formas tradicionais de produzir conhecimento.

Certa vez minha mãe me perguntou: quando irão começar a criar bancas populares, onde mestres e mestras griôs serão responsáveis por avaliar seus TCCs, dissertações e teses? Diante dessa provocação cabe refletir: como tensionar as amarras presentes na construção da produção científica e, assim, produzir descentramentos para além dos operadores teórico-metodológicos?

Será este o momento de tensionar a legitimidade de avaliações produzidas por lugares de enunciação que não sejam os de homens brancos cisheteronormativos? Com isso, haveria a possibilidade de criar bancas populares, convocando mestres e mestras grãos para avaliar trabalhos acadêmicos? Provoações de mesa de bar. Daquelas que dificilmente se chega a alguma conclusão, mas que mobilizam reflexões...

5.3 REINICIA A JORNADA PELA CIDADE.

Pedimos a conta e retornamos para o campus, onde pegaríamos o ônibus para continuar as comemorações no viaduto. São diversas linhas que seguem o fluxo para diferentes pontos na cidade. A maioria delas têm o centro como destino final ou inicial, variando o trajeto pelas avenidas que irão desenhar os contornos das vias da cidade. Nos dividimos entre as paradas das diferentes linhas, pois nem todas irão para o centro. O céu segue coberto de cinza. O ar quente e úmido é tomado pelo cheiro de asfalto e concreto molhado. Enquanto isso, o barulho insosso da ausência do canto dos pássaros no campus devido à chuva é atravessado pelo chiado intenso dos freios dos ônibus que chegam ao ponto.

Reinicia a jornada. Mais 50 minutos para retornar ao centro da cidade. Desta vez há apenas dois bancos vazios. O trânsito está mais intenso, a paisagem é tomada pelo fluxo de carros que vêm e vão pelas vias da Avenida Bento Gonçalves. O ônibus começa a lotar e os corpos vão ficando abarrotados no estreito corredor. Entre uma conversa e outra, observo pela janela a quantidade de pessoas espremidas nas paradas ao longo da avenida. Olhavam na mesma direção, atentas aos letreiros que indicam o destino de suas jornadas. Em dias de chuva esse fluxo se intensifica. A medida em que nos aproximamos do Centro, o ônibus começa a esvaziar. Pessoas sobem e descem. Homens, mulheres, crianças, adolescentes, pessoas idosas, jovens, pessoas negras, pessoas não-negras. Algumas nos olham, outras disfarçam. Será que está dado ao olhar de usuários do transporte público que somos mulheres negras universitárias? Como as pessoas olham para as mulheres negras que circulam pela cidade? O que supõem sobre nossos corpos? Qual o lugar dos corpos de mulheres negras na cidade?

Inúmeras vezes criei performances no ônibus para ser vista como uma mulher negra universitária. Performances do cotidiano, presentes no ato de retirar livros ou textos da mochila para ler no trajeto ou em conversa com colegas, fazer menção à alguma situação vivida no ambiente acadêmico. A neurose cultural brasileira²⁰ (GONZALEZ, 1982) criada sobre os corpos de mulheres negras, passa a ser tensionada por meio da naturalização da presença de raça na universidade, no seu trajeto e nas profissões que as faculdades ensejam. “A nomeação vai depender da situação em que somos vistas” (GONZALEZ, 1982, p. 228). Os tensionamentos serão produzidos por performances e pelo jeito de corpo que espacializa e enuncia sentidos, “um jeito de corpo para entrar nos lugares onde negros não entram ou ainda são minoria desigual” (RATTS, 2007, p. 68). Não significa, portanto, dizer que a neurose cultural brasileira tenha deixado de existir com a presença de corpos racializados na universidade, mas que a presença de nossos corpos na instituição representa perfurações de bolhas representadas por lugares tidos historicamente como “naturais” para pessoas não-negras.

