

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO NORTE FLUMINENSE DARCY RIBEIRO
CENTRO DE CIÊNCIAS DO HOMEM - CCH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM POLÍTICAS SOCIAIS - PPGPS**

JÉSSICA CRISTINA ALVARO DE OLIVEIRA

**SAMBA PRETINHA: O REPOSICIONAMENTO DE MULHERES NEGRAS NA
CONTEMPORANEIDADE**

**Campos dos Goytacazes - RJ
2021**

JÉSSICA CRISTINA ALVARO DE OLIVEIRA

**SAMBA PRETINHA: O REPOSICIONAMENTO DE MULHERES NEGRAS NA
CONTEMPORANEIDADE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Políticas Sociais do Centro de Ciências do Centro de Ciências do Homem, da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestra em Políticas Sociais.

Orientador: Prof. Dr. Giovane do Nascimento
Co-orientadora: Prof^a Dr^a Fernanda Pacheco Huguenin

**Campos dos Goytacazes – RJ
2021**

JÉSSICA CRISTINA ALVARO DE OLIVEIRA

SAMBA PRETINHA: O REPOSICIONAMENTO DAS MULHERES NEGRAS NA CONTEMPORANEIDADE

Dissertação (Mestrado) apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Políticas Sociais do Centro de Ciências do Homem, da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro para obtenção do título de Mestra em Políticas Sociais.

Aprovada em _____ de _____ de 2021.

BANCA EXAMINADORA

Professor Doutor Giovane do Nascimento
Presidente / Orientador
Universidade Estadual Norte Fluminense Darcy Ribeiro

Professora Doutora Fernanda Pacheco Huguenin
Coorientadora
Dr. em Antropologia pela Universidade de Brasília

Professor Doutora Maria Clareth Gonçalves Reis
Examinadora
Universidade Estadual Norte Fluminense Darcy Ribeiro

Professora Doutora Helena Theodoro
Examinadora
Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ

Professor Doutora Renato Nogueira
Examinador
Departamento de Educação e Sociedade da UFRJ

Eu choro a dor de quem pariu o mundo. Eu sinto, a fúria de uma grande guerreira que arrancada de seu trono, nos navios negreiros foi transportada como animal num porão sujo. Eu sinto a dor de quem não precisava de anestesia, pois já que era mais forte que as outras, gritava para ter seus filhos só por histeria. Mas também sinto a força de quem pula na frente da arma para salvar um filho. Sinto a habilidade de quem convive com a vida destruída e segue sorrindo. Celebro minha descendência que “dibrou” com destreza todo um sistema que desenvolveu mecanismos contra a sua existência. Eu saúdo toda proteção ancestral, pois é a benção das Yabás que nos permite ir até o final. Eu falo de mim, falo de nós, mas esqueci de nos apresentar: Nós somos mulheres negras “animais, neguinhas quentes, feiticeiras” que o sistema que sustentamos, mesmo com todas as tentativas, não conseguiu matar e nem a história apagar.

(Jéssica Oliveira)

AGRADECIMENTOS

Este trabalho, sem sombra de dúvidas, é uma grande oferenda a todas e todos que contribuíram um pouquinho para a pessoa que sou hoje porque meu trabalho e sua transformação se entrelaçam comigo e minhas transformações.

Ao meu orientador, que me abraçou desde 2018, e, desde então, tem sido muito mais do que um orientador. É um amigo, que me apoia nas escolhas da dissertação e da vida. Deixo registrado que este trabalho não seria possível sem seu cuidado e seu apoio.

À minha co-orientadora, que soube lidar brilhantemente com meus bloqueios, medos e problemas e me apoiou nos caminhos escolhidos para a conclusão deste trabalho. Ensinou-me um dos melhores aprendizados nestes dois anos: confiar na minha escrita e nas minhas análises.

À minha yalorixá, que me ensina todos os dias a confiar em mim e no amor dos Orixás.

Às minhas amigas, que me pegaram no colo em cada momento em que este caminho foi insustentável — em especial, Pamela, Juliana, Daiane, Vitória, Mirna e Renata.

Às amigas do laboratório, que me ajudam sempre — em especial, Ana Carolina, Gabi e Priscila, que inclusive, me auxiliaram, com o nome do projeto de mestrado.

À minha família, que se tornou uma base importante para seguir nessa caminhada.

Por fim, agradeço à yá Osún e todo dínamo feminino, que me ensinam diariamente a encontrar força e amor no sagrado.

SUMÁRIO

RESUMO	7
ABSTRACT	8
INTRODUÇÃO	1
1 PROJETO DE RACIALIZAÇÃO OCIDENTAL	8
1.1 Diáspora e veículos de consolação	19
1.2 Políticas da síncope e músicas negras	27
1.3 Cultura de frestas	31
2 IDENTIDADES SINCOPADAS: RECUPERANDO O SENTIDO DE SER	36
2.1 Do corpo receptáculo da razão ao corpo terreiro.....	38
2.2 Nem tudo é o que parece ser: a identidade sincopada e as transgressões inscritas na cadência do samba	48
3 PENSAMENTO FEMINISTA NEGRO	60
3.1 “Pra matar preconceito, eu renasci”: da matriz de dominação aos espaços seguros; a teoria feminista negra e a construção de um conhecimento situado.....	64
3.2 Um abraço negro, um sorriso negro traz felicidade: espaços seguros como lugar de autodefinição	67
3.3 Discurso e a teoria do ponto de vista.....	73
3.4 Imagens de controle.....	78
3.5 O mito da democracia racial.....	84
4 DE LÉLIA GONZALEZ AO SAMBA PRETINHA: O REPOSICIONAMENTO DE MULHERES NEGRAS SOBRE O SAMBA	89
4.1 Sankofa: recolhendo as discussões do passado	91
4.2 Falando em Pretuguês: uma análise da espoliação do carnaval por Ana Maria Rodrigues e as sambistas negras em Lélia Gonzalez.....	96
4.3 Reinado das tias: exaltando o lugar da tradição entre as décadas de 1990 e 2000.....	103
4.4 Como mulheres negras são representadas na mídia?.....	109
4.5 Samba pretinha: um projeto para apresentar o ponto de vista das passistas.....	112
CONSIDERAÇÕES FINAIS	128
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	132
APÊNDICE I	138
APÊNDICE II	142

RESUMO

Esta dissertação tem por objetivo investigar como se dão as experiências de mulheres negras no samba e como essas experiências são analisadas por intelectuais negras e negros. Compreendendo tais experiências enquanto resultado da diáspora africana, cujas músicas negras, como o exemplo do samba, constituíram-se como espaços de (re)existências. As interlocutoras da pesquisa são as assistas fundadoras do projeto Samba Pretinha. Neste trabalho, além de revisão bibliográfica, procedemos com uma pesquisa semiestruturada e netnografia a fim de obter dados que evidenciem suas experiências, bem como seus posicionamentos acerca da vivência enquanto sambistas negras. Chegamos ao conceito de identidades sincopadas, que trata da mediação e da conciliação entre três elementos indissociáveis: a pessoa ou sujeito coletivo; quem ela é, enquanto resultado de consciência histórica, e o que a matriz colonial de poder produz, dissemina e pratica contra ela. Por fim, buscamos estabelecer uma agenda de discussão que apresente e atualize o debate desenvolvido sobre sambistas negras e, mais recentemente, realizada por essas sambistas.

Palavras-Chave: Samba Pretinha, Identidade Sincopada, Diáspora, Samba.

ABSTRACT

This dissertation aims to investigate how the experiences of Black women in samba take place and how these experiences are analyzed by Black scholars. Understanding such experiences as a result of the African diaspora, he defines Black women as an example of samba, constituted themselves as spaces of (re)existences. The interlocutors of the research are the founding members of the *Samba Pretinha* project. In this work, in addition to a bibliographic review, we proceeded with a semi-structured research and netnography in order to obtain data that highlight their experiences, as well as their positions about living as a Black *sambista*. We reach the concept of syncopated identities, which discusses the mediation and conciliation between three inseparable elements: the collective person or subject; who they are as a result of historical consciousness and what is produced, disseminated and practiced against them by a colonial matrix of power. Finally, we seek to establish a discussion agenda that presents and updates the debate developed about Black *sambistas* and more recently carried out by these *sambistas*.

Keywords: *Samba Pretinha*, Syncoped Identity, Diaspora, Samba.

INTRODUÇÃO

A discussão de mulheres negras no samba não é tão recente. Na década de 1970, Lélia Gonzalez, uma intelectual orgânica, já relacionava a mulata de carnaval com as mucamas, figuras emblemáticas do longo período da escravização de pessoas negras no Brasil. Lopes (1979) pensava na figura da passista sob a ótica da profissionalização degradante das e dos sambistas. Nas décadas de 1990 e 2000, a literatura sobre as mulheres negras no samba ganha outros contornos e passa a exaltar a contribuição delas para a (re)existência da prática cultural; a figura das tias baianas são exaltadas como grandes rainhas (SODRÉ, 1998). Autoras como Velloso (1990) e Theodoro (2009) irão refletir sobre os motivos que tornaram as mulheres centrais para o desenvolvimento do samba urbano, da Pequena África, e a relação com a religião de matriz africana. Por fim, a partir de 2007, a discussão que ganha centralidade é a invisibilização do protagonismo feminino, realizada por Werneck (2007) e pela discussão entorno da hipersexualização das mulheres negras a partir de *A mulata Globeleza: o manifesto*, elaborado por Djamila Ribeiro e Stephanie Ribeiro, publicado pela primeira vez em 2016.

Como podemos observar, ao passar das décadas, são enfatizadas diferentes questões acerca da experiência das sambistas negras.

Nas primeiras décadas, o foco é a apropriação dos brancos em relação ao Carnaval. Seguindo essa compreensão, Gonzalez reflete acerca da reatualização do mito da democracia racial a partir da figura das sambistas.

Nas duas décadas posteriores, ou seja, em 1990 e 2000, a agência feminina negra no samba é enfatizada de modo que sejam evidenciadas suas contribuições para a consolidação do samba como conhecemos hoje.

No que se refere às duas décadas seguintes, as discussões sobre invisibilização da contribuição feminina e as análises sobre desumanização, a partir da figura da Globeleza, são centrais para a temática.

Por fim, é apresentada a discussão sobre a questão racial, sob a ótica das interlocutoras desta pesquisa, a fim de comparar as análises realizadas por intelectuais com a perspectiva dessas intelectuais orgânicas do samba.

As inquietações que apresentamos neste trabalho estão relacionadas à minha vivência e ao meu contato com o samba desde criança. Dona Jane dos Santos ou, para os amigos, “K.O”, levava eu e minha “filha” para os bares em que as rodas de samba não tinham hora para acabar. Aquela filha de Obaluaê que, com uma mão segurava um copo e, com a outra, “sua bisneta”,

deixou-me algo como herança que não se registra em escritura. É uma memória afetiva que se transformou em responsabilidade de ser a melhor mulher negra que eu poderia ser, até porque “ser neta da K.O. não é brincadeira”. Mas, com o tempo, essa responsabilidade que me foi conferida me encheu de reflexões pois, na infância, eu ouvia: “não mexe porque é neta da K.O”. Mas, afinal, o que dona Jane tinha de tão diferente enquanto mulher, negra retinta, mãe solo, desempregada, que impedia qualquer pessoa de mexer com suas filhas e netas?

Dona Jane tinha uma armadura, que também me foi deixada como herança: o estereótipo da “negra raivosa”, “se mexer, vira bicho”, então “é melhor deixar quieta”. Depois de seu falecimento, ainda ouvi muitas vezes seu nome e me senti intimada a ser igual a minha avó e, ancestralmente falando, realmente fui. O inconformismo com a injustiça e o machismo, bem como o orgulho racial sempre foram a suas bandeiras de luta, ainda que sem o conhecimento da existência e do significado do movimento social. Em 2002, a protagonista desse samba nos deixou e, em 2007, acredito que sua escola do coração, o Grêmio Recreativo Escola de Samba (G.R.E.S.) Salgueiro, tenha realizado um tributo em sua homenagem: “Candaces”. A escola acabou classificada em sétimo lugar, mas tenho certeza de que essa “Candace, mulher, guerreira. Na luta... justiça e liberdade; rainha soberana” sentiu-se feliz onde quer que estivesse. Esse trabalho é, assim, fruto do comprometimento contra a injustiça e o machismo, bem como pelo orgulho racial que herdei da K.O. e, enquanto coordenadora do Movimento Negro Unificado (MNU), conselheira do Conselho Municipal da Mulher (COMDIM) e mestrandia do Programa de Pós-Graduação em Políticas Sociais (PPGPS), espero estar orgulhando minha Nana.

Na primeira aproximação com as interlocutoras da pesquisa, Larissa Neves conta que seu primeiro desfile na G.R.E.S. Acadêmicos do Salgueiro foi no ano de 2007, o mesmo ano da homenagem à minha Nana. Naquele momento, senti que as questões afetivas seriam ainda maiores no desenvolvimento da pesquisa. Eu estava conversando com uma integrante da escola do coração de minha avó, cujo primeiro desfile foi justamente aquele em que o samba-enredo contava a história de minha Candace. E, assim como a relação com a minha avó foi repleta de ensinamentos, mesmo no nosso curto período juntas, com as interlocutoras desta pesquisa não foi diferente. Recordo-me que, ainda nesse contato, eu estava convicta de minhas certezas sobre o tema, sobre a concepção feminista negra e como elas se relacionavam. Eu estava certa de que o manifesto, elaborado por Djamilia Ribeiro e Stephanie Ribeiro, seria um importante

instrumento para analisar a construção de identidades das sambistas negras até que, ao perguntar sobre a criação do projeto Samba Pretinha, escuto em alto e bom tom:

Eu sempre quis ser a Valéria Valença e, ao mesmo tempo, tinha a militância dizendo: “não”. Eu tô errada? E cara, calma aí, calma aí... Enfim, batia muito a cabeça com isso. Uma confusão, uma crise de identidade... Até que um dia, eu tomando banho, eu falei assim: “Não, cara, eu só vou entender esse manifesto contra a Globeleza, a favor do fim da Globeleza, no dia que uma militante, dos movimentos sociais e raciais, de dentro do samba, vier conversar comigo”, porque essas pessoas não dialogam em nada com a realidade que eu vivo, sabe? Eu só vou entender o dia que essa pessoa vir conversar comigo, e falava e falava e falava... Até que um dia eu falei, não, **cara... Essa pessoa, sou eu**, sou eu. Não tem ninguém para conversar comigo. Sou eu que tenho que conversar comigo mesma e não, não é assim, não. É fim à Globeleza. E aí foi quando começou o Samba pretinha. Eu conversei com a Sabrina, minha referência. Já falei, cheguei pra Sabrina e falei: “Sabrina, olha só! Você está vendo tudo isso que está acontecendo?” Sabrina falou: “cara, também não concordo”. Falei: “Eu acho ilegítimo”. Enfim, não vou deslegitimar todo o discurso das minas, é legítimo mas, ao mesmo tempo, não é algo que dialoga com a realidade, sabe? Porque, quando eu abro meu celular minha *timeline*, está todo mundo problematizando a Globeleza, mas quando eu vou para o ensaio da escola de samba, todas as meninas, todas as minhas amigas, minhas parceiras, as crianças, todo mundo sonhando em ser a Valéria Valença, e aí? Sabe? (grifos nossos).

A partir desse momento, minhas bases epistêmicas se desmoronaram e eu não sabia o que fazer, pois compreendi que a autora do livro *O que é lugar de fala?* estava sendo acusada de invisibilizar o posicionamento das passistas acerca da passista Globeleza. Nesse momento, vi-me em um impasse que só hoje consigo mensurar a importância para o meu desenvolvimento enquanto pesquisadora: ou paro para aprender e exponho o que essas intelectuais orgânicas têm para me ensinar ou reproduzirei a lógica de falar pela experiência dos outros por não concordar com o que me foi apresentado. Tempos depois, encontrei um conceito que justificasse minha escolha em relação a isso: o conceito de “pesquisador cambono”. Nesse intento, utilizarei a expressão “cambone”, o feminino de “cambono”. Simas e Rufino (2018) apresentam a “cambone” como uma figura presente nos terreiros, cujas suas práticas se caracterizam como um fazer aberto. O ato de cambonar é uma espécie de fazer tudo no terreiro; envolve varrer o salão, acender o cachimbo da vovó, cantar os pontos, tomar bronca e ser orientado pelo pai de santo. No cotidiano do terreiro, há a seguinte expressão: “a cambone é quem mais aprende”.

O cambono é aquele que se permite afetar pelo outro e atua em função do outro. No desempenho de duas atividades, participa ativamente das dinâmicas de produção e circulação de saberes. Assim, o cambona é aquele que, na interlocução, com todas as atividades que precedem os fazeres/saberes necessários (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 37).

No fazer da pesquisa, a cambone é a pesquisadora que admite a perspectiva do cruzo, ou seja, aquela que entende que não é possível pensar na produção de conhecimento em algumas práticas culturais sem que permitamos nos afetar e nos transformar com aquilo que é próprio dessas culturas. A perspectiva do cruzo se configura como o ato de reconhecer que somos formados a partir da relação com o outro. Assim, não seria diferente no que tange à produção de conhecimento. Essa lógica tensiona o processo de objetificação dos sujeitos da pesquisa, de modo que a voz dessas pessoas é silenciada e o conhecimento do pesquisador é evidenciado. Após permitir o cruzo, a cambone realiza o rodopio, ou seja, desloca os eixos referenciais, fazendo com que as pessoas, entendidas como objetos de pesquisa, sejam credibilizadas como potências emergentes e transgressivas (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 35).

A cambone é aquela que nega seu conhecimento, mesmo que provisoriamente, e essa postura é chamada, pelos autores, de condição tática da ignorância, visto que essa figura se coloca como alguém que está sempre aprendendo. A negação põe a dúvida ao nosso favor pois, a partir do lugar “de não saber”, todas as perspectivas se abrem. É possível que surja algum apontamento que confirme as experiências anteriores, algo que some às experiências ou apareça como uma consideração diferente. Foi nesse lugar de negação provisória do conhecimento que minha pesquisa mudou completamente de rumo.