A jornada do Campus do Vale ao centro foi feita na companhia de Pri, Nessita e Lua. Na verdade, a jornada com essas mulheres negras se inicia em 2012 durante as mobilizações pela manutenção das ações afirmativas na UFRGS, perdura pelo ano de 2013 nas manifestações pela cidade com a pauta do transporte público, segue no compartilhamento do lar e se reencontra no trajeto do ônibus. Jornadas marcadas por lutas políticas na universidade, na cidade, marcadas pela troca de afeto. Pri, mulher negra de pele clara, cabelos encaracolados, olhos que se espremem quando sorri. De um jeito muito acolhedor me abre portas para um despertar de atuação política na universidade, instigando a importância da luta pelas cotas para negros no ensino superior. Nessita, mulher negra de pele clara como eu, cabelos crespos curtos de tom castanho claro. Durante quase três anos morando juntas, deu para perceber nossas semelhanças que extrapolam os aspectos físicos,

²⁰ Neurose cultural brasileira é uma expressão cunhada por Lélia González, que fala sobre os efeitos da dupla opressão experienciada historicamente sobre os corpos de mulheres negras. No texto, “Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira” a autora traça uma discussão em torno das questões do racismo e do sexismo como marcas que regem as relações que definem “o lugar” das mulheres negras na sociedade brasileira como “mulatas”, “mucamas/domésticas” e “mãe-preta”.

emergindo as afinidades espirituais, sensitivas, cosmológicas e, portanto, políticas, que ensejaram uma amizade de intensa troca de vivências e experiências. Por último, Lua, uma mulher negra de pele escura, corpo esguio e sorriso largo. Em 2013 estivemos lado a lado nas “Jornadas de Junho”. Em uma noite de manifestações, Lua foi detida dentro do Paço Municipal e encaminhada ao Palácio da Polícia. Quando o ônibus para na esquina da João Pessoa com a Ipiranga, vem a memória de quando conduzimos o ato para a porta do Palácio até que Lua fosse liberta. E mais uma vez a pergunta retorna: como nossos corpos de mulher negra são vistos quando circulamos pela cidade?

6 ARTE E CULTURA NEGRA NA CIDADE FORMAM CORPOS POLÍTICOS

A jornada termina após um longo trajeto de trocas, conversas e memórias. Ao descermos do ônibus, na Avenida Borges de Medeiros, dava pra sentir a chuva intensa e fina formando pequenas gotículas na pele. De um lado, em direção ao rio é possível ver as calçadas tomadas por guarda-chuvas coloridos, lisos, estampados que movimentam a paisagem com o vaivém dos transeuntes. De outro, o viaduto Otávio Rocha. Na sua parte inferior, um fluxo intenso de veículos que sobem e descem a avenida e na parte superior, nas escadarias, uma ou outra pessoa circula. Em direção ao viaduto, antes que a chuva apertasse, seguimos rapidamente para o bar onde aconteceria o samba. A Avenida Borges de Medeiros tem origem na antiga Rua General Paranhos (Beco do Poço), nas primeiras décadas do século XX a avenida começa a tomar forma a partir das demolições das residências que ali existiam. A obra se insere nos projetos de urbanização do centro da cidade e, com efeito, nos processos de expulsão das famílias que ali viviam. “O antigo Beco do Poço, transformado na atual Av. Borges de Medeiros na década de 1920, era mais um dos redutos negros da Porto Alegre antiga” (VIEIRA, 2017, p. 95).

Havia pontos da cidade onde aos domingos o “batuque” era infalível. O Beco do Poço, o do Jacques e a Rua da Floresta eram sítios de eleição para o “batuque”. Nos dias de “Folia”, já de longe se ouviam a melopeia monótona do canto africano e o som cavo de seu originalíssimo tambor (VIEIRA, 2017, p. 96).

Entramos no bar e ali se encontravam alguns músicos preparando os instrumentos para, em breve, iniciar o samba. Observo as gravuras fixadas nas paredes do bar. Demorou para cair a ficha que aquele era o bar de um cartunista conhecido da cidade. Só percebi quando saio na rua, acendo um cigarro e vejo a placa branca acima da porta, indicando que ali seria o “Tutti Giorni”. Diversas lembranças vieram à tona. Em 2013 e 2014, por aí, todas as terças-feiras à noite uma massa de estudantes universitários se reuniam nos altos do viaduto Otávio Rocha. O trecho da rua Duque de Caxias ficava tomado por estudantes “descolados”, que transformaram o local em um ponto de encontro de jovens brancos de classe média. Mais tarde, o bar passa a funcionar próximo ao Viaduto dos Açorianos e toda a massa acompanha a mudança de local. Um movimento de reterritorialização que ocorre através da apropriação do espaço público, motivado pela referência do bar do cartunista.

Para minha surpresa, o bar havia transformado totalmente seu público, mesmo que a estética ainda representasse o trabalho do dono do bar como cartunista, o local era diferente. As pessoas que frequentam o bar não são mais jovens estudantes brancos, mas pessoas negras de meia idade. O som que toca nas caixas de som não é mais “indie rock”, mas samba de raiz com uma banda completa.

O samba iniciou pontualmente às 18h30. Como ainda chovia, o som começa dentro do bar. Peço uma cerveja e deixo na mesa para Lua, Pri e Nessita. Antes de iniciar os trabalhos, vou até o banheiro. Aguardando na fila, conheci Leninha. Uma mulher negra de pele clara, baixa estatura e fala acelerada. Leninha relata que suas amigas haviam lhe abandonado e que hoje estava sozinha no samba. Convido Leninha para sentar conosco na mesa e desse diálogo surge uma parceria. Agora éramos cinco mulheres negras sentadas na mesa do bar cantando, conversando e celebrando as conquistas.

A chuva parou e os funcionários começaram a organizar as mesas e cadeiras de madeira e/ou plástico na parte externa do bar de modo que a passagem de pedestres pela escadaria não fosse obstruída. As horas foram passando e a escadaria começou a lotar de gente. A maioria das pessoas são negras. Afirmam as marcas de sua negritude através da estética, as mulheres usam cabelos crespos e tranças, os homens usam camisas com estampas étnicas, cabelo *black power* e tranças. Nilma Lino Gomes (2011) aponta em seus estudos que as populações negras no Brasil produzem saberes estéticos/corpóreos vinculados ao entendimento do corpo negro, seus movimentos, potencialidades, simbolismos e representações. Sendo estes saberes produzidos por meio dos processos que constituem “mudanças e visibilidade da corporeidade negra em meio às tensões regulação-emancipação do corpo” (GOMES, 2011, pg. 48).

O bar Tutti Giorni permanece com as portas abertas comercializando cervejas de diferentes marcas, os preços nem tão acessíveis permitem que vendedores ambulantes se localizem “no pé” da escadaria, movimentando suas vendas de maneira autônoma à organização do evento. As contribuições para a banda são arrecadadas durante o samba, uma das organizadoras circula entre o público com um chapéu na mão e com largo sorriso no rosto aborda as pessoas pedindo uma colaboração espontânea. O clima de festa toma o

ambiente. O cheiro de cerveja e cigarro se faz presente. As pessoas riem, flertam, dançam, cantam em perfeita harmonia. A sensação é de estar em algum bar no Rio de Janeiro, onde a história do samba começa e as tradições são preservadas de modo muito peculiar e característico daquele lugar.

O antigo Beco do Poço, onde os batuques eram infalíveis, de certa forma mantém o espectro da ancestralidade que marca a presença dos corpos negros e dos toques de tambores. Para que essa memória seja acionada é fundamental a presença dos corpos dançantes. Sobretudo, dos corpos negros dançantes. Pois é através da dança, do movimento dos quadris, de bater palmas na cadência do pandeiro, dos passos de samba ou do samba que se dança junto, que o corpo negro celebra os saberes corporificados transmitidos de geração para geração. Quando esses saberes são praticados nos espaços públicos, têm o poder de espacializar, territorializar, produzir outros sentidos sobre a vivência de um corpo negro atravessado pelo racismo.