Permitir-me aprender com essas intelectuais foi de suma importância para o desenvolvimento desta pesquisa mas, principalmente, para o meu crescimento enquanto pessoa. Entretanto, essa permissão, transformou-me em uma *outsider within*, ou em uma estranha de dentro, nas Políticas Sociais. Assim como as intelectuais do Samba Pretinha não se permitiram ficar na caixa das discussões desenvolvidas pelas feministas negras sobre a objetificação dos seus corpos, esta pesquisa transcendeu as Políticas Sociais. Entretanto, assim como as *outsiders within* — as empregadas domésticas negras —, pensadas por Collins (2019), eu também desenvolvi um ponto de vista sobre a relação das sambistas negras e a elaboração das Políticas Sociais para com elas.

Como apontado por Carvalho,

podemos sintetizar as políticas sociais como um conjunto de diretrizes, orientações, critérios e ações que permitam a preservação e a elevação do bem estar social, procurando que os benefícios do desenvolvimento alcancem a todas as classes sociais com a maior equidade possível (2007, p. 75).

Sob esse aspecto, o entendimento sobre o que de fato é uma política social e o que fazer para alcançá-la sequer é uma questão levantada pelas interlocutoras pois, como apontado pelo

autor, entender a necessidade dessas políticas é um desafio, não somente para as interlocutoras, mas para a sociedade, no geral. Dessa maneira, a agenda de discussão desenvolvida neste trabalho evidencia caminhos para as Políticas Sociais em relação às passistas, que podem ser pensadas posteriormente. Todavia, respondemos à seguinte questão de pesquisa: É possível estabelecer uma agenda de discussão que atualize e apresente as contradições do debate acerca das mulheres negras no samba?

Assim, o objetivo geral deste trabalho consiste em investigar as experiências das sambistas negras, bem como a compreensão de intelectuais prioritariamente negras e negros acerca dessas experiências. Os objetivos específicos são: analisar o samba enquanto prática cultural negra, a partir das especificidades da afrodíspora; refletir acerca da possibilidade de elaborar um conceito que compreendesse as experiências das sambistas negras; apresentar os conceitos do feminismo negro a fim de visibilizar e utilizar as análises desenvolvidas no bojo dessa escola de pensamento; e descrever a criação do projeto Samba Pretinha e explorar seu impacto para as análises sobre mulheres negras no samba.

A pesquisa foi de cunho qualitativo e os procedimentos metodológicos objetivaram realizar uma revisão bibliográfica, buscando atualizar a temática no âmbito acadêmico, mas mantendo a atenção a contribuições da literatura não considerada como acadêmica, pois há muitas outras questões pontuadas, mas desconsideradas por parte da academia. Nesse sentido, a pesquisa possuía dois grandes eixos: uma parte de revisão bibliográfica e outra de imersão de campo. Todavia, com a pandemia da COVID-19, procedemos com a netnografia e a pesquisa semiestruturada, com entrevistas realizadas virtualmente, a partir da plataforma Google Meet.

A netnografia é uma forma de etnografia desenvolvida por Robert V. Kosinets, que utiliza comunicações medidas por computador, como fonte de dados a fim de compreender e representar um fenômeno cultural na internet (SILVA, 2015, p. 233). Adaptamos essa abordagem para obter os dados desta pesquisa, haja vista que o projeto Samba Pretinha está nas redes sociais, mas se estabelece principalmente das relações presenciais. Inicialmente, as interlocutoras desta pesquisa seriam passistas e baianas do G.R.E.S. Acadêmicos do Salgueiro, pois as criadoras do projeto são dessa escola.

A dissertação será dividida em quatro capítulos. No primeiro capítulo, *Projeto de racialização ocidental*, apresentamos conceitos, objetivando contextualizar o samba enquanto prática cultural negra na diáspora escrava. Assim, os subtópicos *Diáspora e veículos de*

consolação, *Políticas da síncope e músicas negras* e *Culturas de frestas* nos auxiliam na compreensão de uma dinâmica complexa, que envolve a destituição do sentido de ser de pessoas que foram compreendidas como coisas, bem como seus corpos foram reduzidos a máquinas de trabalho. Os conceitos contribuíram também para evidenciar a errônea crença no sucesso do projeto colonial de poder. A Europa, em sua leitura binária de mundo, não captou a multiplicidade de respostas existentes ao seu vislumbre de hegemonia.

No segundo capítulo, *Identidades sincopadas: recuperando o sentido de ser*, realizamos a tentativa de elaborar um conceito pensado a partir das experiências de sambistas negras. Nesse sentido, as identidades sincopadas tratam da conciliação entre quem são as passistas, quem esperam que elas sejam, e também tenta apreender as estratégias desenvolvidas para essa conciliação. Essas identidades são compreendidas no bojo das políticas da síncope, pois acreditamos que o seu desenvolvimento resulta e é resultante dessas políticas que compreendem o encantamento do simbólico a partir da performance de música e dança, no qual afrodescendentes atraíram a elite a partir da exotificação e da folclorização.

No terceiro capítulo, *Pensamento feminista negro*, compreendemos que, ao priorizarmos o conhecimento produzido por mulheres negras, acadêmicas ou não, elegemos esse ponto de vista único sobre a realidade, bem como visibilizamos como elas são entendidas e/ou se organizam. No que se refere às sambistas negras, recorreremos aos conceitos dessa teoria social, visto que, independente da profissão ou função exercida na sociedade, mulheres negras sofrem com estereótipos elaborados com base no racismo e no machismo, de modo que não são compreendidas em suas singularidades.

No quarto capítulo, *De Lélia Gonzalez ao Samba pretinha: o reposicionamento de mulheres negras sobre o samba*, sistematizamos as discussões sobre mulheres negras no samba, prioritariamente realizadas por elas mesmas. Apresentamos brevemente a história do Movimento de Mulheres Negras (MMN), visto que são as membras dessas organizações que desenvolvem o ativismo intelectual que resulta no entendimento atual das experiências das mulheres negras na sociedade brasileira. Posteriormente, dividimos as discussões sobre as sambistas entre as décadas de 1970 e 1980, bem como 1990 e 2000. Por fim, a discussão se dá depois de 2010, cujo debate é realizado pelas integrantes do Samba Pretinha.

Podemos observar que, nas diferentes décadas, o foco acerca da discussão do samba e da contribuição das mulheres no samba é modificado. Com isso, foi possível construir e

atualizar uma agenda de discussão, mostrando contradições e concordâncias e evidenciando que existem diversas perspectivas em relação ao assunto.

1 PROJETO DE RACIALIZAÇÃO OCIDENTAL

O samba, enquanto música elaborada no contexto do Atlântico Negro, demanda um olhar cauteloso no que se refere aos sujeitos autores de sua criação. Ao afirmarmos que o samba possui uma origem negra, nos tornamos partícipes de um movimento que compreende a racialização, estabelecida pelo Ocidente, como uma realidade dada. A partir disso, busca reconstruir o passado de modo a evidenciar a contribuição de pessoas desumanizadas por um projeto de dominação ocidental, ainda que entendamos, também, o estabelecimento de interações e intercâmbios entre os diferentes grupos envolvidos neste projeto. O que estamos chamando de racialização é uma parte importante do projeto de dominação ocidental, que compreende a elaboração, a disseminação, a projeção e a introjeção de comportamentos e adjetivos esperados para os membros do grupo que o (re)elabora e para os membros dos grupos no qual esse projeto é imposto.

Com isso, estamos afirmando que a raça, enquanto construção social, é uma importante ferramenta para a manutenção da dominação europeia, pois elabora e introjeta os piores adjetivos e comportamentos nos sujeitos racializados enquanto inferiores, como as populações indígenas e africanas. Faz o mesmo movimento no grupo racializado como superior, só que com adjetivos e comportamentos positivos. Por fim, estamos concordando com a perspectiva de Memmi (2007) de que tanto a negritude quanto a branquitude são construtos interdependentes e indissociáveis. Faustino (2015), um dos estudiosos dos fanonismos no Brasil, compreende a sociogênese apresentada pelo psiquiatra e filósofo Frantz Fanon como a necessidade de ir além da perspectiva psicoafetiva para compreender os indivíduos e os conflitos sociais em seu contexto histórico social e concreto. Para Fanon, “a sociedade, ao contrário dos processos bioquímicos, não escapa da influência humana. É pelo homem que a sociedade chega ao ser” (2008, p. 28). A partir da leitura de Fanon, é preciso compreender a concepção de a sociedade ser estabelecida por uma matriz colonial de poder.

Colonialidad del poder es un concepto que da cuenta de uno de los elementos fundantes del actual patrón de poder, la clasificación social básica y universal de la población del planeta en torno de la idea de "raza"². Esta idea y la clasificación social en ella fundada (o "racista"), fueron originadas hace 500 años junto con América, Europa y el capitalismo. Son la más profunda y perdurable expresión de la dominación colonial, y fueron impuestas sobre toda la población del planeta en el curso de la expansión del colonialismo europeo. Desde entonces, en el actual patrón mundial de poder impregnan todas y cada

una de las áreas de existencia social y constituyen la más profunda y eficaz forma de dominación social, material e intersubjetiva, y son, por eso mismo, la base intersubjetiva más universal de dominación política dentro del actual patrón de poder (QUIJANO, 2001, p. 10).

Como abordado por Quijano (2001), estabeleceu-se, desde a “descoberta” da América, uma classificação universal da população de todo o planeta em torno da ideia de raça. Essa classificação foi imposta de modo que, desde então, a matriz colonial de poder a perpetua em todas as áreas da vida social, material e intersubjetiva. Para Maldonado-Torres, esse processo envolveu um colapso do edifício da intersubjetividade e da alteridade, além da distorção do significado da humanidade (2020, p. 37). O autor diz que esse colapso, nomeado por ele de catástrofe metafísica, está no centro da transformação “epistemológica, ontológica e ética”, fundante da modernidade/colonialidade e das ciências europeias modernas. A partir desta reflexão, Maldonado-Torres expõe a mudança na compreensão das diferenças, por parte do Ocidente, como constituinte da colonialidade/modernidade. Se até este momento as divisões estabelecidas já eram radicais, também eram limitadas à crença na irmandade divina, ou seja, na noção de que todos são filhos de um Deus. Com a “descoberta” de terras, não prescritas nos livros sagrados, estabelece-se a noção de “cadeia de seres”, colocando Deus no topo.

Um ponto de partida para essa modernidade foi, portanto, o postulado de uma separação que quebrou com, ou pelo menos começou a tornar irrelevante, a noção de uma cadeia que conectava todos os seres ao Divino. Isso é o que eu nomeio de catástrofe metafísica, uma catástrofe que é ao mesmo tempo epistemológica, ontológica e ética. A catástrofe metafísica inclui o colapso massivo e radical da estrutura Eu-Outro de subjetividade e sociabilidade e o começo da relação Senhor-Escravo. Isso introduz o que denominei em outro lugar de diferença subontológica ou diferença entre seres e aqueles abaixo dos seres [...]. Isto é, a principal diferenciação entre sujeito será menos uma questão de crença e mais de essência nessa nova ordem mundial (MALDONADO-TORRES, 2008, p. 37).

Nesse momento, uma discussão suscitada pelo autor merece destaque: “o colapso massivo e radical da estrutura Eu-Outro”. Essa discussão é bastante explorada no campo das relações raciais e de gênero porque, ao adentrar as universidades, membros de grupos subalternizados se deparam com a missão de recontar a história segundo suas perspectivas. Entretanto, boa parte do conhecimento produzido por essas pessoas acaba não ganhando espaço nas ciências já existentes e, por consequência, é marginalizado, assim como quem o produziu. Um exemplo para esta situação é o pioneirismo de Du Bois nas ciências sociais e a ausência de sua produção nos currículos desta disciplina, como aponta Silvério (2020).

Dessa maneira, concordamos com Maldonado-Torres (2008) que a “descoberta” não consistiu somente de ações particulares como despossessão e eliminação da vida humana. Assim como a terra, o sujeito foi entendido como campo de luta, como espaço a ser controlado e dominado para a conservação de uma dada ordem e visão de mundo. Nos estudos sobre colonialidade/modernidade, é possível compreender como o conhecimento e o poder foram operados, e sobre a subjetividade das pessoas, a fim da manutenção do domínio europeu frente aos demais grupos. Vale, neste momento, distinguirmos colonialismo e colonialidade/modernidade pois, neste trabalho, nos interessa apresentar como ambos (re)configuram a realidade segundo princípios desumanizantes que se integraram para o sucesso da dominação ocidental.

O colonialismo refere-se exclusivamente à estrutura de dominação e exploração na qual o controle da autoridade política, dos recursos e da produção do trabalho de uma determinada população é realizado por outra população de identidade diferente. Contudo, Quijano adverte que isso não necessariamente implica em relações racistas (2004, p. 285). Assim, o colonialismo pode ser compreendido como a formação histórica dos territórios coloniais. Já o colonialismo moderno refere-se aos modos específicos pelos quais os impérios ocidentais dominaram a maior parte do mundo desde a “descoberta” (MALDONADO-TORRES, 2020, p. 35).

Já a colonialidade, para Maldonado-Torres refere-se à “lógica global de desumanização que é capaz de existir até mesmo na ausência de colônias formais” (2020, p. 35-36). Assim, a colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial de poder capitalista, que se funda na imposição de uma classificação racial e étnica do mundo. Essa classificação é a pedra angular desse padrão de poder que opera em cada âmbito, cujas dimensões são tanto materiais quanto subjetivas da existência cotidiana e social. Origina-se e se dissemina a partir da América e a criação do emergente poder capitalista se dá ao mesmo tempo e no mesmo movimento histórico. É com a experiência da América que o capitalismo se faz mundial. Eurocentrada, a colonialidade e a modernidade se configuram como características desse padrão de poder (QUIJANO, 2004, p. 286, tradução nossa).

Maldonado-Torres (2008) diz que as análises acerca do caráter constitutivo da experiência colonial e da colonialidade, que não dão conta de explicar a modernidade, desprezam a importância que as relações espaciais tiveram para a emergência do mundo moderno. Para apresentar essa relação intrínseca entre colonialismo, colonialidade e

modernidade, o autor informa que Mignolo introduz o conceito de mundo colonial/moderno pois, para ele, os conceitos do Renascimento e período pré-moderno tendem a apagar o significado da espacialidade e da colonialidade.

A expressão *colonial/moderno* tem, relativamente ao período *pré-moderno*, a vantagem de introduzir uma noção espacial que este último não possui. *Período pré-moderno* pressupõe uma narrativa linear e ascendente que vem desde a Antiguidade, atravessa a Idade Média, a era pré-moderna, a moderna e a contemporânea. Em termos de espaço, uma macronarrativa deste tipo é delimitada pelo território que abarca desde a parte leste e norte do Mediterrâneo até ao Atlântico Norte, e pressupõe o Ocidente como moldura global. Em contraste com isto, a expressão *mundo colonial/moderno* convoca todo o planeta, na medida em que contempla, em simultâneo, o aparecimento e expansão do circuito comercial atlântico, a sua transformação com a Revolução Industrial, e a sua expansão para as Américas, Ásia e África. Além disso, *mundo colonial/moderno* abre a possibilidade de contar histórias não só a partir da perspectiva do ‘moderno’ e da sua expansão para o exterior, mas também a partir da perspectiva do ‘colonial’ e da sua permanente posição subalterna (MIGNOLO, 2002, p. 452 *apud* MALDONADO-TORRES, 2008, p. 88).

Quijano (2014) entende por modernidade as relações intersubjetivas correspondentes, que fundiram as experiências do colonialismo e da colonialidade com as necessidades do capitalismo e se configuraram como um universo de relações intersubjetivas de dominação para a hegemonia eurocentrada. Essas relações resultam na elaboração das identidades sociais da colonialidade — indígenas, negros, amarelos, brancos, mestiços —, além das identidades socioculturais do colonialismo — América, África, Oriente, Ásia, Ocidente, Europa.

Para Mignolo (2017), a modernidade surge com a colonização do tempo e do espaço. O advento da revolução renascentista impõe um novo formato de economia — o capitalismo — e de produção de conhecimento, desenvolvida com a finalidade de atender às demandas cognitivas do primeiro, como aponta Quijano (2014). Entretanto, há uma dimensão oculta entre esses eventos concomitantes, como chama atenção Mignolo, “ocultadas por trás da retórica da modernidade, práticas econômicas dispensavam vidas humanas, e o conhecimento justificava o racismo e a inferioridade de vidas humanas, que eram naturalmente consideradas dispensáveis” (2017, p. 4). Assim, o que Maldonado-Torres (2020), Mignolo (2017) e Quijano (2004) compreendem como colonialidade/modernidade é a indissociabilidade de ambos, haja vista a relação intrínseca entre “descoberta”, invento, mapeamento, apropriação e exploração da América Latina e a colonização do tempo e do espaço realizados pelo Ocidente.

A indissociabilidade entre colonialidade e modernidade pode ser observada a partir da matriz colonial de poder. Mignolo (2017) apresenta como se estabeleceu essa matriz:

Na sua formulação original por Quijano, o “patrón colonial de poder” (matriz colonial de poder) foi descrito como quatro domínios inter-relacionados: controle da economia, da autoridade, do gênero e da sexualidade, e do conhecimento e da subjetividade. Os eventos se desdobraram em duas direções paralelas. Uma foi a luta entre Estados imperiais europeus, e a outra foi entre esses Estados e os seus sujeitos coloniais africanos e indígenas, que foram escravizados e explorados.

Tal padrão é sustentado por fundamentos raciais e patriarcais. Maldonado-Torres (2020) apresenta a extensão desta matriz, pois as visões de mundo não se sustentam somente pela virtude do poder. Ainda que a ordem econômica capitalista e a autoridade, representada atualmente pelos Estados-nação sejam centrais para a efetividade da dominação. Ela demanda a elaboração de formas particulares do saber, ser e de poder que articuladas produzem sistematicamente lógicas coloniais e, como consequência, práticas e modos do ser elaboradas como um dos objetivos da civilização ocidental moderna (MANDONADO-TORRES, 2020, p. 42).

A “colonialidade do poder” chama a atenção para a questão da espacialidade e exige um conceito do moderno que reflecta o papel constitutivo da colonialidade na ideia do moderno. Como afirma Mignolo, num contexto diferente, “[a] colonialidade do poder abre uma porta analítica e crítica que revela o lado mais escuro da modernidade e o facto de nunca ter existido, nem poder vir a existir, modernidade sem colonialidade” (Mignolo, 2003a: 633). Foi com base nestas reflexões sobre a modernidade, a colonialidade e o mundo moderno/colonial que surgiu o conceito de colonialidade do Ser (MALDONADO-TORRES, 2008, p. 88).