O corpo negro é um corpo-encruzilhada, pois carrega de forma intrínseca diversos elementos que entrelaçam experiências que se relacionam com a transmissão e práticas de saberes ancestrais. Na medida em que descobrimos a potência de nossos corpos como algo que nos permite vivenciar, sentir, pensar para além da violência e da opressão racial, entendemos a força em praticar a liberdade. Os corpos negros representam a pluriversidade, o movimento, o cruzo, diversas possibilidades de ser e estar.

[...] corpo-encruzilhada é um corpo-espaco atravessado, entrecruzado pelos elementos e saberes-fazeres que compõem o universo em que ele se encontra. Carrega uma noção de tempo-espaco espiralado, curvilíneo, que aponta uma gnosis em um movimento de eterno retorno, não ao ponto inicial, mas às reminiscências de um passado sagrado, para o fortalecimento do presente e o deslumbramento do futuro (RAMOS, 2017).

O corpo negro é o futuro. E o futuro é ancestral.

6.1 O SAMBA E A APROPRIAÇÃO DO ESPAÇO PÚBLICO

Já são quase 21h e as pessoas dançam e cantam sem se preocupar com a hora. Os organizadores do evento frequentemente alertam as pessoas que se posicionam na porta do prédio ao lado do bar. Há um certo conflito com a vizinhança a respeito da aglomeração de pessoas que obstruem a passagem em frente à porta. Esta situação me chama atenção diante da tensão presente

na relação entre o proprietário do bar, os organizadores do evento e os vizinhos que reclamam do barulho. Nessita, que é frequentadora assídua do samba, relatou que há um acordo entre todas as partes envolvidas, onde firmaram o compromisso de que o samba encerrará às 21h30min em ponto. Me ponho a refletir sobre o quê pensam os moradores do prédio sobre a presença de nossos corpos em um dos pontos considerados cartão postal da cidade. Principalmente, quando a presença se dá por meio da celebração da vida.

Até a Próxima²¹

Grupo Senzala

Que pena que essa noite

Já se faz amanhecer

Os raios da manhã

Já vem surgindo

Que houve entre nós dois

Será difícil de esquecer

Foi maravilhoso, foi tão lindo

Foi lindo, foi lindo

Tão lindo

Parecia até que era só nós dois nesse salão

No meu peito eu sentia o teu coração

Coração, coração

E se por milagre Senzala não fosse parar

O certo agente ainda estaria a dançar

A dançar, dançar

Agora é ir

Descolar um lanche na esquina

²¹ Grupo Senzala - Até a próxima. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=GUO9UmXv-Qw>.

*No caminho agente combina
Um lugar gostoso pra se aconchegar
E aproveitar*

*Até a próxima semana
Na mesma hora naquele lugar.*

Sambar na rua representa a capacidade de materializar a experiência vivida coletivamente, articulada ao sentido político atribuído ao corpo negro. Quando os corpos negros dançam no centro da cidade transformam o espaço público em território negro contrapondo a ideia de que os locais destinados para a vivência de práticas culturais negras sejam somente os bairros ditos periféricos.

Os corpos dançantes africanos contemporâneos são os artistas, xamãs, bruxas ou o divino. Seja como for, eles são recipientes que manifestam força, vitalidade, persistência, flexibilidade e beleza, mesmo em meio à tensão, ao sofrimento, à dor e à agonia. Os corpos dançantes da Diáspora africana sintetizam as condições contrariadas e marginalizadas nas quais muitos afrodescendentes vivem, e anunciam audaciosamente as vantagens da contracultura, dançando a liberação corporificada (DANIEL, 2017, p. 39).

As formas festivas e de celebração investidas historicamente pelos corpos negros nos espaços urbanos, sejam eles públicos ou não, tornam-se estratégias fundamentais para a manutenção das culturas negras diante do preconceito e da discriminação que estruturam as relações raciais e sociais na nossa sociedade. É como se para nós o ato de dançar, celebrar e cantar provoque uma desestruturação das relações de poder que insistem em colocar os corpos negros num lugar de subalternidade. As formas de celebrar e ressaltar nossa herança africana mantém viva a ancestralidade nos espaços urbanos, conecta o presente ao passado, sem necessariamente evocar a dor e o sofrimento da violência racial, mas os prazeres e as alegrias de ser um corpo negro (DANIEL, 2017).