A relação entre poder e conhecimento conduz o conceito de ser. Assim, a colonialidade se desdobra a partir do poder e atinge outras esferas como a do saber, que juntas produzem a colonialidade do ser. A subjetividade é o campo comum às três dimensões, visto que, independentemente do que o sujeito possa ser, é sustentado por sua localização no tempo e no espaço, por sua posição na estrutura de poder e na cultura e nos modos como se posiciona em relação a produção de saber (MANDONADO-TORRES, 2020, p. 43). Dessa maneira, o formato de produção de conhecimento estabelecido pelo Ocidente envolve a medição, quantificação e objetificação do cognoscente para com o cognoscível a fim de controlar as relações com a natureza (QUIJANO, 2004, p. 286). Os membros dos grupos “descobertos”, assim como suas terras, são entendidos neste formato de produção de conhecimento enquanto

cognoscíveis, ou seja, são transformados em objetos a serem analisados. A relação entre sujeito que analisa e objeto a ser analisado é a marca principal da colonialidade do saber, pois o intento é que os colonizados saibam sobre si exatamente o que os colonizadores acham que sabem sobre aqueles.

Um exemplo disso é a classificação realizada entre os distintos grupos africanos trazidos para o Brasil com o advento do tráfico transatlântico. O termo *bantu* denominou todos os grupos étnicos africanos do Centro, do Sul e do Leste do continente que apresentam características físicas comuns e um modo de vida determinado por atividades afins (LOPES, 1994, p. 106). O autor diz ainda que esse termo foi elaborado por Wilhelm Heinrich Immanuel Bleck em 1860 a um grupo de cerca de duas mil línguas africanas que estudou. Bleck, analisando as línguas, concluiu que, em todas elas, o termo *muNTU* havia o mesmo significado (“pessoas”). Dessa maneira, *baNTU* é o plural de *muNTU* porque, nas línguas bantas, os nomes que designam tribos, línguas e regiões possuem um prefixo que distinguem o indivíduo. Assim, membros de diversos grupos localizados em uma extensa área territorial, a partir de uma categorização, são obrigados a se reconhecer pelo nome genérico atribuído pelo colonizador.

A relação de sujeito e objeto, desenvolvido pelo formato de produção de conhecimento, estende-se à compreensão do ser colonizador e do ser colonizado no mundo. Kilomba (2019), ao analisar uma matéria de revista que abordava a questão da imigração na Alemanha, chama a atenção para a construção de uma narrativa que apresenta os imigrantes como uma bomba-relógio. Com sua análise, a autora busca evidenciar como pessoas racializadas, enquanto negras, são descritas pelas pessoas racializadas enquanto brancas de modo que “não são nossas palavras nem nossas vozes subjetivas impressas nas páginas da revista, mas sim o que representamos fantasmagoricamente para a nação branca e seus *verdadeiros* nacionais” (KILOMBA, 2019, p. 73, grifos da autora).

Na obra *O retrato do colonizado precedido de retrato do colonizador*, Memmi (2007) desdobra o racismo na produção de colonizados e colonizadores. Para o autor, o racismo resume e simboliza a relação fundamental que une colonizador e colonizado. Analisando atitudes racistas do colonizador, o autor aponta três elementos dessa relação: o empenho do colonizador está em descobrir e evidenciar a diferença entre ele e o colonizado; valorizar essas diferenças de modo que o colonizador seja beneficiado; e, por fim, levar essas diferenças ao extremo para que sejam compreendidas enquanto definitivas.

Utilizando o termo de Mignolo (2017), o racismo, enquanto uma das “pernas” da matriz de poder ocidental, é entendido no âmbito da estrutura, como pode ser observado, permeando as relações institucionais de modo que impeça o acesso de pessoas racializadas enquanto inferiores. Também houve a construção de políticas de extermínio de populações, haja vista os projetos de esterilização de mulheres negras e violências obstétricas denunciadas por Piedade (2017), além da projeção de alvos em jovens negros, as maiores vítimas de assassinato na realidade brasileira, como exposto no *Atlas da Violência* (INSTITUTO, 2017).

O racismo é revelado em nível estrutural, pois pessoas *negras* e *People of Color* estão excluídas da maioria das estruturas sociais e políticas. Estruturas oficiais operam de uma maneira que privilegia manifestadamente seus *sujeitos brancos*, colocando membros de outros grupos racializados em uma desvantagem visível, fora das estruturas dominantes. Isso é chamado de *racismo estrutural* (KILOMBA, 2019, p. 77).

Entretanto, é a atuação do racismo na elaboração das identidades que nos interessa, visto que defendemos, neste trabalho, que o samba é originado por indivíduos que possuem identidades sincopadas, ou seja, identidades resistentes à dominação que operam (re)existências frente ao ônus do projeto de racialização ocidental. Memmi (2007) defende que, na relação entre colonizador e colonizado, o primeiro utiliza traços reais ou imaginados do segundo em seu benefício, de forma a emprestar características negativas, cuja incoerência entre os traços não incomode o colonizador. Dessa maneira, o colonizado pode ter, como vocação, o trabalho braçal e, ao mesmo tempo, ser preguiçoso a ponto de essa característica justificar sua penúria. Em resumo, nas palavras simples de Fanon, “o racista é quem cria o colonizado” (2008, p. 90).

Desbravar o campo das identidades sincopadas demanda a compreensão sobre ao que os sujeitos colonizados (re)existem. Nesse sentido, o conceito de colonialidade do ser é bastante útil. Maldonado-Torres (2008, p. 84) diz que:

O conceito de colonialidade do Ser surgiu no decurso de conversas tidas por um grupo de acadêmicos da América Latina e dos Estados Unidos, acerca da relação entre a modernidade e a experiência colonial. Ao inventar este termo, seguiram as passadas de estudiosos como Enrique Dussel e o sociólogo peruano Aníbal Quijano, que propuseram uma explicação da modernidade e uma concepção de poder intrinsecamente ligadas à experiência colonial.

Para Maldonado-Torres, a colonialidade do ser envolve a introjeção da lógica colonial nas concepções e nas experiências de tempo e espaço, além da subjetividade (2020, p. 43). Envolve a colonialidade dos sentidos, com o foco na visão, visto que os sentidos são meios pelos quais se cria o senso de si e do mundo. O foco na visão é estabelecido a partir do privilégio

que esta possui na concepção ocidental. Os olhos, como órgãos privilegiados de observação, assim como a boca, órgão privilegiado de enunciação, também se tornaram campo de domínio.

A incidência da colonialidade no ser pode ser observada nos trabalhos de Kilomba (2019), de Fanon (2008) e de Memmi (2007).

Memmi, autor de *Retrato do colonizado precedido de retrato do colonizador* (2007), nasceu na Tunísia ainda sob o domínio francês e escreveu esta obra antes da independência de seu país natal. O escritor apresenta colonizador como aquele que migra para a colônia a favor da facilidade. Desmistificada a missão cultural e moralizante da empreitada colonial, o colonizador é aquele que impõe os hábitos cotidianos da metrópole na cidade colonial, assim como os modos de administração, as políticas e a cultura.

O autor percebe, no colonizador, uma dupla ilegitimidade, visto que ele é o estrangeiro que chega a um país pelos acasos da História e cria um espaço para si, enquanto toma o espaço do habitante. Assim, ele é um privilegiado não legítimo. Memmi diz que o colonizador sabe de sua condição de privilégio e, em outras condições, facilmente reconheceria este lugar (2007, p. 43). Entretanto, prefere objetar que, entre colonizados, também há privilegiados, o que, de certa forma, pode confortá-lo da condição colonial que ele mantém. O colonizador seria um usurpador e, para Memmi, “[e]m suma, aos seus olhos, como aos olhos de sua vítima, ele se sabe usurpador: é preciso acomodar-se com esses olhares e essa situação”.

Posteriormente, Memmi (2007) apresenta como o colonizador projeta, no colonizado, o não ser, de modo que pouco importa o que de fato ele ou ela é. Essa característica da colonização, ou seja, a desumanização da pessoa colonizada, a fim de atender às demandas econômicas e afetivas de quem a coloniza, é vantajosa ao colonizador visto que, a partir das relações de poder, ele empresta adjetivos com a única finalidade de manter as relações. O autor vê a adjetivação negativa como processo de desumanização, pois as qualidades que fazem do colonizado um homem são degradadas uma a uma.

Outros dois traços de desumanização apresentados por Memmi (2007) merecem destaque: a imprevisibilidade e a marca do plural. A primeira diz respeito à estranha inquietude e impulsividade, características inatas do colonizado, como se fosse impossível prever suas ações. A imprevisibilidade é uma questão relevante para o colonizador à medida que, após tantos anos de coibição, o colonizado, ou melhor, suas ações, sigam misteriosas. Esse adjetivo é inerente à “marca do plural”, ou seja, a inviabilidade de enxergá-lo enquanto indivíduo.

Assim, a pessoa colonizada não é compreendida a partir dos acontecimentos particulares da sua vida, mas é entendida a partir do que o colonizador projeta para todo o grupo colonizado.

Nas análises sobre o colonizado, Memmi diz que, confrontado com essa imagem elaborada e imposta de si, o colonizado se questiona sobre a veracidade das adjetivações negativas elaboradas pelo colonizador e “esse retrato místico e degradante termina, em certa medida, por ser aceito e vivido pelo colonizado. Ele ganha uma certa realidade, *contribuindo para o retrato real do colonizado*” (2007, p. 125). O autor aponta que esse mecanismo — ou seja, a mistificação — é bastante conhecido e se efetiva quando adotado em larga escala pelas classes dirigidas. No processo de aceitação dessa ideologia, as classes dominadas acabam por confirmar o papel que lhes foi atribuído.

Antes de adentrar especificamente na discussão sobre colonizador e colonizado, a partir da mediação da raça, vale apresentar a perspectiva de Silvério (2020) sobre o processo de racialização, que transformou africanos, africanas e seus descendentes em negros:

Negro (black, noir, etc.) foi, ao mesmo tempo, uma tentativa de apagamento da diferença étnica entre os não europeus de modo geral, em especial os descendentes de africanos, e de construção de uma identidade coletiva negativa, inferiorizante, portanto, colonizadora e construtora de um Outro mitologicamente sem história e sem cultura. A eficácia da construção narrativa do colonizador em relação ao ser negro com ausência, ou negação de uma humanidade comum, tem inspirado inúmeras reações dos intelectuais e ativistas, em diferentes lugares do mundo, em especial no mundo atlântico, e constituíram ontologias que tentam articular o passado negado e a experiência presente (SILVÉRIO, 2020, p. 273).

É a partir dessa construção de Outro, elaborada no seio do projeto de dominação europeia, que Fanon (2008) vai discutir a relação entre negros e brancos. O autor se debruça sobre a famosa passagem da “Fenomenologia do Espírito”, a dialética entre senhor e escravo, elaborada por Georg Wilhelm Friedrich Hegel¹, objetivando compreender a relação de interdependência estabelecida entre ambos, já que o sujeito, por si só, não constitui sua consciência (MANHÃES, 2019). Para tanto, este processo dialético consiste no escravo, submisso e explorado que não se reconhece como sujeito, pois se vê a partir da perspectiva do senhor. E este possui a consciência de si que é reafirmada pelo outro, o escravo. Esta relação, forma a consciência para si, ou seja, uma consciência para o outro, “ao se perceber a partir da maneira como o escravo o reconhece como tal” (MANHÃES, 2019, p. 31). Entretanto, há uma

¹ Gostaríamos de observar que nossa intenção não é, de maneira nenhuma, apresentar o denso pensamento Hegeliano, mas acompanhar a análise feita por Fanon e o que se extrai dessa análise.

questão fundamental na dialética de Hegel que Fanon desdobra para pensar a relação entre branco e negro: a reciprocidade absoluta.

Para Fanon (2008), é a inexistência da reciprocidade na relação entre brancos e negros que inviabiliza o desenvolvimento de uma consciência-de-si independente na pessoa negra. O autor diz que é inútil, para o sujeito negro, arriscar a própria vida a fim da verdade em si, pois esta só se estabelece na relação com o outro; “a operação unilateral seria inútil, porque o que deve acontecer só pode se efetivar pela ação dos dois”. O autor exige que o considerem a partir do seu desejo, à medida que luta pelo nascimento de um mundo humano, e este mundo humano consiste de reconhecimentos recíprocos.

Em outro momento, Fanon (2008) retoma a passagem onde Hegel compreende que o outro pode ser reconhecido sem luta. Entretanto, sem esse movimento, ele não atinge a verdade através de uma consciência-de-si-independente. Fanon (2008) observa que, nos processos históricos, o fim da escravidão se deu por alforria, na maioria dos casos. O autor entende que “o escravo não sustentou a luta pela liberdade” e mergulhou na “inessencialidade da servidão”. Por não enfrentar a morte, o preto não se tornou senhor. Para o autor, a dialética não se completa nesta relação, pois o preto é um escravo que se permitiu adotar uma atitude de senhor. No momento em que ele escreve “peles negras, máscaras brancas”, no início da década de 1950, os Estados africanos estão no auge da luta por libertação, e Fanon foi um importante ativista nessas lutas. Nesse contexto, deve ser compreendida sua exigência por consideração de sua atividade de negar a vida imediata e de lutar por um mundo humano. Fanon adentra, subjetiva e objetivamente, na luta por esse mundo, ora compreendendo esse desejo de ser branco e vivenciando o inferno para romper com esse desejo e buscar pela verdadeira consciência, ora sendo um colaborador da Frente de Libertação Nacional da Argélia (FLN), como aponta Faustino (2015).

Em estudos mais recentes, Kilomba (2019) adentra questões acerca dos episódios de racismo cotidiano enquanto reencenação do racismo vivido no período de escravização e do tráfico transatlântico. Nesse sentido, o racismo não se trata de um evento único. O termo cotidiano tem o objetivo de enfatizar que o racismo estabelece um padrão de grandes e pequenos abusos. A autora segue a perspectiva de Fanon acerca do status de sujeito enquanto resultado de reconhecimento. Entretanto, se debruça nas análises acerca do racismo genderizado para explicar a situação de outridade imposta às mulheres negras. Essa discussão, estimulada por ela

e por autoras como Lugones (2020), apresenta, de certa maneira, a marginalização de gênero nas reflexões pós-coloniais e decoloniais.

Haja vista que os autores reconhecidos por tais discussões, como Quijano, Memmi e Fanon, apresentados aqui, pouco ou nada se atêm, em suas obras, acerca da mediação da raça intersectada pelo gênero, de modo estruturante na matriz colonial de poder. Assim, Kilomba (2019, p. 108) questiona o uso genérico do masculino para designar a humanidade nos escritos de Fanon. Lugones (2020) denuncia a coparticipação dos homens colonizados frente às opressões vivenciadas por mulheres racializadas, bem como tece críticas ao desenvolvimento insuficiente das dimensões da opressão de raça e gênero na colonialidade do poder, elaborada por Quijano.

Para Kilomba, racismo genderizado é a noção que

‘raça’ e gênero são inseparáveis. ‘Raça’ não pode ser separada do gênero nem o gênero pode ser separado da ‘raça’. A experiência envolve ambos porque construções racistas baseiam-se em papéis de gênero e vice-versa, e o gênero tem um impacto na construção de ‘raça’ na experiência do racismo. O mito da mulher negra disponível, o homem negro infantilizado, a mulher muçulmana oprimida, o homem muçulmano agressivo, bem como o mito da mulher branca emancipada ou do homem branco liberal são exemplos de como as construções de raça e gênero interagem (2008, p. 94, grifos da autora).

É a partir da relação intrínseca entre raça e gênero que é possível compreender a outridade, pois se refere ao processo de construção desse outro, por meio da diferença, já falado anteriormente. Porém, situa os processos psíquicos segundo os quais o sujeito negro se torna tela de projeção daquilo que o sujeito branco teme reconhecer sobre si mesmo. O outro, nesse caso, não é o escravo de Hegel, que pode superar o seu senhor, porque, de certa forma, pode provar ser um igual. Nesse caso, partes cindidas da psique da pessoa branca são projetadas para fora, de modo que o chamado “Outro” é o antagonista do *self*. Kilomba diz que, ao recusar reconhecer, em si próprio, características negativas, o sujeito branco lida com um processo de negação, característico da defesa do ego (2019, p. 37). Essas características estão nítidas nos discursos coloniais sobre o colonizado, de modo que a pessoa colonizada é potencialmente ladra e violenta, adjetivos que caracterizam o processo de colonização mas que, por vergonha, ansiedade e culpa, são projetadas para o exterior. Outro adjetivo bastante reafirmado no discurso colonial diz respeito à sexualidade do colonizado, uma questão de extremo tabu na sociedade europeia. A elaboração do discurso de sexualidade desenfreada e de sujeitos

colonizados como sexualmente agressivos justificou, por exemplo, uma das partes fundantes da colonização: o estupro.

O domínio da sexualidade pode ser refletido a partir das análises de hooks (2019) acerca da colonização. Em *Anseios: raça, gênero e políticas culturais*, a autora utiliza o estupro como metáfora para a colonialização imperialista europeia. Entendendo este como norma cultural e como direito e ritual dos grupos dominantes para com os dominados, o estupro, enquanto gesto de castração simbólica, teve por objetivo lembrar aos homens dominados a perda de seu poder. Assim, a figura da mulher se tornou a representação do poder de um grupo sobre o outro.

1.1 Diáspora e veículos de consolação

Nesse trabalho, apresentaremos alguns dos significados que foram atribuídos ao termo diáspora, principalmente na produção intelectual negra. Cabe antecipar que “diáspora” foi um conceito apropriado por historiadores da África e da escravidão racial no Novo Mundo durante as épocas de 1950 e 1960, como lembra Gilroy (207, p. 387). O autor, em seu livro intitulado *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*, aponta para a conexão entre o pensamento judaico, de onde o termo foi importado, e o pensamento negro, ainda que ambos não utilizem as coincidências para a construção de um projeto político comum de emancipação. A noção de regresso ao ponto de origem, a premissa do poder redentor especial do sofrimento de negros e judeus — não apenas para eles mesmos, mas para a humanidade — são alguns dos exemplos apresentados pelo autor para justificar o elo, enxergado por ele, entre os povos em questão.