O Samba, portanto, insere-se como forma de resistência cultural desde o contexto pós-escravagista, desenvolvendo-se como uma das diferentes maneiras de adequar-se à vida urbana (SODRÉ, 2019). Sodré (1998) utiliza o elemento da dança como fator capaz de gerar espaço próprio ao abolir, mesmo que provisoriamente, as diferenças com o tempo, por não ser elemento

especializado, mas espacializante, “ou seja, ávido e aberto à apropriação do mundo, ampliador da presença humana, desestruturador do espaço/tempo necessariamente instituído pelo grupo como contenção do livre movimento das forças” (SODRÉ, 1998, p. 122). A dança emerge então como o jogo de descentramento capaz de reelaborar simbolicamente os espaços (SODRÉ, 1998).

Por colocar a liberdade corporal no centro de todo processo comunicativo, a cultura negra choca-se com o comportamento burguês-europeu, que impõe o distanciamento entre os corpos. A cortesia e o refinamento são regidos por normas que vetam os toques mútuos, assim como o livre contato corporal em público. A intensificação de um império normativo dessa ordem, corresponde ao aumento do poder nas aparências européias no espaço urbano brasileiro, fazia com que a noção de promiscuidade abrangesse toda a esfera de atos não garantidos ou autorizados pelos códigos metropolitanos (SODRÉ, 2019, p. 41).

As rodas de samba que acontecem no alto das escadarias do viaduto da Borges de Medeiros representam um processo de encantamento por proporcionar ao espaço práticas alheias às que seriam destinadas para a existência daquele lugar. Sendo o encantamento “aquilo que dá condição de alguma coisa ser sentido de mudança política e ser perspectiva de outras construções epistemológicas, é o sustentáculo, não é objeto de estudo, é o que desperta e impulsiona o agir, é o que dá sentido” (MACHADO, 2014, p. 17). A escadaria da Borges, que durante a semana pode ser simplesmente um local de passagem para os transeuntes, às terças-feiras à noite é transformada em terreiro de samba. Samba este que não se configura somente como “mera expressão musical de um grupo social marginalizado, mas um instrumento de luta para a afirmação da etnia negra no quadro da vida urbana brasileira” (SODRÉ, 1998, p. 16).

A presença de corpos negros no centro de Porto Alegre, em momentos de lazer ou em eventos culturais negros que mobilizam a música e a dança como vetores de ação, evidencia que, apesar dos processos de deslocamento forçado das populações negras do centro para as periferias, a manutenção da cultura negra nos locais habitados pela classe média branca se mostra como pontos de resistência a um processo de higienização da cidade. Carregando consigo a marca do apagamento da história de uma população que contribuiu (e contribui até os dias de hoje) ativamente para a formação e construção de

uma cidade, a população negra de Porto Alegre e sua cultura pulsante é frequentemente invisibilizada.

A arte e a cultura negra tornam-se instrumentos fundamentais que catalisam a discussão sobre a conscientização racial da população negra brasileira. A potência presente nas manifestações artísticas negras sempre foi muito bem explorada pelos negros e negras na luta antirracista. Nota-se que o teatro, a dança, a música, a poesia e as artes visuais se expressam principalmente nos espaços urbanos como forma de resistência à exclusão social imposta historicamente ao povo negro. Mesmo que transitoriamente, a presença da corporeidade negra configura a formação de territórios negros, denotando sua potência espacializante marcada por códigos simbólicos capazes de constituir as tessituras que formam espaços.