A despeito da origem exata do conceito de diáspora na história cultural negra, Gilroy (2017, p. 393) a define como imprecisa. Entretanto, o autor relata que George Shepperson, em seu trabalho intitulado *African diaspora: concept and context*, se aproxima mais dessa genealogia ao expor os impactos das elaborações pan-africanistas de Edward Wilmot Blyden na ratificação da introdução do termo, na discussão negra, e do projeto *Présence Africaine*² para torná-lo autêntico. Após essa breve explicação sobre a inserção do conceito nas discussões de pensadores negros, vamos expor algumas das definições que julgamos serem mais pertinentes para a nossa discussão.

² *Présence Africaine* é a revista pan-africana, publicada em Paris, França, e fundada por Alioune Diop em 1947.

Em artigo denominado *Diáspora*, Clifford traz definições distintas sobre o termo (1994, p. 304). Ate-mo-nos aqui às que contribuem no pensamento da diáspora africana no contexto brasileiro, já que o termo empregado pela primeira vez na Bíblia é usualmente aplicado para definir a migração e (re)organização, no geral, de sujeitos e ou comunidades distantes de sua terra de origem. Entretanto, pensá-lo sob a ótica do sequestro de africanas e africanos demanda um esforço ainda maior pelas consequências inesperadas do processo de diáspora na construção dos modos de vida brasileiro. Clifford apresenta seis definições do conceito descritas por Safran:

“expatriate minority communities” (1) that are dispersed from an original “center” to at least two “peripheral” places; (2) that maintain a “memory, vision, or myth about their original homeland”; (3) that “believe they are not—and perhaps cannot be—fully accepted by their host country”; (4) that see the ancestral home as a place of eventual return, when the time is right; (5) that are committed to the maintenance or restoration of this homeland; and (6) of which the group's consciousness and solidarity are “importantly defined” by this continuing relationship with the homeland (1994, p. 304).

Três das definições apresentadas por Clifford (1994) merecem destaque: (1) “comunidades minoritárias expatriadas” dispersas de um “centro” original para pelo menos dois lugares “periféricos”; (2) que mantêm uma “memória, visão ou mito sobre o lugar de origem” e (6) que a consciência e solidariedade do grupo são “importantes e definidas” por esse relacionamento contínuo com o lugar de origem. É sabido que membros de distintas sociedades pré-coloniais africanas foram sequestrados e comercializados para vários lugares do mundo como mão-de-obra, o que está em consonância com a primeira definição. Todavia, essas sociedades não eram minoritárias, e sim minorizadas frente ao processo de colonização, que exterminou um incontável número de grupos humanos.

Em relação à diáspora brasileira, os conceitos dois e seis merecem atenção. Um está relacionado à manutenção da “memória, visão ou mito da terra de origem”. O outro está relacionado à “consciência e a solidariedade dos grupos que mantêm relações com a terra de origem”, respectivamente. Essas duas definições podem ser observadas na consolidação do candomblé enquanto religião de matriz africana pois, como afirma Bernardo, a religião é a metáfora da terra-mãe para africanos, africanas e afrodescendentes (2005, p. 17).

A autora comenta a ressignificação do poder feminino a partir da religião visto que, no candomblé, distintos cargos de chefias, de diferentes sociedades africanas pré-coloniais, foram transformados em cargos religiosos como, por exemplo, as Ialodês. Silveira vai além,

ressaltando que, em algumas situações, os cargos mais elevados para as nagôs-iorubás foram ocupados, na diáspora brasileira, pela mesma pessoa ao mesmo tempo (2000, p. 93).

As questões apresentadas por Bernardo (2005) e Silveira (2000) chamam a atenção para o fato de que o candomblé se constituiu como a própria “terra de origem”. Este lugar preservou a crença nos Deuses africanos, (re)significou rituais e ritos, e foi, também, o espaço marcado pela solidariedade entre distintas sociedades, que não precisavam mais focar no retorno à terra de origem, pois a vivenciavam a partir das práticas religiosas.

Mais à frente, discutiremos o conceito de diáspora, apresentado por Bernardo (2005) a partir da diáspora brasileira, pois nos auxiliará pensar na música negra no país. Neste momento, cabe verificar as conceituações apresentadas por Hall em dois trabalhos distintos. O primeiro, apresentado em 1996, no artigo *Identidade cultural e Diáspora* e o segundo, em seu livro, *Diáspora – Identidades e Mediações Culturais*, publicado em 2003.

Para Hall, a diáspora:

não é definida por pureza ou essência, mas pelo reconhecimento de uma diversidade e heterogeneidade necessárias; por uma concepção de "identidade" que vive com e através, não a despeito, da diferença; por hibridação. Identidades de diáspora são as que estão constantemente produzindo-se e reproduzindo-se novas, através da transformação e da diferença (1996, p. 75).

O motivo das produções e reproduções dessas identidades ficam mais nítidos a partir do segundo trabalho pois, para ele, a diáspora “está fundada sobre a construção de uma fronteira de exclusão e depende da construção de um ‘Outro’ e de uma oposição rígida entre o dentro e o fora” (HALL, 2003, p. 32). Essa definição demonstra a produção de uma identidade reificada, pelo Ocidente, de escravas ou escravos e suas ou seus descendentes. Por esse motivo, não dá para significar a diáspora apenas como migração ou movimento, pois ganha outros contornos quando se trata de sociedades inteiras e escravizadas por quase quatro séculos. Ainda que sejam latentes as relações de trocas estabelecidas entre distintas culturas, até mesmo a ocidental, não podem ser naturalizadas, mediante ao que já foi exposto neste trabalho.

A diáspora africana para o Novo Mundo, impulsionada e propagada pelos países europeus que nela viam grande fonte de lucro – foi uma das maiores empreitadas comerciais dos idos coloniais – é atualmente estudada em toda a sua extensão geográfica, antropológica, sociológica literária e em todas as outras maneiras que o contato entre seres humanos pode gerar expressões (PIMENTEL, 2010, p. 1).

Cabe pensar aqui na relação que Hall (2003) faz sobre a fronteira de exclusão: por um lado, o sujeito negro, em diáspora, representa o estranho, em quem o colonizador projeta tudo de negativo e que rejeita sobre si, como afirma Kilomba (2019). Por outro lado, pode representar um lugar que transcende às definições de identidade fixadas nas delimitações do Estado-nação — no qual negras e negros foram excluídas e excluídos, ora como não humanas ou humanos, ora como não cidadãos —, a consciência da diáspora africana como multiplicidade transnacional, transcultural, convergindo com a discussão do Atlântico Negro realizada por Gilroy (2017). Para o autor, são descabidos os debates que envolvem a busca pela pureza ou essência racial. Para ele, é importante

manter o termo como maneira de falar sobre os processos aparentemente mágicos de conexão que derivam tanto da transformação da África pelas culturas da diáspora como de filiação das culturas da diáspora à África e dos traços africanos encerrados nessas culturas da diáspora (GILROY, 2017, p. 372).

Para comprovar sua teoria, um dos exemplos apresentados pelo autor é o impacto causado pelo retorno de ex-escravizados no Brasil, na música nigeriana, na década de 1840. Antes de entrar, de fato, na discussão da música negra, travada por Gilroy (2017) e Makl (2011), vale contextualizar, brevemente, o Atlântico Negro, pois este se tornou uma lente pela qual pesquisadoras e pesquisadores passam a enxergar as relações raciais no mundo. O livro *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência* é o resultado do esforço de Gilroy e, aproximar diversas produções negras centrais para as políticas culturais em distintos momentos, com a finalidade de colocar em xeque noções fixas de nacionalidade, regionalismo, etnia e identidade nacional. O questionamento de tais noções tem por base o pressuposto que a *passagem do meio* dá início a relações translocais entre sujeitos que tiveram suas humanidades negadas, além de relações com seus algozes.

A ideia de situar o Atlântico como sistema cultural e político emerge, no livro, como uma estratégia para a retomada da humanidade negada pelo processo de escravização. O autor sugere aos historiadores culturais a tarefa de assumir o Atlântico como uma unidade de análise única e complexa a fim de produzir uma perspectiva transnacional e transcultural. Essa sugestão, além de confrontar diretamente os modos da literatura inglesa, desafiaria, também, a concepção das histórias culturais e políticas das negras e dos negros que, em sua maioria, até o presente momento, reproduzem a dinâmica espaço/tempo do Ocidente. Para Gilroy, “a ideia do Atlântico Negro pode ser usada para mostrar que existem outras reivindicações a este legado

que podem ser baseadas na estrutura da diáspora africana no hemisfério ocidental” (2001, p. 57).

Por fim, um projeto que assuma o caráter híbrido das culturas do Atlântico, contestando os reducionismos envolvidos às identidades fixas, apresenta a ideia de comunidade racial e questiona a ideia de família, dentro das obras analisadas que, em muitas vezes, foi representada sob os moldes patriarcais brancos e, por esse motivo, é bastante criticada entre as culturas negras. É nesse sentido que o Novo Mundo, a Europa e a África deveriam assumir novas formas de relações que deixem de reivindicar autenticidades. Visto que o intercâmbio sempre guiou tais relações pois, como lembra Sansone (2017, orelha de livro)³, alguns grupos que ocuparam esses territórios compartilharam a condição de escravo, liberto e, mais tarde, discriminado racialmente. O autor traz a questão da música negra na diáspora, a qual trataremos em breve.

Com a elaboração do “Atlântico Negro”, Gilroy apresenta sua perspectiva de diáspora, já detalhada acima. Um último conceito que será exposto é o de Bernardo (2005), visivelmente influenciada por Gilroy. A autora concebe a diáspora

como divisor de águas entre o passado e o presente, entendo também que o seu sentido não é estático; mas são fluxos, trocas entre o passado e o presente, entre os africanos que permaneceram em sua terra natal, os que vieram para o Brasil, os que chegaram nas Antilhas e nos Estados Unidos. A diáspora significa necessidade de trânsito em várias direções, de transposições de fronteiras, especialmente das fronteiras de inúmeros grupos étnicos africanos que chegaram ao Brasil (BERNARDO, 2005, p. 5).

No Brasil, a transposição de fronteiras realizada por grupos africanos pode ser percebida com a interação entre sujeitos pertencentes a distintas sociedades africanas, como já mencionado. No centro do Rio de Janeiro, em específico, *bantus*, iorubás, muçulmanos (re)produziram o contato com a terra, a comunidade, a espiritualidade, e até com o comércio, no lugar intitulado por Moura (1995) como “Pequena África”, onde é atribuído o surgimento do samba como conhecemos. Resguardado nos terreiros de candomblé, o samba é consequência da rede de solidariedade criada por esses sujeitos na então capital do Brasil, Rio de Janeiro.

O centro do Rio de Janeiro tem grande relevância para discutirmos as redes de solidariedade elaboradas por africanas, africanos e seus descendentes. Simas (2020) chama a atenção para a cristalização de uma única Pequena África e nos instiga a pensar no plural, haja vista as reconfigurações urbanas da cidade, que resultaram em sua expansão, além dos

³ Esta citação foi retirada da orelha do livro “O Atlântico Negro: Modernidade e dupla consciência”, de Paul Gilroy (2017).

processos de ocupação da cidade do Rio de Janeiro, e a própria reforma urbana de Pereira Passos, de 1904, que resultou em diversas Pequenas Áfricas tendo, nos morros e no subúrbio, locais privilegiados. Assim, a integralidade entre religiosidade, samba e demais expressões culturais são uma realidade em diversas partes da cidade, a exemplo de Madureira e Oswaldo Cruz. O autor diz que, acompanhando Dona Benedita, os bambas praticavam as macumbas e, depois, comandavam as rodas de samba. A agência das mulheres, chamadas de matriarcas, é de fundamental importância na consolidação desses espaços. No caso de Oswaldo Cruz, Dona Esther, uma yalorixá, é destacada até por sua contribuição para a fundação da Grêmio Recreativos Escola de Samba (G.R.E.S.) Portela.

Cabe salientar que a perspectiva do Atlântico Negro não é uma unanimidade entre pensadores negros e pensadoras negras. Silvério (2020, p. 271) diz que as críticas em relação à obra giram em torno da “ênfase na agência e no lugar de enunciação sem a correspondente ênfase na estrutura”, além da percepção de alguns teóricos de que, para compreender o impacto da presença africana no mundo, seja necessário analisar também o Índico e o Pacífico. Por concordarmos com a crítica, optamos por relacionar as noções do Atlântico Negro com outras perspectivas, como a de Collins (2019), por exemplo. Essa perspectiva compreende como as matrizes de dominação manipulam os sistemas de opressão a fim de, por exemplo, manter as expressões culturais de grupos marginalizados com *status* inferior, como o funk carioca atualmente, assim como já foi com o samba entre o final do século XIX e início do século XX na então capital do Brasil, o Rio de Janeiro.

A partir da noção do Atlântico Negro, emerge outra discussão proposta por Gilroy (2001): os veículos de consolação criados pelas culturas do Atlântico Negro. Para o autor, “elas especificam formas estéticas e contraestéticas e uma distinta dramaturgia da recordação que caracteristicamente separam a genealogia da geografia, o ato de lidar com o de pertencer” (GILROY, 2017, p. 13). Nesse sentido, essas culturas são significativas em si, mas são carregadas e contrapostas de uma consciência dissidente do mundo transfigurado onde vivem. Esse mundo tem sido um ritual e sistematicamente conjurado por pessoas que atuam conjuntamente e se abastecem com a energia fornecida por uma comunidade mais substantivamente democrática do que a raça jamais permitirá existir (GILROY, 2017, p. 13).

Antes de adentrar à discussão sobre os veículos de consolação estabelecidos a partir das culturas do Atlântico, vale frisar a seguinte questão: a proposta dessas culturas se efetivarem como laços mais fortes que os estabelecidos pela raça diz respeito à organização de

comunidades por consenso e compreensão da realidade de seus membros. Já a raça, como abordado anteriormente, trata-se de uma ficção imposta violentamente por um grupo sobre os demais. Os veículos elaborados por essas culturas são os mais diversos. Apresentaremos, a título de ilustração, alguns que precederam o formato de samba que conhecemos, haja vista a relevância na (re)encenação de formas estéticas trazidas ao Brasil que, posteriormente, serão sintetizadas no formato de samba difundido por todo o país. A primeira está relacionada à preservação e ressignificação do canto na diáspora escrava.

No trabalho intitulado *Samba e partido-alto: curimbas do Rio de Janeiro*, Barata (2012, p. 37) compreende a relação *bantu* com o mundo intrinsecamente ligada à arte. A autora comenta que os modos de vida desse conjunto de grupos são carregado de um fazer artístico desde os rituais para ancestralidade, o contato com a terra até conversas: “assim, esse povo considera belo tudo que carrega dentro de si uma tradição de ancestralidade e que, por efetivar uma conexão com os ancestrais, divinizam a criação” (BARATA, 2012, p. 36). Nesse sentido, a música está no cerne das práticas diárias, fazendo parte de um todo complexo. No que tange à relação com a terra, essas pessoas eram originárias de grupos societários predominantemente agrários. O canto à ancestralidade para a boa colheita faz parte desses modos de vida, não realizado em solos brasileiros, pois não há sentido em aumentar a produção de quem o desumaniza, além de ser mais um fato para o aumento de sua opressão. Então, ao invés de estabelecerem um contato com os fenômenos da natureza a partir da música, a fim de obter uma boa colheita, essas pessoas passam a conversar enquanto trabalhavam. Essas conversas, como afirmado por Barata, eram elaboradas misturando o português com suas línguas maternas, utilizando um jogo de palavras metafórico (2012, p. 37). Este diálogo era fortemente ritmado, tornando-se um canto de narrativas de vários episódios vividos ou imaginados.

Ainda sobre a música e as interações estabelecidas a partir delas, Barata relata que, ao carregar fardos pesados pelas ruas, essas pessoas cantavam em coro, a fim de avisar ao transeunte a necessidade de abrir caminho pois, em meio aos ruídos da cidade, essa chegada era quase sempre inesperada. A autora conta como funcionava esses coros: “em geral, da seguinte maneira: um dos pretos cantava contando alguma coisa que acabara de ver, outros, então, respondiam com uma série de comentários burlescos, quase sempre os mesmos e raramente associados ao comentário sempre variado do solista” (BARATA, 2012, p. 37).

Outra forma estética (re)significada na diáspora brasileira é a umbigada, apresentada por Sodré (1998) como um encontrão, uma forma de dança trazida por africanos e africanas em

diáspora. O autor diz que a integração entre música e dança já era evidente no Quilombo dos Palmares.

‘Dispostas previamente as sentinelas, prolongam as suas danças até o meio da noite com tanto estrépito batem no solo, que de longe pode ser ouvido’ (1). E já era bem visível a coreografia do samba: ‘Por via de regra, aos lados da rude orquestra, dispõem-se em círculo os dançarinos que, cantando e batendo palmas formam o coro e o acompanhamento. No centro do círculo, sai por turnos a dançar cada um dos circunstantes. E este, ao terminar a sua parte, por simples aceno ou violento encontrão, convida outros a substituí-lo. Por vezes, toda a roda toma parte no bailado, um atrás do outro, a fio, acompanhando o compasso da música em contorções cadenciadas dos braços e dos corpos’ (2) (SODRÉ, 1998, p. 11-12).

O autor diz que o encontrão, geralmente dado com o umbigo (*semba*), mas também com a perna, serviu para caracterizar esse ritmo de dança e batuque e, posteriormente, serviu para nomear a expressão cultural que é central para este trabalho: o samba. Nascimento traz um relato de um viajante europeu que traz a dimensão prática do encontrão:

A dança consiste em formar uma roda, dentre a qual saem uns pares que bailam no largo, dois a dois, tomando ares invocadores e posições indecorosas, em que a voluptuosidade discute com a insolência as honras da primazia. Os que entram na dança cantam em côro a que os dois pares respondem em canções alusivas a todos os efeitos conhecidos da vida privada dos presentes e dos ausentes (1978, *apud* TINHORÃO 1991, p. 84).

Esses dois exemplos são compreendidos por nós como veículos de consolação, haja vista a síntese dos modos de vida de diferentes grupos societários, mas principalmente como ferramentas de sublimação dos sentimentos decorrentes do sequestro e do trabalho escravizado, como proposto por Moraes (1973). Retomando a concepção de veículos de consolação, elaborada por Gilroy (2017), fica nítido, nessas formas estéticas, a consciência dissidente do mundo transfigurado onde vivem, à medida que as culturas do Atlântico reorganizam suas formas de vivenciar o mundo, como no exemplo do canto. Se em África ele marca o contato com os elementos da natureza, em diáspora se torna um elo, no contexto das conversas, entre essas pessoas que tinham em comum não a raça, mas o fato de sua condição desumanizante. Dizemos “não a raça”, pois estamos falando de um momento anterior à sua construção, pelo Ocidente.

Assim, percebemos os contatos instituídos por via da conjunção entre dança e canto como fonte coletiva de energização, frente ao projeto de extermínio que foi a colonização, que aniquilava, dentre outras coisas, a energia vital dos escravizados. É a dimensão da potência

coletiva para a preservação da vida e conjuração da realidade dada em que encontramos os veículos de consolação.

1.2 Políticas da síncopa e músicas negras

Uma das comunidades descritas na historiografia, responsabilizada pela síntese e disseminação de diversos veículos de consolação, é a Pequena África, localizada no centro do Rio de Janeiro. Nesse espaço, a religiosidade de matriz africana, o jongo, a capoeira e o próprio samba são formas estéticas que visibilizam a relação dos membros dessa comunidade com a África em um tempo e em um espaço, cuja busca “pelo progresso” é marcante. Para visualizarmos as relações nesse espaço, faz-se necessário recorrer à análise de Velloso (1990) pois, para a autora, a comunidade formada por diversos grupos, no centro da então capital do Brasil, representava um contraponto à urgência, das elites, de transformar o Rio de Janeiro em uma Europa Possível.

no domínio formal o Estado europeizado que luta por impor padrões de conduta e valores culturais tidos como universais; no real, uma sociedade extremamente fragmentada que, muitas vezes, cria seus próprios canais de integração à margem da vida política tradicional (VELLOSO, 1990, p. 2).

O domínio real, apresentado pela autora, é marcado por outras temporalidades/espacialidades, impressas por modos de vida distintos. Se a atração do Estado brasileiro pela modernidade aponta para um caminho linear, cujo desenvolvimento é pautado na burocracia ocidental, as práticas culturais negras, realizadas na Pequena África, são regidas pela política da síncopa.

A política da síncopa é apresentada por Makl (2011) em seu artigo *Artes musicais na diáspora africana: improvisação, chamada-e-resposta e tempo espiralar*.

A política da síncopa compreende a sedução do simbólico exercida com a performance de música e dança com a qual os afrodescendentes conseguiram atrair segmentos dos setores dominantes, em um primeiro momento pela exotização, depois pela folclorização. Compreende também as práticas em espaços alternativos em que os afrodescendentes tanto criaram novas relações sociais diferentes às de dominação quanto resistiram à dominação simbólica (MAKL, 2011, p. 59).

A discussão sobre a síncopa realizada nos trabalhos de Sodré (1998), Gilroy (2017) e Makl (2011) são centrais, pois convergimos com esses autores ao compreendê-la dentro das músicas negras. Nossa lente de análise dessas músicas é o Atlântico Negro, cujas “formas culturais estereof nicas, bilíngues ou bifocais originadas pelos — mas não mais propriedade exclusiva dos — negros dispersos nas estruturas de sentimento, produ o, comunica o e memória” (GILROY, 2017, p. 35). Desse modo, as práticas culturais encontradas no atlântico negro, originadas no seio das culturas negras, são vivenciadas a partir dos sentidos humanos. Em especial, a música, preeminente no interior das comunidades negras diversificadas na diáspora do Atlântico. Esta se constitui, inclusive, como elemento de conexão entre essas culturas (GILROY, 2017, p. 208).

Ao apresentar as práticas musicais negras, Makl diz que:

Diferentes autores coincidem que as práticas musicais negras se desenvolveram baseadas principalmente nos alicerces da música instrumental – frequentemente de percussão – o canto – corais e solistas – e da dança. No entanto, o estudo das músicas negras deverá explicar e compreender fatos, fen menos, metáforas e narrativas que têm sido em boa parte negligenciados, esquecidos, falsificados, ignorados e invisibilizados como consequências da colonialidade (2011, p. 56).

Com isso, as músicas negras ganham outros contornos, cujas características apresentadas por Makl (2011) as ligam a um sistema de culturas negras, além-fronteiras, por consequência do tráfego de negras ou negros pelo Atlântico. Suas raízes estão fincadas no mar e, em decorrência disso, tornam-se mais fluidas e menos fixas, como lembra Gilroy (2017). Essa fluidez pode ser evidenciada na recria o de instrumentos africanos reelaborados na diáspora como, por exemplo, a constru o de tambores com os tonéis de transporte de mercadorias nos cais do porto e nos desportos, como aponta Mukuna (1978), ou seja, muitos dos símbolos das culturas negras são ressignificados na diáspora. Ainda que estejamos falando da fluidez enquanto característica marcante das culturas da diáspora, não podemos ignorar que esta pode ser consequência dos racismos que envolvem o olhar europeu frente aos “outros” sujeitos e “outras” culturas. Vale apresentar as demais características das músicas negras descritas por Makl (2011).

Para o autor, nas culturas da diáspora africana, além de outros elementos, encontram-se, principalmente, o sistema de chamada-e-resposta: a antífona e a polirritmia. Constituem as práticas musicais negras que, em consonância com a improvisa o, apresentam-se como chaves

interpretativas para a compreensão dessas práticas artísticas. Sobre a improvisação que ocorre no círculo e no cíclico do sistema de chamada-e-resposta, o autor comenta:

A improvisação, espelha-se no legado e nos diálogos que estabelece com repertórios musicais, referências aos antepassados e à história dos gêneros musicais negros. Mas, também se distancia do passado ao desenvolver um pensamento musical e elevar-se na possibilidade de criação de novos sons e "palavras" musicais, ainda que sempre sujeitos à avaliação dos mais experientes do grupo (MAKL, 2011, p. 62).

O exemplo, apresentado por Barata, pode nos auxiliar na compreensão da dinâmica entre a relação com o passado e as (re)criações de sons e palavras musicais na experiência da música negra, em solo brasileiro, ao relatar o modo de vida *bantu* (2012, p. 37). No que se refere à relação com a música e os fenômenos da natureza, a fim de pedir por boa colheita, e à falta de sentido em aumentar a produção das terras de senhores de engenho fez com que esses sujeitos, ao invés de cantar, objetivando a boa colheita, realizassem conversas que incorporavam palavras africanas, criando uma nova língua, a partir de um jogo de palavras metafórico. Esses discursos fortemente ritmados transformavam, em coro, a narrativa de vários episódios vividos ou imaginados dentro da comunidade.

Como podemos ver, o exemplo apresentado por Barata (2012) pode ser confirmado pela conexão entre chamada-e-resposta e a improvisação, descrita por Makl:

Primeiro, destacar quanto um sentido espiralar que abrange à improvisação ao sistema de chamada-e-resposta compreende a intensificação, resultante em um clímax, produzida pela repetição e a sobreposição de chamados e respostas. Segundo, apontar quanto os modos de organização e auto-regulação das performances negras constituem, historicamente, uma modernidade própria, orgânica, paralela à dominante (MAKL, 2011, p. 65).

Ainda sobre a chamada-e-resposta, Makl apresenta três modalidades para categorizá-la. A primeira consiste num solista individual, que pode ser um vocalista ou instrumento, cuja resposta é dada por um coletivo, coro ou instrumental; a segunda, realizada a partir de um diálogo entre dois solistas, vocalistas ou instrumentos; e o terceiro, realizado entre um ou uma instrumentista e um dançarino ou uma dançarina (MAKL, 2011, p. 64).

As definições e características da música negra nas diásporas, brevemente descritas, auxiliam-nos a pensá-las a partir de uma completude, cuja performance (re)significa e é (re)significada pelas relações comunitárias consequentes da mediação do sofrimento individual, acarretados pela escravidão. Segundo Moraes (1973), as músicas negras foram utilizadas para a integração, externalização e sublimação de impulsos contidos. A partir da coletividade, é

possível pensar o uso da antífona pois, para Makl, durante os séculos de opressão e perseguição, constituiu-se como possibilidade de novas relações sociais de não dominação, de fraternidade, de sagrados momentos comunitários junto com a construção de autoimagens positivas e dignificantes (2011, p. 62). Para Makl, a antífona implica

uma forma de sensibilidade que permite um apagamento de fronteiras entre o eu e o outro, bem como formas especiais de prazer compartilhado. Em gêneros como o jazz a rumba, o candomblé, o samba, o maracatu entre outros, há uma arte de afirmação individual no interior de um diálogo com o grupo coletivo de músicos atuantes, formando parte de uma coletividade maior de músicos e de públicos, e em relação a uma tradição musical em cada comunidade com um senso de identidade e pertencimento (2011, p. 63).

Retomando a conceituação de Makl, tal política compreende a sedução dos setores dominantes, realizada por afrodescendentes a partir da performance de música e dança. Tal estratégia é iniciada com a exotificação e, posteriormente, com folclorização. Compreende, também, a criação de novas relações sociais em espaços alternativos, que vislumbraram resistir à dominação simbólica. Nesses espaços alternativos, dança, canto e percussão tomam parte de uma totalidade e as pessoas podem expressar talentos e habilidades. Foram nos interstícios e nas dobras da dominação que africanas, africanos e afrodescendentes “fizeram desvios e leituras alternativas aos sentidos e significações impostos pela cultura dominante” (2011, p. 59).

Nesse sentido, o autor transforma uma característica única da música negra em um poderoso dispositivo de leitura das estratégias de (re)existência dos membros e membras das sociedades africanas na diáspora. Algumas das mais sofisticadas tecnologias desenvolvidas para a manutenção da vida, como veremos na próxima seção, não esteve no confronto direto, mas na utilização do corpo que é demandado pela Síncopa, para a preservação da *africanidade* na diáspora. São esses corpos que constroem, tanto física quanto simbolicamente, esses espaços de “liberdade” dentro de um sistema onde pessoas negras são mercadorias que pertencem a alguém.

Em *Samba, o dono do corpo*, Sodré (1998) descreve a síncopa como a “batida que falta”. A partir de uma fala de Duke Ellington sobre o *blues*, o autor narra, de modo comparativo, a presença da síncopa no *jazz*, no *blues* e no samba, evidenciando-a como um agente especial que incita o(a) ouvinte a preenchê-la com uma marca o corporal. Dessa maneira, a síncopa exige uma resposta, que é dada pelo corpo. Ainda para Sodré, “o corpo exigido pela síncopa do samba é aquele mesmo que a escravatura procurava violentar e reprimir culturalmente na história brasileira: o corpo do negro” (1998, p. 11).

1.3 Cultura de frestas

A discussão da diáspora africana e do desenvolvimento de culturas do Atlântico suscitam a compreensão da especificidade brasileira. Ainda que compreendamos a transnacionalidade das experiências, haja vista os padrões estabelecidos pela matriz colonial de poder, essas culturas se desenvolvem segundo o contexto de cada Estado-nação, que é constituído durante ou após o período colonial. Na realidade brasileira, Simas e Rufino (2018), abordam a migração forçada de populações africanas como um momento de morte simbólica, mas também como um processo de reinvenção. Assim, houve uma recriação das práticas e dos modos de vida dessas pessoas “nas bandas de cá do atlântico”. Na realidade da diáspora, os autores ressaltam os saberes e a inventividade afetados das pessoas retiradas compulsoriamente de seus lugares de origem e, a partir disso, Simas e Rufino (2018) propõem que pensemos nessa diáspora como uma encruzilhada.

Antes de adentrarmos na questão das encruzilhadas, é importante retomar a questão da morte simbólica a partir da árvore do esquecimento. Caputo conta que, em Wuidá, cidade onde se localizava um dos grandes portos de embarques de escravizados, as pessoas eram obrigadas a percorrer um caminho de cinco quilômetros da cidade ao porto (2012, p. 45). Antes do embarque, eram obrigados a dar voltas em torno de uma árvore: a árvore do esquecimento. A partir do depoimento de um líder nagô, a autora detalha este processo. Os homens que seriam escravizados davam nove voltas na árvore; as mulheres, sete. Após esse momento, consideravam que essas pessoas perdiam a memória: “esqueciam seu passado, suas origens, sua identidade cultural, para se tornarem seres sem nenhuma vontade de reagir ou de se rebelar”.

As diversas rotas cruzadas do Atlântico configuraram as experiências das travessias como encruzilhadas, não vistas apenas como tempo/espço mas, sobretudo, como um princípio que opera na produção de possibilidades (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 42). Essas experiências são realizadas a partir do corpo objetificado por políticas coloniais apresentadas por Rufino (2019): a instauração do corpo como fonte de pecado; a negação de qualquer forma de saber que se codifique pelo corpo; como corpo que carrega todos os adjetivos negativos da dicotomia estabelecida entre negro/branco. Simas e Rufino (2018) apontam o corpo negro como suporte de saber e memória. Assim, é compreendido como transgressor sob diversas perspectivas, pois “dribla” o processo de morte simbólica e objetiva ao reinventar possibilidades de vida. Ainda

que relegados ao ofício de máquina de trabalho, o corpo potencializa uma infinidade de possibilidades de escrita por meio de performances e de formas de ritualização do tempo/espaço estabelecido pelo Ocidente. Esse corpo que, no esquema binário entre razão/corpo, em que o segundo é inferior ao primeiro, ocupa este lugar de inferioridade, também é tempo/espaço onde o saber é praticado.

Este corpo é entendido como terreiro por Simas e Rufino:

As invenções dos terreiros na diáspora salientam a complexidade dos modos de vida aqui praticados e as relações aqui estabelecidas. Assim, as múltiplas configurações de terreiros apontam que os mesmos podem refletir desde uma busca por ressignificação da vida referenciada por um imaginário em África, como também aponta para as disputas, negociações, conflitos, hibridações e alianças que se travam na recodificação de novas práticas, territórios, sociabilidades e laços associativos (2018, p. 42).

Terreiros são os *egbés*. Para Theodoro, os nagô conseguiram reimplantar elementos simbólicos de sua organização de origem (2008, p. 65). Para isso, a forma mítica era fundamental para a preservação da cultura no Brasil. Por causa da desterritorialização, organizaram-se nessas associações (*egbés*) com pretexto religioso, localizadas em espaços urbanos, que ficaram conhecidas como roças ou terreiros. Para a autora, o terreiro se configura pela persistência de formas culturais, com elementos reformulados e transformados ao longo do processo histórico do grupo, além de se constituírem como espaços de resistência à ideologia dominante. Para Sodré (2018, p. 90), os *egbés* são caracterizados por organizações litúrgicas ou comunidades-terreiros, que se firmaram como polos de um sistema simbólico complexo que continua uma tradição de culto a divindades ou princípios cosmológicos (*orixás*) ou ancestrais ilustres (*egun*).

Quando Simas e Rufino (2018) apontam os corpos que criaram essas associações como terreiros, chamam a atenção para o fato de que, antes de esses espaços físicos serem criados por descendentes de escravizados, eles são esses próprios espaços. Na impossibilidade de um lugar para preservar a memória e os saberes, para ressignificar os elementos da cultura de origem, esses corpos já realizavam tais práticas. Na elaboração de culturas de frestas, assim como na produção das identidades sincopadas, a questão do corpo é fundante pois, neste trabalho, estamos convergindo com a proposta elaborada por Sodré (2018), na obra intitulada *Pensar nagô*. O autor insiste que utilizemos a palavra “filosofia” ao nos referirmos ao pensamento nagô. Para ele, a utilização deste termo é justificada

pela presunção de uma universalidade filosófica: a especulação sobre o melhor, sobre o bem, para uma determinada forma de vida. Aqui se reencontra a fundamental questão socrático/platônica (*pos bioteon*, ‘Como devemos viver?’), que envolve aspectos éticos, políticos, ontológicos e cosmológicos (SODRÉ, 2018, p. 20, aspas e grifo do autor).

O pensamento nagô, entendido como um construto teórico que se estende a outras formas étnicas presentes na diáspora escravizada no Brasil, reinterpreta um patrimônio simbólico africano milenar e dá lugar a instituições e formas de agir originais, como afirma Sodré. Para o autor, essa interpretação deve ser pensada como uma filosofia resultante de uma diátese média, “isto, é, uma modulação sustentada pela corporeidade característica da Arkhé⁴ e diversa da diátese ativa, que caracteriza os sistemas filosóficos ocidentais” (SODRÉ, 2018, p. 21). Com isso, estamos querendo chamar a atenção para o fato de a corporeidade ser primordial na cosmogonia nagô que, desde o início da desterritorialização da África, exercida pelo Ocidente, é paulatinamente ignorada, haja vista que as pessoas responsáveis por elaborar “esse conhecimento sutil a ser decifrado” sequer são humanas.

Essas pessoas são responsáveis pela elaboração de culturas de frestas. Para Simas e Rufino (2018), as práticas culturais da diáspora africana tendem a transgredir os esquemas binários impostos pelo Ocidente e operam nos interstícios da cultura hegemônica. É notório na forma como essas culturas entendem a relação do corpo com o mundo pois, se no pensamento cartesiano há a supervalorização da razão em detrimento do corpo, o corpo, nas culturas de frestas, é tão valorizado quanto a razão, pois a pessoa é entendida na sua completude. Entretanto, esse corpo, tão importante para as práticas culturais, que vivencia o mundo a partir da corporeidade, é o corpo negro, marcado por violências múltiplas, no período da escravidão e, posteriormente, pela repressão policial.

Um dos exemplos mais utilizados por Simas (2020) sobre as culturas de frestas está na relação entre samba, carnaval e religião de matriz afro-ameríndias — relação extremamente relevante neste trabalho. O autor vê a carnavalização do samba — processo de vinculá-lo apenas ao perfil de música, que borda uma suposta simpatia — como estratégia de domar a potência do samba, seja por parte do Estado, da indústria fonográfica, da mídia, do mercado publicitário e até de alguns sambistas. Para ele, o samba é muito mais complexo, já que não se trata apenas de um gênero musical ou bailado coreográfico, e sim de um elemento de referência de um amplo complexo cultural que dele sai e a ele retorna, de modo dinâmico.