Os territórios negros reterritorializados são como o curso de um rio que deságua no mar para dar lugar às novas águas, sem deixar de ser o mesmo rio. Os processos de reterritorialização não terão um fim em si mesmo, mas se manterão sempre em movimento para formar outros territórios. Estes territórios ou estes “mundos” serão formados pelos corpos negros dançantes. Os corpos negros que imbuídos pela arte e pela cultura ancestral formarão territórios independentemente de onde estiverem. O corpo e a voz como transmissores de saberes e conhecimento serão essenciais para construir esse processo. O corpo e a voz que insistem em formar territórios serão como o rio que não se esgota, pois se atualiza constantemente. Nossos corpos continuarão a estabelecer ligações com os espaços da cidade, muitas vezes sem ter consciência dos significados contidos nos movimentos de apropriação desses espaços. Pois serão os saberes ancestrais, os responsáveis por garantir nossa presença nas encruzilhadas, nas esquinas, nas escadarias, nos becos, nos candombes, nos batuques, nos cortejos, nas pistas, nos sambas ou onde quer que seja.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANJOS, José Carlos Gomes dos. **Se as Raças Não Existem, É Inegável que Insistem!**. Disponível em: <http://eva.fhuce.edu.uy/pluginfile.php/38347/mod_resource/content/0/se_as_rac_cas_ao_existem_.pdf>. Acesso em 08 jan 2021.
- BERNARDES, Anita Guazzelli. Pesquisar com o Território: algumas apostas metodológicas. **Psicologia: Ciência e Profissão**, v. 38, n. 2, p. 291-300, 2018.
- BITTENCOURT JR., Iosvaldyr Carvalho. **Relógios da Noite: uma antropologia da territorialidade e da identidade negra em Porto Alegre**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – UFRGS, Porto Alegre, 1995.
- BITTENCOURT JR., Iosvaldyr. A Esquina do Zaire: territorialidade negra urbana em Porto Alegre. **Negros no Sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade**. Florianópolis: Letras Contemporâneas, p. 215-225, 1996.
- BRITTO, Fabiana Dultra. A ideia de Corpografia Urbana como pista de análise. **Redobra**, Salvador, EDUFBA, n. 12, 2013.
- BRITTO, Fabiana Dultra; JACQUES, Paola Berenstein. Cenografias e corpografias urbanas: um diálogo sobre as relações entre corpo e cidade. **Cadernos PPG-AU/UFBA**, v. 7, n. 2, p.79-86, 2008.
- BRITTO, Fabiana Dultra; JACQUES, Paola Berenstein. Corpocidade: arte enquanto micro-resistência urbana. **Fractal: Revista de Psicologia**, v. 21, n. 2, p. 337-350, 2009.
- CAMPOS, Deivison Moacir Cezar de. **O Grupo Palmares (1971-1978): Um movimento negro de subversão e resistência pela construção de um novo espaço social e simbólico**. Dissertação (Mestrado em História) – PUCRS, Porto Alegre, 2006.
- CARNEIRO, Aparecida Sueli. Do epistemicídio. **CARNEIRO, Aparecida Sueli. A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**, v. 339, p. 96-124, 2005.
- COSTA, Luis Artur. O corpo das nuvens: ousos da ficção na Psicologia Social. **Fractal, Rev. Psicol.**, Rio de Janeiro, v. 26, n. spe, p. 551-576, 2014.
- CUNHA JR., Henrique Antunes; RAMOS, Maria Estela Rocha. **Espaço urbano e afrodescendência: estudos da espacialidade negra urbana para o debate das políticas públicas**. Fortaleza: UFC Edições, 2007.
- DANIEL, Yvonne. O Poder do Corpo Dançante na Performance Afrodescendente. **Rebento**, v. 7, n. 6, p. 17-50, 2017.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. São Paulo: Editora 34, 2012.
- DOMINGUES, Petrônio. Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos. **Tempo**, v. 12, n. 23, p. 100-122, 2007.

EVARISTO, Conceição. **Becos da Memória**. Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2017.

GALINDO, Dolores; MARTINS, Mário; RODRIGUES, Renata Vilela. Jogos de armar: narrativas como modo de articulação de múltiplas fontes no cotidiano da pesquisa. **A produção de informação na pesquisa social: compartilhando ferramentas**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Investigações sociais, p. 295-323, 2014.

GAMALHO, Nola Patrícia. **A Produção da periferia**: das representações do espaço ao espaço de representação no Bairro Restinga-Porto Alegre/RS. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Instituto de Geociências, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009.

GOMES, Nilma Lino. Movimento negro, saberes e a tensão regulação-emancipação do corpo e da corporeidade negra. **Contemporânea-Revista de Sociologia da UFSCar**, v. 1, n. 2, p. 37, 2011.

GOMES, Nilma Lino. **O Movimento Negro educador**: saberes construídos nas lutas por emancipação. Editora Vozes Limitada, 2019.

GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos Alfredo. **Lugar de negro**. São Paulo: Editora Marco Zero, 1982.

GUATTARI, Felix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica**: Cartografias do Desejo. Rio de Janeiro: Vozes, Petrópolis, 1986.

HAESBAERT, Rogério et al. Concepções de território para entender a desterritorialização. In: SANTOS, M. et al. **Território, territórios: ensaios sobre o ordenamento territorial**, v. 3, p. 44-71, 2002.

HAESBAERT, Rogério. **O Mito da desterritorialização**: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

HOOKS, Bell. Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

JACQUES, Paola Berenstein. **Corpografias urbanas**. Arqutextos, São Paulo, v. 8, 2008.

JACQUES, Paola Berenstein. **Experiência errática**. Redobra, Salvador, n. 9, p. 192-204, 2012.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Editora Cobogó, 2020.

LEITE, Ilka Boaventura. Territórios de negros em área rural e urbana: algumas questões. **Textos e Debates**: núcleo de estudos sobre identidade e relações interétnicas, Florianópolis, v. 1, n. 2, p. 39-46, 1991.

LORDE, Audre. A transformação do silêncio em linguagem e ação, 1977. **Geledés**, 2015. Disponível em: < <https://www.geledes.org.br/a-transformacao-do-silencio-em-linguagem-e-acao/>>. Acesso em: 08 jan 2021.

MACHADO, Adilbênia Freire. Filosofia africana para descolonizar olhares: perspectivas para o ensino das relações étnico-raciais. **Tear: Revista de Educação, Ciência e Tecnologia**, v. 3, n. 1, 2014.

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da memória: o Reinado do Rosário no Jatobá**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.

MARTINS, Leda. Performances do tempo espiralar. In: RAVETTI, Graciela; ARBEX, Márcia. **Performance, exílio, fronteiras: errâncias territoriais e textuais**. Belo Horizonte: LETRAS/UFMG, p. 69-91, 2002.

NASCIMENTO, Beatriz. In: **ORÍ**. Direção: Raquel Gerber. São Paulo, 1989, (93 min). Disponível em: < <https://canalcurta.tv.br/filme/?name=ori>>. Acesso em 21 jan 2021.

NETO, João Leite Ferreira. Processos de subjetivação e novos arranjos urbanos. **Rev. Dep. Psicol.**, UFF, v. 16, n. 1, p. 111-120, 2004.

NOGUERA, Renato. Denegrindo a educação: Um ensaio filosófico para uma pedagogia da pluriversalidade. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação**, v. 18, p. 62-73, 2012.

NOGUERA, Renato; SILVA, Wallace Lopes. Praças Negras: territórios, rizomas e multiplicidade nas margens da Pequena África de Tia Ciata. **Sambo, logo penso: Afroperspectivas filosóficas para pensar o samba**. Rio de Janeiro: Hexis, Fundação Biblioteca Nacional, p. 19-30, 2015.

OBSERVA POA. As condições sociais da População Negra em Porto Alegre. **Observando: Revista do Observatório da Cidade de Porto Alegre**. Porto Alegre: v. 3, n. 2, 2013.