⁴ Arkhé refere-se aos elementos fundamentais para a existência.

O samba é um desconforto potente para que o Brasil se reconheça como produtor constante de horror e beleza. É o filho mais duradouro dos tumbeiros, em tudo que isso significa de tragédia, redenção, subversão, negação, resistência, harmonia, violência, afeto, afirmação de vida e pulsão de morte na nossa história. O samba é a entidade mais poderosa das falanges de rua (SIMAS, 2020, p. 115).

Em uma discussão sobre tambores e religiosidade, Simas afirma haver um processo educativo para que os tocadores de tambores em rituais aprendam os toques adequados para cada divindade (2020, p. 29). Para ele, há uma sofisticada pedagogia do tambor, fundamentada nas maneiras de ler o mundo, que é feita de silêncio, de fala e de resposta do corpo. Simas recorda que o discurso do samba está fundado no tambor que fala de coisas que nossas gramáticas não nos preparam para ler (2020, p. 114).

Posteriormente, Simas (2020) apresenta uma discussão recorrente da historiografia do samba: o fato de que o samba urbano tenha sido apropriado pelo governo como elemento de afirmação de uma identidade patriótica entre as classes mais pobres, com composições voltadas aos elementos nacionais, como sugerido por Vianna (1995). Simas diz que essa afirmação só procede se nos atermos na dramatização dos enredos e das letras de samba (2020, p. 30), pois as baterias diziam outra coisa, contavam outros relatos, perceptíveis apenas para aqueles que conheciam as histórias contadas pelo tambor.

A caixa de guerra, um tambor com uma membrana superior e outra inferior, é um instrumento que dá constância rítmica ao conjunto de uma bateria, além de sustentar o andamento do samba. O toque das caixas, na maioria das vezes, identifica as orquestras de percussão das agremiações e em vários casos fundamenta-se na batida dos deuses. O toque de Oxóssi (o aguerê) marca a bateria da Mocidade Independente de Padre Miguel, por exemplo (SIMAS, 2020, p. 30)⁵.

A partir dessas duas questões, fica nítido o que Simas e Rufino (2018) estão propondo com “culturas de frestas”. O samba, enquanto potência subversiva dos corpos negros, segue recebendo tentativas históricas de formatação que, a partir de certo ponto de vista, são bem-sucedidas à medida que, atualmente, o carnaval é a forma mais veiculada de samba e, conseqüentemente, a mais rentável para os sambistas. Além do mais, as letras seguem formatadas pela indústria fonográfica em tentativas de organização no que tange ao tempo dos desfiles, das escolas de samba, assim como sofre tentativas históricas de desassociá-lo de suas

⁵ O agerê é o toque realizado à divindade Oxóssi, Orixá da Caça, das Matadas e da fartura na cosmogonia Nagô.

matrizes africanas e utilizá-lo como instrumento efetivo de síntese da identidade nacional. Porém, o que entendemos por “operar nas frestas” diz respeito às gramáticas dos tambores no meio da avenida, bem como à preservação da figura das baianas como obrigatória nos desfiles, além das últimas letras de sambas-enredo que, em consonância com a transgressão realizada pelos tambores, realizaram subversões históricas, como a Grêmio Recreativo e Escola de Samba (G.R.E.S.) Paraíso da Tuiti que, no desfile de 2018, fez uma crítica ao momento político vivido pelo país. Ao retratar o presidente, daquele período, como um vampiro e trazer componentes vestidos com a blusa do Brasil, batendo panelas, a escola retrata a ascensão de um presidente ilegítimo, exigido por alas mais conservadoras da sociedade brasileira⁶. O feito realizado pela escola foi bastante significativo e contribuiu para que o então presidente perdesse ainda mais legitimidade, visto que repercutiu por jornais de todo o país e, já no desfile das campeãs, o “vampiro presidente” desiste de usar a faixa presidencial, evidenciando uma possível acuação sofrida pela escola.

⁶ Tuiti faz uma crítica ao Impeachment - DIOGO SARDINHA

2 IDENTIDADES SINCOPADAS: RECUPERANDO O SENTIDO DE SER

No primeiro capítulo desta dissertação, apresentamos conceitos que, para nós, são extremamente importantes na compreensão das músicas negras: em específico o samba, enquanto resultante de um processo que envolve o tráfico transatlântico; o racismo; e também a solidariedade entre distintas sociedades que, em sua terra de origem, seriam inimigas. Assim, o projeto de racialização ocidental, a diáspora, as músicas negras, a política da síncopa, os veículos de consolação e as culturas de frestas nos auxiliaram a compreender uma dinâmica complexa, que envolve a destituição do sentido de ser de pessoas que foram compreendidas como coisas, bem como seus corpos, que foram reduzidos a máquinas de trabalho.

Além disso, os conceitos contribuíram para nos mostrar que erroneamente acreditamos no sucesso do projeto colonial de poder. A Europa, em sua leitura binária de mundo, não captou a multiplicidade de respostas existentes ao seu vislumbre de hegemonia. Vale lembrar, brevemente, os conceitos, visto que são fundamentais para as discussões sobre as identidades sincopadas. A diáspora trata da migração forçada de diversas sociedades africanas para as colônias construídas pela Europa. Sob a lente do Atlântico Negro, a diáspora africana dá início a relações que transpassam as fronteiras dos Estados-nação. Uma das características fundantes das relações da diáspora é a interação entre sujeitos que tiveram suas humanidades negadas, independente da relação de rivalidade estabelecida nas terras de origem; possível a partir do que Gilroy (2017) chama de veículos de consolação.

Esses veículos apresentam formas estéticas, além de uma distinta dramaturgia da recordação de acontecimentos que não se encaixam na proposta linearidade ocidental de tempo. A partir desses veículos, as pessoas, de modo conjunto, conjuram sistematicamente o mundo transfigurado que vive. A roda de samba pode ser um importante exemplo de veículos de consolação e está no contexto das músicas negras. Tais práticas musicais são alicerçadas nos instrumentos, geralmente percussivos, no canto, no coral, nos solistas e na dança. Makl (2011) diz que os estudos sobre as músicas negras precisam explicar, inclusive, os fatos e fenômenos presentes nela, haja vista que duas características importantes das músicas negras são as estratégias expressas em códigos e a ressignificação simbólica de instrumentos, da performance. São questões desenvolvidas nas políticas da síncopa que compreendem a sedução simbólica dos sujeitos colonizados para com os sujeitos colonizadores a partir da performance de música e dança.

Os povos transladados do Atlântico apresentaram novas formas de combate, que não se limitaram ao confronto físico e direto. Assim, as políticas da síncope mostram as estratégias que foram estabelecidas contra a aniquilação do sentido e dos conhecimentos dessas pessoas. Os veículos de consolação apresentam novas formas de trincheiras que as resguardou da empreitada colonial. Nas culturas de frestas, observamos que o desenvolvimento das culturas afrodiaspóricas floresceram nos interstícios da incompreensão europeia sobre essas culturas. Neste capítulo, refletimos sobre tais identidades e tentamos desenvolver o conceito de identidade sincopada, pois entendemos que o conceito pode auxiliar na compreensão do fenômeno. Mas de que fenômeno se trata? Trata-se dos indivíduos e sujeitos coletivos que precisam conciliar a dinâmica complexa entre o ônus do projeto colonial de poder ocidental e as estratégias (re)criadas cotidianamente para combatê-lo.

É importante advertir que o processo de conceituação é um exercício na trajetória de quem está se iniciando na pesquisa. Não objetivamos comprovar nada além do fato de que as identidades, no contexto da diáspora, não são assimiladas pela matriz colonial de poder, assim como não se cristalizam em uma relação de oposição a esse projeto, mas negocia interna e externamente suas crenças e valores. Assim, a negociação ou a mediação é uma característica importante das identidades sincopadas. Nesse exercício, refletimos sobre as distintas concepções de corpo, haja vista que a descrença ocidental sobre a potência e a inteligência do corpo fez do corpo africano e afrodiaspórico um importante instrumento de (re)criação, de (re)significação e de transmissão de saberes trazidos de Áfricas, além de saberes (re)criados na diáspora. Vale salientar, que essa transmissão ocorre a partir da performance, conceito desenvolvido neste capítulo, pois é a partir do corpo, no ato performativo, que se inscrevem diversos conhecimentos que apenas pessoas educadas em gramáticas específicas conseguem entender, como, por exemplo, a gramática do tambor, que pode contar outras histórias, daquelas narradas nas letras de samba.

É significativo destacar as reflexões de uma das interlocutoras desta pesquisa para o desenvolvimento deste capítulo. O entendimento de Larissa Neves acerca do samba enquanto ecossistema, cujos componentes desenvolvem estratégias frente às opressões, estimulou ainda mais o desenvolvimento das identidades sincopadas. A memória e a consciência, no contexto das culturas afrodiaspóricas, também são compreendidas neste capítulo, cuja encruzilhada é apresentada a fim de situar as intermediações entre sistemas e instâncias de diferentes conhecimentos como uma característica dessas culturas.

Outros dois conceitos são abordados na tentativa de desenvolver as identidades sincopadas: a autodefinição de Collins (2019) e a dupla consciência de Du Bois. Ambos refletem sobre a pessoa negra no contexto racista estadunidense e como esse racismo é introjetado na dimensão subjetiva, de modo que essas pessoas se defrontam com os olhares racistas e com seus próprios olhares sobre si. Collins (2019) sugere que os estadunidenses preservam suas perspectivas, que são demonstradas apenas em locais seguros. Inicialmente, aludimos a identidade sincopada à autodefinição, assim como as políticas das síncopas aos espaços seguros.

Posteriormente, entendemos suas especificidades e ampliamos nossa compreensão, haja vista a questão do dinamismo presente nas políticas da síncopa e nas identidades sincopadas, em que diversas temporalidades confluem a partir do imprevisto. A ação de preservar as perspectivas não é algo dado, é algo que pode acontecer, mas não é algo que necessariamente se conserva.

Por fim, compreendemos a escolha do elemento rítmico síncopa para nomear este conceito pois, no entendimento de Sodré (1998), no cerne da cosmologia nagô, ela é constituída sempre de três elementos como, por exemplo, o corpo, a palavra e o som. Na nossa compreensão das identidades sincopadas, também trata da conciliação de um triplo e apreende as estratégias desenvolvidas para essa conciliação.

2.1 Do corpo receptáculo da razão ao corpo terrestre

Os sujeitos da filosofia são corpos indiferentes.

Ou melhor: são mortos para seu próprio corpo (KISUKIDI, 2017).

Como vimos no capítulo anterior, o projeto de racialização europeu vislumbrou a morte simbólica dos indivíduos colonizados. A radicalização das diferenças, objetivando a efetivação de um projeto de poder, resultou na desumanização das pessoas às quais esse projeto foi imposto. O modelo de conhecimento instituído por esse projeto, compreendido como colonialidade do saber, foi de fundamental importância devido à transformação dos sujeitos em objetos mensuráveis, quantificáveis e classificáveis. Em outros termos, tratamos, no capítulo anterior, do que Sodré (2018) chama de “semicídio ontológico”, ou seja, o extermínio do sentido do outro.

A religião também esteve imbuída nesse processo. A catequese monoteísta, impressa pelo cristianismo, destituiu o corpo colonizado de espírito e, por isso, este corpo foi compreendido como um receptáculo vazio a ser preenchido pelo verbo cristão (SODRÉ, 2017, p. 102). Em *Estudos sobre a legitimidade e o estudo da filosofia africana*, Ramose (2011) apresenta a religião e a filosofia enquanto pilares de sustentação da colonização. A primeira tem a missão de cristianizar todos os seres do mundo, ainda que contra sua vontade. Já a segunda concede às pessoas do Ocidente a autêntica personificação da afirmação aristotélica “o homem é um ser racional”. Assim, apenas os ocidentais seriam dotados de razão. Nesses dois pilares, desenvolvem-se noções importantes acerca do corpo, muitas vezes opostas como, por exemplo, a missão cristianizadora da religião que se esbarrou na compreensão filosófica de quem é humano, haja vista que o cristão é necessariamente um homem (RAMOSE, 2011, p. 7).

Nesse momento, a discussão sobre o corpo, já realizada, precisa ser ampliada. A concepção de corpo “humano”, elaborada pela Europa, entrelaçava a compreensão deste, ora como receptáculo do espírito, aprisionador da alma e fonte de pecado, ora como receptáculo da razão, em que nada sofrido por ele afeta a vida do espírito. Sob essa perspectiva, Sodré (2018) analisa os efeitos da integração da tradição cultural greco-latina e da civilização cristã do Ocidente para a compreensão de que o corpo é um objeto separado da consciência e dirigido pelo espírito. O autor apresenta a passagem bíblica em que Jesus adverte seus seguidores, pressentindo o fraquejamento deles, a partir da seguinte expressão: “Ide, vigiai e orai, porque o espírito é forte, mas a carne é fraca”. Sodré aponta que o universalismo cristão, intrínseco ao universalismo da cultura, constrói-se a partir dessa leitura, em nome do espírito e em detrimento do corpo.

O autor adverte que a separação radical entre espírito e corpo é um fato teológico com imensuráveis consequências políticas ao longo da História como, por exemplo, a pilhagem de ouro e corpo humano, por parte das tropas conquistadoras, bem como a pilhagem de almas, por parte dos evangelizadores. No que se refere à tradição cultural greco-latina, Sodré diz que a noção do corpo era bastante complexa, à medida que os primeiros gregos não compreendiam o corpo humano como unidade e, que no grego antigo, utilizava a palavra *soma*, que dá a ideia de um receptáculo inflável, mas resistente de forças. Já na concepção latina, o termo *corpus* significa forma, beleza e ordenamento, bem como disposição em partes. Entretanto, em *corpus*, mais que em *soma*, tem-se a compreensão da interioridade do corpo e de sua inteligência própria (SODRÉ, 2018, p. 102).

Como observado, a ideia de clivagem é bastante antiga, ao passo que a questão acerca da interação entre corpo e consciência também o é, pois fica nítido que os pensamentos não surgem do nada. É a partir da questão sobre a interação entre corpo e consciência que Sodré enfatiza a contribui o da filosofia ocidental para a explica o de um corpo cindido, bem como o mundo (2018, p. 103). Já no pensamento plat nico, o fosso entre sensível e inteligível implicaria em um dualismo ontológico, segundo o qual o pensamento acessa o mundo das ideias, bem como o corpo é limitado aos sentidos. Por fim, Sodré compreende que René Descartes sustenta a dimensão de dois domínios: a realidade mental, ou “espiritual”, e o corpo físico, ou “maquínico”. Em certa medida, as duas perspectivas são próximas ao argumento cristão do “corpo como um receptáculo passivo de forças como a razão, o intelecto e a alma”.

No que tange à realidade brasileira e à perspectiva dualista:

O reflexo das práticas centradas na mentalidade dominante foi expresso nas políticas que instauraram o corpo como fonte e campo fértil da propaga o do pecado e dos estímulos não racionais. O corpo, não dotado de racionalidade foi separado da cabeça, símbolo da razão/consciência humana, e cintura, tronco e membros passaram a ser mantidos nos limites da compreensão dos impulsos primitivos e animais (RUFINO, 2019, p. 59).

Essa compreensão do corpo como receptáculo, apresentada anteriormente  , de longe, a única existente. Ponty (1999), em *Fenomenologia da percep o*, questiona a fragmenta o entre corpo, razão e sexualidade. O autor propõe o entendimento do corpo enquanto unidade a partir da experiência do corpo próprio. Para Ponty, a tradi o cartesiana/kantiana nos ensinava que a percep o do espaço e a percep o da coisa, a espacialidade da coisa e seu ser de coisa não constituem dois problemas distintos (1999, p. 205). Entretanto, esclarece a percep o do objeto pela percep o do espaço. Dessa maneira, o intelectualismo entende como o “motivo da coisa” e o “motivo do espaço” se entrelaçam. Todavia, reduz o primeiro ao segundo.

Diferente da perspectiva anterior, Ponty acredita que “ser corpo é estar atado a certo mundo, e nosso corpo não está primeiramente no espaço ele é no espaço” (1999, p. 205) e, com isso, a experiência do corpo próprio nos ensina a enraizar o espaço na existência. Segundo a compreensão do autor, o corpo e suas experiências, tanto táteis quanto visuais, não são descoladas e não   possível traduzir os dados do tocar para a linguagem da visão ou não   possível reunir as partes do corpo; este não é um objeto mensurável, com partes quantificáveis e classificáveis. Assim, para o autor, o corpo não pode ser comparado a um objeto físico. “O corpo próprio nos ensina uma unidade que não é a subsun o de lei”, não se limitando, assim,

às leis de construção. Não se está diante do corpo. Para o autor, se está no corpo, ou melhor, se é corpo. Então, propõe que o compreendamos como uma obra de arte:

Em um quadro ou em uma peça musical, a ideia só pode comunicar-se pelo desdobramento das cores e dos sons. A análise da obra de Cézanne, se não vi seus quadros, deixa-me a escolha entre vários Cézannes possíveis, e é a percepção dos quadros que me dá o único Cézanne existente, é nela que as análises adquirem seu sentido pleno (PONTY, 1999, p. 208).

Por fim, Ponty (1999) compreende que o corpo não é objeto para um “eu penso”, e sim um conjunto de significações vividas que tendem a se equilibrar. É rotineiro que criemos novos nós de significação, visto que nossos movimentos antigos se integram aos novos e, conseqüentemente, o corpo vai ao encontro de significações mais ricas que, até então, se limitavam ao nosso campo perceptivo ou prático. Assim, causam a integralidade das nossas ações pois, para ele, “todo habito é ao mesmo tempo motor e perceptivo”. Ponty reintegra os membros e as experiências ao corpo, bem como o entende como “penetrado de inteligência”, contrariando as perspectivas racionalistas e cristãs.

O movimento realizado por Ponty (1999) é de suma importância para este trabalho, pois nos possibilita entender o corpo como dotado de linguagem e, conseqüentemente, a corporeidade, sua expressão, como grafia, assim como sugere Martins (2003, p. 64). A autora compreende que, na Literatura Brasileira, há o predomínio da herança dos arquivos textuais e da tradição retórica europeia. Assim, até os mitos fundadores da nacionalidade brasileira, no século XIX, tinham, na série e dicções literárias ocidentais, sua base de criação. O domínio da escrita se tornou o equivalente ao conhecimento, de modo que a textualidade e os domínios de linguagem e o modo de apreender a figura do real de africanos, africanas e indígenas foram desconsiderados. Martins aponta o privilégio da visão para o desenvolvimento da escrita:

A memória, inscrita como grafia pela letra escrita, articula-se assim ao campo e processo da visão mapeada pelo olhar, apreendido como janela de conhecimento. Tudo que escapa, pois, à apreensão do olhar, princípio privilegiado de cognição, ou que nele não se inscreve. Nos é ex-ótico, ou seja, fora do nosso campo de percepção, distante de nossa ótica de compreensão, exilado e alijado de nossa contemplação, de nossos saberes (2003, p. 64).

No Brasil, a escrita foi eleita como única possibilidade de preservação da memória, assim como os recursos de resguardar a memória estão atrelados a preservar o que já foi escrito: livros, arquivos, bibliotecas, monumentos e *softwares*, como afirma Martins (2003). A autora adverte que, na perspectiva grega, *graphen* é muito mais inclusiva e expansiva que as seleções

semânticas seculares elaboradas pelo Ocidente, nos remetendo a outras formas de inscrição e grafias, tal qual o corpo. Assim, na genealogia do termo, os locais de memória não são restritos à inscrição alfabética, isto é, a escrita.

Em uma das línguas *bantu*, “escrever” e “dançar” derivam da mesma raiz, *ntanga*. Com essa aproximação, a autora objetiva apresentar outras fontes possíveis de inscrição, resguardo, transmissão e transcrição de conhecimento, práticas ancoradas no e pelo corpo, em performance. A autora compreende “performance” como um termo inclusivo, que pode ser utilizado tanto como um leque quanto como uma rede. É algo que inclui performances do cotidiano, cenas familiares, atividades lúdicas, dança, dentre outras práticas que possuem modos próprios e estão dispostas em ambientes não hierarquizados, processando-se como *continuum*. Também é disposta como rede, “em um outro desenho, e virada epistemológica, esse sistema organiza-se mais dinamicamente, não mais pelas relações de disposição no *continuum*, mas sobretudo pelas interações ali processadas” (MARTINS, 2003, p. 65).

A autora acredita que essa perspectiva abrange tanto os teatros experimentais quanto as cerimônias litúrgicas de culturas predominantemente ritualísticas. Assim, o termo “performance” pode ser “teatro” ou “narrativa oral”, mas escapa dos termos “representação” e “encenação” — para a autora, já semanticamente saturados. Posteriormente, ela apresenta o conceito “estruturas profundas” de Schechner, pois este compreende que todas as práticas — teatro, dança, ritual, esporte, atividades lúdicas, jogos, encenação coletiva, dentre outros — são conectadas performaticamente, por modulações ou qualidades, por procedimentos e técnicas, *performers* e audiência, real ou virtual, pela inclusão ou exclusão, pelos efeitos imediatos e/ou extensivos, em termos históricos, culturais e sociais. Tais práticas não são apenas meios de expressão simbólica, mas constituem, em si, o que institui a performance. Com isso, numa performance da oralidade, o gesto não é somente narrativo ou descritivo, mas performativo.

A partir dessa perspectiva ampla de performance, Martins busca confirmar sua hipótese:

de que o corpo em performance é, não apenas, expressão ou representação de uma ação, que nos remete simbolicamente a um sentido, mas principalmente local de inscrição de conhecimento, conhecimento este que se grafa no gesto, no movimento, na coreografia; nos solfejos da vocalidade, assim como nos adereços que performaticamente o recobrem. Nesse sentido, o que no corpo se repete não se repete apenas como hábito, mas como técnica e procedimento de inscrição, recriação, transmissão e revisão da memória do conhecimento, seja este estético, filosófico, metafísico, científico, tecnológico, etc (MARTINS, 2003, p. 66).

A autora utiliza essa compreensão de performance e, sobretudo, do corpo em performance para refletir acerca dos rituais afro-brasileiros, haja vista que são restituições e recriações de saberes africanos nas Américas. Para ela, as performances evidenciam o que os textos escondem. Para nós, a performance evidencia o que os textos não podem mostrar. Dessa forma, a memória do conhecimento não é preservada apenas nos lugares de memórias, mas são, antes de tudo, recriadas e transmitidas nos ambientes de memória, ou melhor, pelos repertórios orais e corporais, gestos e hábitos, em que as “técnicas e procedimentos de transmissão são meios de criação, passagem reprodução e de preservação de saberes” (MARTINS, 2003, p. 67).

As práticas musicais negras demandam um conhecimento acerca de sua organização e sua feitura em performance. Para Makl, é relevante ir além da língua como analogia das práticas significantes, evitando que a textualidade impeça a compreensão da totalidade (2011, p. 66). É de suma importância colocar em foco as performances, pois estas são irredutíveis à textualidade das palavras. O foco nas performances objetiva apreender o sentido que a música tem a respeito das identidades sociais, assim como ela é experimentada, reproduzida e inventada das maneiras mais intensas por meio do movimento corporal, da mímica, dos gestos. Para o autor, esse foco nos auxilia a compreender o papel decisivo da gestualidade na interação entre os músicos fazendo música; entre dançarinas e dançarinos; entre músicos, músicas, dançarinas e dançarinos.

No que se refere às práticas musicais negras, performance e a memória:

As práticas musicais em questão, enquanto bens litúrgicos intangíveis comparáveis a templos e espaços rituais vinculando o presente ao legado do passado, são, assim, âncoras para a constituição da memória coletiva. Mas, quando vamos ao núcleo da história cultural negra da diáspora precisamos considerar ainda a consciência histórica, especialmente na medida em que ela se assemelha ao luto. Com efeito, muitas das celebrações a que nos temos referido se aproximaram e constituíram formas, ao mesmo tempo, de luto e de superação da dor e das mágoas da escravidão no passado, tanto quanto da exclusão social e do racismo depois. Porém, essas performances não se esgotam na memória nem no luto, mas constituem-se, frequentemente em potenciais formas de consciência histórica. Trata-se de dois conceitos diferentes, porquanto a consciência relaciona o passado ao presente em forma mediada, como projeto aberto em direção ao futuro. Aproxima-se, portanto, mais à cognição, se afastando da imaginação característica da memória (MAKL, 2011, p. 66).

Nesse sentido, a textualidade, expressa nas músicas negras a partir da performance, também possui, mas não só, a dimensão da memória do tráfico transatlântico, do processo de escravização e do racismo instituído. Também há uma confluência dessa memória com a

consciência histórica consequente desse processo. A música, como ambiente de memória ocupado pelo corpo negro, também preserva histórias de dor, consequentes da desumanização, que se misturam com as formas de resistência elaboradas como resposta. Aqui, passado, presente e futuro se entrelaçam de modo que é impossível compreender a partir da concepção linear do tempo, instituído pelo Ocidente.

Vale retomar a noção de “corpo terreiro” elaborada por Simas e Rufino (2018), apresentada no capítulo anterior. Para os autores, bem como para Theodoro (2008) e Sodré (2018), os terreiros se constituíram como espaços de preservação e (re)criações de saberes africanos no Brasil, ou seja, como um lugar de memória. Entretanto, Simas e Rufino compreendem que, antes da possibilidade de criação desses espaços, os corpos africanos e afrodescendentes já exerciam essa função e, por isso, são corpos terreiros, “suportes de memórias e sabedorias que em diáspora inventam outros saberes, mundos, cotidianos, territórios, e possibilidades de sobrevivência em forma de potência de vida: terreiros” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 47).

Os corpos terreiros se constituíram como o meio mais eficiente para (re)existir às múltiplas formas de morte instituída pela matriz colonial de poder. Para Simas e Rufino, “é através do corpo em diáspora que emerge o poder das múltiplas sabedorias africanas transladadas pelo Atlântico. O corpo objetificado, desencantado, como pretendido pelo colonialismo, dribla e golpeia a lógica dominante” (2018, p. 49). É por meio das potências e saberes encarnados nos esquemas corporais que se recriam e encantam diversas formas de vida. Isto só é possível por meio do corpo, um corpo que é suporte de saber e de memórias, que reinventa a vida e ressalta as potências. Assim, para os autores, é através da existência desse corpo que se potencializam as infinitas possibilidades de escrita por meio de performances, de formas de ritualização do tempo e do espaço.

Sodré entende o saber encarnado como algo para além do saber adquirido, como se o corpo individual, encarnado por mediações simbólicas e com modos de articulação próprios, agisse instantaneamente, sem lógica predicativa (2018, p. 106). É como se não houvesse um conceitualismo, mas um “micropensamento” corporal, que concede ao corpo uma forma especial de conhecimento, uma intencionalidade que se concretiza em imagens. Para o autor, essa forma de conhecimento intuitivo sobre o mundo, que está mais na ordem da adivinhação do que do saber, é completamente familiar das populações do oeste africano. Essas populações são responsáveis pela existência do pensamento nagô, o qual Sodré defende ser uma filosofia.

Nela, a adivinhação tem tamanha relevância a ponto de ser a atribuição de uma divindade, Orunmilá, responsável por coordenar a existência a partir de vários sistemas divinatórios que são mediados por outra divindade, nomeada como *Ifá*.

À cabeça física (*ori*, feita por Obatalá), corresponde no plano do *orun* a cabeça-destino (também *ori*, feita por Ajalá). Esta última dá a cada indivíduo a possibilidade de escolha de um destino, portanto, um livre-arbítrio que, no entanto, pode ser antecipado ou conhecido pelo sistema divinatório, uma vez que, a escolha se dá no *orun*, o plano suprassensível ou abstrato (SODRÉ, 2018, p. 107).

Sob essa perspectiva, outra discussão precisa ser suscitada: a complexidade do sistema corporal no pensamento nagô. Até o momento, adentramo-nos brevemente na compreensão ocidental, em que há a clivagem entre corpo e conhecimento. Também passamos pela fenomenologia de Ponty (1999), que entende a pessoa enquanto unidade. Posteriormente, começamos a compreender o corpo em diáspora, mais especificamente como suporte/lugar de memória, cuja performance é forma de transcrição e recriação de saberes no mundo. Isto converge com a leitura de Ponty (1999) e Sodré (2018) acerca do “micropensamento” corporal que está no campo da adivinhação.

Entretanto, Sodré (2018), objetivando apresentar as nuances da filosofia nagô, apresenta-nos um esquema corporal ainda mais complexo. Para os nagôs, há muito mais do que uma unidade entre corpo, alma e conhecimento. Segundo Sodré, a pessoa é constituída de parte material (*ara*, o corpo) e imaterial (*emi*, princípio vital), e de outras duas partes inseparáveis: cabeça (*ori*) e o suporte (*aparê*) (2018, p. 117). Enquanto indivíduo-corpo, possui elementos singulares e intransferíveis na cabeça, ligadas ao destino pessoal. No suporte, guardam-se as forças que se desenvolvem graças a um princípio cosmológico que assegura a existência individual. Esse princípio é, muitas vezes, confundido com o próprio corpo e é responsável por intermediar a relação entre pessoas e ancestralidade.

Nessa linha de pensamento regida por cosmogonia e ancestralidade, o ser humano constitui-se de materiais coletivos (procedentes das entidades genitoras divinas e dos ancestrais) e de uma combinação individual de materiais, responsáveis por sua singularidade. Nele, o orgânico e inorgânico convergem para uma ideia de condição natural bastante próxima à concepção de Schelling quanto à *autopoieses* da “matéria absoluta” (a própria natureza): “Quem quer pesquisar a natureza seguindo apenas o caminho empírico é justamente aquele que carece do conhecimento de sua linguagem para tomá-la em sua verdade (SODRÉ, 2018, p. 117).

No contexto da diáspora, Sodré sugere a existência de um sujeito coletivo que se expressa através da corporeidade. Em sua compreensão, a corporeidade “  a cole o dos atributos de potência e a o, diferente dos atributos individuais, do mesmo modo que um grupo é diferente de seus membros constitutivos” (2018, p. 106). A pessoa pertence ao grupo, assim como o grupo pertence   pessoa, também numa rela o indissociável. Em outros termos, o sujeito   construído pelo social, mas este participa ativamente da constru o deste social, diria Cornelius Castoriadis. Entretanto, em a es e pensamentos, o grupo teria mais potência, isto é, pensar coletiva e anonimamente, entendido por Sodré como pensamento-corpo (2018, p. 106). Para o autor, esse pensamento é traduzido em intensidades individualmente apropriadas, ainda que relativas   unidade estimulada e presente num cântico nagô “pela aglutina o *faraimar *, ou seja, ‘todos unidos num só corpo’”. De acordo com Sodré, o conceito de corporeidade depende, inclusive, dessa aglutina o.

A corporeidade é a condi o própria do *sensível*, tal como na descri o de Boulaga, filósofo camaron: “O sentir é a comunica o original com o mundo, é o ser no mundo como corpo vivo. O sentir é o modo de presença na totalidade simultânea das coisas e dos seres. O sentir é o modo de presença na totalidade simultânea das coisas e dos seres. O sentir é o corpo humano enquanto compreensão primordial do mundo. O homem não   si mesmo por deriva o ou, progressivamente, por etapas. Ele é de vez ele mesmo, estando nele mesmo junto a coisas e a outros, na atualidade do mundo. O sentir   correspondência a essa presença [...]. Pelo sentir do corpo, o homem não está somente no mundo, mas este está nele. Ele é o mundo (SODRÉ, 2018, p. 106).

No pensamento afrodiaspórico, o sistema corporal é entendido de maneira bem complexa: ora na sua dimensão individual e toda sua composi o, que envolve materiais coletivos e individuais, cuja performance retrata o conhecimento ali existente; ora como sujeito coletivo, integrado por individualidades, porém composto da potência promovida pelo pensamento-corpo. Assim, as diversas nuances do indivíduo ou do sujeito coletivo devem ser compreendidas sob a perspectiva do tempo e da memória, presentes no pensamento nagô, visto que o corpo, em diáspora, é entendido como um suporte de memórias preservadas, transmitidas e (re)criadas e até inventadas no cotidiano. Mas se a memória guarda o que passou, sob o prisma da irreversibilidade absoluta, como   possível (re)criar memórias no presente?

Neste trabalho, estamos propondo transpor a no o de tempo enquanto conceito elaborado pelo Ocidente, ou seja, ir além do entendimento do tempo como uma unidade de medida que apreende a dura o das coisas, independente dos ciclos e processos envolvidos. Sodré (2018) diz que os pensadores ocidentais se dedicaram a esse problema e, em síntese, a

representação ocidental do tempo, seria um *continuum* pontual, infinito e quantificado. Em seu trabalho, Sodré (2018) apresenta diversas perspectivas e contribuições de pensadores e das ciências do Ocidente a fim de mostrar que o nosso entendimento de tempo, atualmente, é resultado de um conjunto de reflexões acerca do assunto. As reflexões de Santo Agostinho, por exemplo, são decisivas para descolar o tempo do movimento cosmológico, ou seja, do sol, das estrelas, etc.

Na compreensão metafísica, o tempo é interpretado como linearidade cronológica, regida pela lei de causa e efeito. Na Física e na Filosofia, há a inexistência do presente e, para Sodré, significa que “passado e futuro são objetos concretos para o pensamento ocidental, embora ilusórios” (2018, p. 184). O passado, o presente e o futuro seriam uma abstração separadora do tempo e do espaço. Sodré (2018) apresenta a leitura matemática, que transforma o tempo como unidade capaz de correlacionar o fluxo das coisas que, posteriormente, é transformado em entidade métrica de movimento ou passagem, de modo que Isaac Newton o utiliza a fim de capturar a mudança em seu cálculo diferencial integral. Com a medição temporal, o matemático pode fracionar o movimento em sequências infinitamente pequenas. Por fim, na própria atualidade, a concepção de modernidade tem se caracterizado pelo predomínio do tempo sobre o espaço.

Entretanto, essa apreensão do tempo não nos auxiliaria a compreender o que é a reinvenção da vida praticada pelo corpo em diáspora, muito menos a (re)criação da memória em performance. A temporalidade ocidental é regida pelo antes e depois, de modo que estes não se atravessem, pois seguem uma linearidade irreversível que encontra o fim na morte. Admitir a possibilidade de (re)existências, que ocorrem principalmente pelo corpo, seja este individual ou coletivo, é considerar a possibilidade de outras temporalidades. Nessa perspectiva, faz-se necessário apresentar a noção de tempo, presente no *Pensamento Nagô*, proposto por Sodré, que inicia suas reflexões a partir do seguinte aforismo: “Exu acertou o pássaro ontem, com a pedra que atirou hoje”.

Com isso, o autor introduz a discussão, utilizando o aforismo como fio condutor para a concepção de tempo, no que ele chama de “pensamento afro”. A partir daí, Sodré propõe que nos distanciemos da temporalidade, normalizada historicamente, para entendê-la como “articulação dos acontecimentos uns aos outros através do encaminhamento singular de uma experiência” (2018, p. 186). Dessa maneira, o acontecimento — como experiência originária que inaugura um presente, e não como evento que se localiza no tempo — não é visto como um

apêndice do passado, de modo que o acontecimento originário não seja definido como um evento no interior da história.

Cabe destacar que, na concepção nagô, a origem não é um passado que se possa datar pois, nela, está um passado imemorial: trata-se de um passado que não passa, ou seja, trata-se de um princípio. Aqui, há uma mudança considerável na compreensão acerca do tempo. Se, na modernidade, há uma sobreposição deste em relação ao espaço, na leitura de Sodré, o acontecimento originário envolvendo a figura de Exu, diz respeito à fundação do tempo através do acontecimento. Sodré diz que, “em termos mais claros, a ação de Exu não está dentro do tempo, ela o inventa” (2018, p. 188).

Quando o provérbio enuncia que Exu mata no passado o pássaro com a pedra atirada no presente está nos dizendo inicialmente que ele começou a matar ontem com a pedrada de hoje, ou seja, a pedra atirada *está no meio* de uma ação que faz o presente transitar para o passado. No substrato mítico do provérbio, não se vê nenhuma contradição uma vez que Exu, sendo ao mesmo tempo ancestral e descendente, mobiliza a partir do agora o poente e o nascente para inserir em cada momento do processo de existência individualizada de cada ser: “É o ancião, o adulto, o adolescente e a criança. É o primeiro nascido e o último a nascer, conforme descreve Juana Elbin (SODRÉ, 2018, p. 187).