PRADO FILHO, Kleber; LOBO, Lilia Ferreira; LEMOS, Flávia Cristina Silveira. **A história do presente em Foucault e as lutas atuais**. Fractal: Revista de Psicologia, v. 26, n. 1, p. 29-42, 2014.

PUCCINELLI, Bruno; REIS, Ramon Pereira dos. “Periferias” móveis:(homo) sexualidades, mobilidades e produção de diferença na cidade de São Paulo. **Cadernos Pagu**, n. 58, 2020.

RAMOS, Jarbas Siqueira. O corpo-encruzilhada como experiência performativa no ritual congadeiro. **Revista Brasileira de Estudos da Presença**, v. 7, n. 2, p. 296-315, 2017.

RAMOS, Maria Estela Rocha. Origens da segregação espacial da população afrodescendente em cidades brasileiras. **Espaço Urbano e Afrodescendência: Estudos da espacialidade negra urbana para o debate das políticas públicas**. Fortaleza: UFC Edições, 2007.

RAMOSE, Mogobe. Sobre a legitimidade e o estudo da Filosofia Africana. **Ensaio filosóficos**, v. 4, p. 6-23, 2011.

RATTS, Alex. **Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento**. Instituto Kuanza, 2007.

REVEL, Judith. **Michel Foucault: conceitos essenciais**. São Paulo: Editora Claraluz, 2005.

RIOS, Flavia. O protesto negro no Brasil contemporâneo (1978-2010). **Lua Nova**, São Paulo, n. 85, p. 41-79, 2012.

ROCHA, Lilian. **Menina de tranças**. Porto Alegre. Taverna, 2018.

ROLNIK, Raquel. **Territórios negros nas cidades brasileiras: etnicidade e cidade em São Paulo e Rio de Janeiro**. Revista de Estudos Afro-Asiáticos, v. 17, p. 1-17, 1989.

ROSA, Marcus Vinícius de Freitas. **Além da invisibilidade: história social do racismo em Porto Alegre durante a pós-abolição**. Porto Alegre: EST Edições, 2019.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal**. 18ª. Ed. Rio de Janeiro: Record, 2000.

SANTOS, Roberto Dos. **Pedagogias da Negritude e Identidades Negras em Porto Alegre: Jeitos de ser Negro no Tição e no Folhetim do Zaire (1978/1988)**. Dissertação (Mestrado em Educação) – ULBRA, Canoas, 2007.

SCHECHNER, Richard. "O que é performance?". In: **Performance studies: an introduction**, second edition. New York & London: Routledge, p. 28-51, 2006.

SOARES, Lissandra Vieira; MACHADO, Paula Sandrine. "Escrevivências" como ferramenta metodológica na produção de conhecimento em Psicologia Social. **Rev. psicol. polít.**, v. 17, n. 39, p. 203-219, 2017 .

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira**. Rio de Janeiro: Mauad Editora Ltda, 2019.

SODRÉ, Muniz. **Samba, o dono do corpo**. Mauad Editora Ltda, 1998.

SOMMER, Michele Farias. Territorialidade negra urbana. **A morfologia sócioespacial dos território negros urbanos segundo herança histórica em comum**. Dissertação de Mestrado em Planejamento Urbano e Regional. Porto Alegre: UFRGS, 2005.

TANAKA, Giselle Megumi Martino. **Periferia: conceito, práticas e discursos; práticas sociais e processos urbanos na metrópole de São Paulo**. 2006. Dissertação (Mestrado em Habitat) - Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, University of São Paulo, São Paulo, 2006. doi:10.11606/D.16.2006.tde-26052010-133856. Acesso em: 2021-01-10.

VARGAS, Pedro Rubens Nei Ferreira; RAMOS, Janice Dias; SOUZA, Vinicius Vieira de. **Museu de Percurso do Negro em Porto Alegre: Etapa IV**. Porto Alegre: Ed. Porto Alegre, 2015.

VIEIRA, Daniele Machado. **Territórios negros em Porto Alegre/RS (1800–1970): geografia histórica da presença negra no espaço urbano**. Dissertação (Mestrado em Geografia), Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2017.