Por fim, o provérbio chama a atenção para a questão da reversibilidade presente neste pensamento. A alternativa de coexistência entre elementos clivados pelo pensamento ocidental é de extrema relevância para a nossa compreensão de identidade sincopadas. Nessa tentativa de conceituação, admitir a convivência de opostos, de outras temporalidades, de diferentes formas de grafia e de (re)invenção de tradições nos permite refletir acerca de outras possibilidades. Entendemos que, assim como o discurso colonial não deu conta de eliminar a existência de outras formas de saberes e de discursos, as análises centradas em um formato de resistência à dominação pontual — a exemplo de Palmares —, não conseguem captar para além do ex-ótico, ou seja, para fora do campo de visão. Por estarem fora do campo de visão limitado da matriz colonial de poder, os corpos diaspóricos recuperam o seu sentido de ser.

2.2 Nem tudo é o que parece ser: a identidade sincopada e as transgressões inscritas na cadência do samba

Contavam os mais-velhos que, na Aldeia de Ajalá, havia dois irmãos muito unidos. Eles jamais tinham brigado entre si. Nunca tinham se aborrecido um com o outro. A fama daquela amizade corria as aldeias e todo mundo comentava, fazendo disso admiração geral.

Um dia, Exu andava por aquele lugar e ouviu comentários sobre o fato. Então, ele resolveu fazer um teste sobre a fortaleza daquela amizade. Descobriu os dois irmãos trabalhando num campo, que era dividido ao meio por uma estrada estreita. E eles trabalhavam cantando, cortando o mato com facões bem amolados, conversando sobre diversos assuntos. Aí, Exu pôs na cabeça um chapéu pintado de vermelho e preto, sendo que de cada lado só se via uma única cor. Então Exu passou pela estrada, entre os dois irmãos e os saudou, dizendo: — Bom dia, irmãos unidos! E os irmãos responderam a Exu em uma só voz. Mas Exu passou por entre eles, sempre olhando para frente e seguiu adiante, até desaparecer na curva da estrada. Aí, um dos irmãos perguntou ao outro: — Quem era aquele homem de chapéu vermelho? Ao que o outro respondeu: — Mentira sua! O homem usava um chapéu preto... O irmão que viu o homem de chapéu vermelho se sentiu ofendido e, pela primeira vez, mostrando-se aborrecido, devolveu a ofensa. E o que tinha visto o homem de chapéu preto ficou aborrecido também. Daí, eles começaram a discutir, num desentendimento sem igual. A raiva cresceu tanto, que eles terminaram se agredindo com palavras. As ofensas trocadas se agravaram e eles terminaram avançando um sobre o outro, armados de facão. Brigaram tanto que se mataram. E porque eles não tinham herdeiros, o campo ficou entregue às feras e às ervas daninhas. É por isso que, até hoje, nas aldeias, os mais-velhos ainda avisam: — Se lembre do chapéu de duas cores: **Nem tudo é aquilo que parece ser.**

Na metáfora acima, podemos perceber que toda a comunidade de Ajalá acreditava ser inquebrável o elo que unia a relação dos irmãos. Entretanto, ao passar com um simples chapéu de duas cores, Exu desestabiliza a união, resultando na morte de ambos. Podemos concluir que as coisas podem ser diferentes do que acreditamos que sejam pois, nas brechas, nos interstícios, existem questões que não são percebidas. No caso acima, era uma mágoa escondida que, no primeiro teste, já se revelou destrutiva. A conclusão dessa metáfora intitula este tópico, haja vista o nosso entendimento acerca das identidades sincopadas.

Nesta passagem de Exu, o Orixá desestabiliza qualquer noção de certeza estática. Ao colocar em xeque a amizade de dois irmãos, o Orixá nos convida a não nos apegarmos ao superficial e nos atentarmos às sutilezas das relações. O chapéu de duas cores de Exu nos auxilia a refletir sobre as identidades sincopadas, pois um objeto aparentemente inócuo causou danos extremos à relação dos irmãos. Assim, podemos realizar uma primeira aproximação acerca das identidades sincopadas a partir de analogia: os irmãos são, nesse caso, o projeto de hegemonia ocidental integral, que elegeu a subjetividade dos sujeitos colonizados como uma conquista fundamental para o sucesso da colonização; já as identidades sincopadas podem ser pensadas a partir de Exu e seu chapéu, ou seja, à primeira vista, inofensivos, mas responsáveis pelo fim trágico da irmandade reconhecida pela união.

As identidades das pessoas colonizadas, que sequer eram compreendidas enquanto humanas, causaram a frustração dos interesses europeus à medida que não são conquistadas integralmente, ao passo que também não se mantêm cristalizadas. São (re)elaboradas de modo a mediar, de um lado, a ressignificação de um passado imemorial, bem como seu assujeitamento que, , do outro lado, se dá a partir da desumanização, objetificação, hipersexualização. Assim, as identidades sincopadas tratam da conciliação entre a bagagem das relações estabelecidas em África e nos espaços alternativos criados na diáspora, além do que se espera que as pessoas colonizadas performem, ou seja, a submissão, a passividade, mas também a agressividade.

Com a discussão da decolonialidade, apresentada no capítulo anterior, foi possível observar que o racismo foi de fundamental importância para um processo que resultou na morte física em massa (genocídio), na aniquilação do saber do outro (epistemicídio) e no extermínio do sentido do outro (semicídio). Até recentemente, o período de escravização no Brasil foi narrado das seguintes formas: evidenciando o sofrimento e a docilidade do escravizado; apresentando relações harmônicas entre “senhores de escravizados” e escravizados, cujo elo entre essas figuras culminou no ato benevolente da Princesa Isabel, que assinou a Lei Áurea; a partir da revolta dos escravizados; e a conseqüente organização deles em quilombos, por exemplo. Entretanto, partilhamos da leitura de Gonzalez (2016) acerca deste período. Para a autora, diferente dos intelectuais de sua época, sempre houve subversões e insurgências nas práticas cotidianas, até mesmo na casa-grande, como salientado por Rios e Lima (2020, p. 15).

Acreditamos, assim como Kilomba (2019), que o racismo não está relacionado a um único evento, mas a “um padrão contínuo de pequenos e grandes abusos”. Todavia, entendemos que as práticas de (re)existência também são contínuas e múltiplas. Pretendemos refletir sobre essas práticas no bojo do samba. O gingado do corpo, preenchendo a ausência de som na síncopa, tem muito a nos contar sobre subversão pois, como acredita Larissa Neves, uma das interlocutoras desta pesquisa, “a intelectualidade das pessoas negras está no corpo, os movimentos do quadril da passista emanam saber, por isso, no grande ecossistema que é o samba, o toque da bateria conversa com o quadril da passista”.

Nas análises sobre as músicas negras da diáspora, podemos compreender a perspectiva de Makl sobre a conversa entre bateria e quadril, apresentada por Larissa Neves:

Música e dança são narrativas míticas compostas em forma poética com conteúdos históricos e celebrações rituais - desde as Sociedades Africanas na diáspora no século XIX - como formas e projetos de reconstituição do ser; a evocação de dramas que protejam anseios de libertação. Seu status não é

apenas vinculado à imaginação, mas a conhecimentos, porquanto providenciaram e providenciam orientações históricas no sentido mais amplo. Essa dimensão é constitutiva, portanto, do sentido viral das (re)criações e invenções culturais da diáspora (MAKL, 2011, p. 66).

Faz-se necessário retomar a discussão das políticas da síncopa, objetivando situar as identidades sincopadas, pois acreditamos que o seu desenvolvimento resulta e é resultante dessas políticas que compreendem o encantamento do simbólico a partir da performance de música e dança, no qual afrodescendentes atraíram a elite a partir da exotificação e da folclorização. Além disso, contém, em si, a elaboração de espaços alternativos, a fim de criar relações sociais diferentes às estabelecidas pela dominação simbólica, de modo que fosse possível resistir a elas. Tais identidades resultam e são resultado da urgência deste encantamento, mas o que queremos dizer com isso?

É importante lembrar o exemplo da gramática do tambor, apresentada no capítulo anterior, em que Simas (2020) conta a relação do samba com a ditadura do Estado Novo. Autores, como Vianna (1995) e Fernandes (2001), relatam que os enredos das escolas de samba narraram discursos oficiais e se tornam elemento de afirmação da identidade patriótica entre as classes mais pobres. Contudo, Simas (2020) traz um contraponto pois, para ele, as letras apresentavam, sim, discursos de interesse da elite, mas os tambores contavam outras histórias, compreendidas por quem as conhecia, ou melhor, era letrada na gramática do tambor. O autor comenta que, no caso da Mocidade Independente de Padre Miguel, independente do samba enredo escolhido pela agremiação, sua bateria toca o *agerê* de Oxóssi⁷.

A política da síncopa pode ser observada sob aspectos importantes. O encantamento, nesse caso, refere-se à aceitação do samba, perseguido até o início do século XX. Isso foi possível à medida que o governo o entende como elemento de coesão da identidade nacional, bem como as mídias da época entendem o potencial de retorno financeiro. No entanto, preservam elementos importantes, quase não compreendidos pelo olhar da elite: a reverência ancestral realizada pela bateria nos desfiles. Sob outro aspecto, essa sedução proporciona a preservação efetiva das comunidades do samba, lugares de possibilidades de relações distintas das estabelecidas pela matriz colonial de poder. Porém, atualmente, percebemos que a escola de samba se tornou gradativamente em um espaço de reprodução de lógicas de mercado, haja vista a circulação de dinheiro e a divisão hierárquica de cargos. Nas falas de Larissa Neves, fica nítida sua compreensão das escolas de samba como um duplo: escola-instituição e escola-

⁷ O *agerê* é o toque realizado à divindade Oxóssi, Orixá da Caça, das Matadas e da fartura na cosmogonia Nagô.

comunidade. Para ela, o primeiro caso se refere à organização da escola, assim como uma empresa que estabelece relações sob os moldes capitalistas e, conseqüentemente, possui funcionários, remunerados ou não. Já o segundo caso diz respeito ao sujeito coletivo, que funda as instituições.

Nas palavras de Larissa Neves, “a comunidade cria a instituição, instituição essa que não a valoriza”. Nesse sentido, se a empresa lucra com shows e apresentações para turistas que rotineiramente visitam as escolas, a fim de realizar investidas sexuais para com as passistas, a comunidade cria estratégias ou, nas palavras da interlocutora, cria mecanismos de defesa para que os assédios não cheguem a ocorrer. A interlocutora narra que, desde sempre, as lideranças da classe das passistas as ensina a desviar dessas situações, como em três exemplos narrados por ela. O primeiro exemplo é o da relação com o fotógrafo:

Exemplo: eu aprendia sobre pose de foto, como posar para foto, quais as melhores poses para foto. O Carlinhos ensinava como não cair nas armadilhas do fotógrafo — esses fotógrafos mais maliciosos, assim. Esses dias atrás, eu estava ouvindo uma entrevista da Quitéria Chagas, uma das primeiras rainhas da bateria negras — ela não chega a ser da comunidade. Mas aí ela fala, né, que os fotógrafos das outras rainhas, eles tiravam foto do ângulo mais de cima delas. Quando chegava na vez da Quitéria, eles deitavam no chão para tirar a foto do ângulo mais embaixo. Aí quando eu ouvi isso, eu pensei “caraca”, é verdade. Aí, depois eu lembrei que realmente, o Carlinhos já nos ensinava isso. Mas aí a gente nem pensa, pois como já é dado para a gente, a gente nem problematiza. Entende o nível de organização nossa? Para mim, já era algo que estava dado, como me proteger do fotógrafo, mas eu nunca parei para refletir sobre isso. Por que eu tinha que me defender do fotógrafo?

O segundo exemplo trata dos ensinamentos em relação aos turistas:

Tinha essas aulas de pose, até mesmo para aprender a valorizar o corpo, valorizar o cabelo. Aí tinha uma hora que “vamos tirar a foto com um gringo” e aí ele simulava a foto. Ele pegava alguns meninos da bateria para simular situações onde turistas vinham tirar foto com a gente. E ele dizia: “eles sempre vão colocar a mão aqui” e apontava para nossa cintura. E aí, delicadamente, vocês vão tirando. Isso é se organizar, isso é um mecanismo de defesa, sabe? Quando o turista for falando muito próximo ao ouvido, você vai tirando. Isso também é mecanismo de defesa. Ah, e se o assédio foi direto? Recebeu dinheiro na mão? Aí ele dizia para falarmos “não, não estamos aqui pra isso. Não quero seu dinheiro”, sabe? Então tem esses mecanismos de defesa que vamos aprendendo dos mais velhos. Eu estou falando do Carlinhos porque ele foi meu mestre, mas temos outras pessoas, outras figuras do carnaval, como a Nilce, Fran, a Tina, dentre outras.

Por fim, Larissa Neves conta como a comunidade se organiza em relação a essa questão tão fundamental na escola:

Então nós temos as figuras desses mais velhos que ensinavam a gente. A própria figura das baianas que, às vezes estava de olho. A harmonia está sempre de olho. Então existe essa proteção ali dentro daquele núcleo, dentro daquele recorte racista, mas o restante da escola também está de olho, para ver como estão se aproximando, o que estão fazendo, de que maneira estão fazendo. Minha mãe e meu padrasto, por exemplo, são diretores de harmonia. Eles são treinados a proteger nossos corpos. Então, essa proteção do assédio está colocada. Eu fiquei pensando numa coisa aqui: ainda que não seja uma regra, mesmo que não esteja escrito em lugar nenhum, ali nas páginas da escola de samba, enquanto instituição, mas é algo que está ali colocado na escola, enquanto comunidade.

Os exemplos apresentados pela interlocutora são bastante relevantes para o que estamos buscando definir enquanto identidades sincopadas. A comunidade, que entendemos aqui enquanto sujeito coletivo, cria a escola enquanto “empresa” — expressão utilizada por Larissa Neves —, com interesses múltiplos. Se lança no mercado com possibilidades legais de adquirir recursos financeiros, contratar funcionários e, conseqüentemente, disputar com outras escolas de samba pelo troféu de melhor carnaval do ano, em sua respectiva categoria. Essa mesma comunidade é também um “ecossistema”, outra expressão utilizada pela interlocutora, cujos membros utilizam diversas formas de linguagem, criadas naquele contexto, para se comunicar, além de se protegerem das relações estabelecidas pela empresa. Antes de prosseguirmos na conceituação das identidades sincopadas, é necessário advertir que grande parte dos membros das comunidades sequer fazem parte do corpo de funcionários de alto escalão das escolas de samba. Essa questão pode responder a dúvidas importantes como, por exemplo, por que a comunidade não extingue a relação institucional que ela criou?

É a partir da complexidade do formato de (re)existência na diáspora, sob o prisma das relações facilitadas pelas músicas negras, que seguimos tentando desenvolver as identidades sincopadas. Na elaboração das políticas da síncopa, Makl (2011, p. 59) acredita que há *códices* nas práticas musicais negras, que versam sobre estratégias históricas de resistência ao escravismo e ao racismo. Pensando o lugar específico da mulher negra na matriz colonial de poder, vale incluir as estratégias de resistência ao racismo genderizado, ou seja, a indissociabilidade do racismo e do gênero nas relações sociais e na elaboração de identidades, que demanda a criação de estratégias muito específicas para a mediação das experiências que envolvem constrangimentos e sofrimentos, conseqüentes do lugar único que ocupam na sociedade.

Retomando o exemplo de Larissa Neves sobre o assédio no cotidiano das passistas, fica nítido que os mecanismos de defesa são desenvolvidos para protegê-las da hipersexualização

de seus corpos e de uma errônea noção de que o corpo dessas mulheres é disponível ao acesso de quem se interessar. O mesmo não acontece com passistas homens. Existe, também, uma dimensão do gênero para que os passistas não necessitem ter a mesma “formação” contra possíveis assédios, pois a cor, intersectada pela masculinidade, cria a imagem de homens agressivos, o que impede a aproximação das pessoas por medo.

Para Makl, “as políticas da sincopa são táticas históricas que os afrodescendentes desenvolveram, conseguindo suspender e desafiar a rejeição deslegitimante e culturalmente racista dos setores dominantes” (2011, p. 59). Para nós, essas táticas são produzidas a partir de um desafio colocado para as culturas diaspóricas. Podemos visualizar esse desafio a partir do esquema: *quem sou/quem preciso mostrar que sou?* A partir dessa questão identificada, vale recorrer ao conceito de autodefinição de Collins (2019), no qual a autora compreende que as experiências de mulheres negras estadunidenses são marcadas por opressões que impossibilitam o direito de se posicionarem em público enquanto preservam seus olhares autodefinidos.

Os espaços seguros são criados por e para mulheres negras, a fim de possibilitar que elas revelem esses olhares longe dos preconceituosos. Neste trabalho, é possível aproximar as políticas da sincopa, em seu sentido amplo, como os espaços seguros, e as identidades sincopadas, como a autodefinição. Estamos defendendo que o samba, enquanto espaço alternativo, mas também como um sujeito coletivo que possibilita a (re)criação de relações sociais diferentes das estabelecidas, preserva formas de identidades marcadas pela conciliação entre o que a sociedade projeta e espera dessas pessoas e quem elas realmente são. O samba, neste caso, é a comunidade samba, falada por Larissa Neves.

O conceito de dupla consciência de Du Bois também é bastante relevante na construção das identidades sincopadas. Bernardino-Costa diz que a dupla consciência se refere ao dilema vivenciado pelas pessoas negras, consequente da linha de cor que as separava da população branca (2020, p. 265), consistindo na mediação da sensação de sempre estar se observando pelo olhar dos olhos dos outros — olhares esses que a miram com desprezo e piedade. Conseqüentemente, a duplicidade está posta: ser estadunidense e ser negro. Para Du Bois, esses dois predicativos geram, na pessoa, a dupla consciência, pois se trata de duas almas, dois pensamentos irreconciliáveis, dois ideais que se combatem em um único corpo. Por fim, a história do negro e da negra estadunidense é marcada pela luta, por atingir a humanidade consciente, por fundir a dupla individualidade em uma individualidade melhor.

Como podemos ver, a dupla consciência trata sobre a introjeção das relações de desumanização, estabelecidas pelo Estado-nação nos indivíduos oprimidos — nesse caso, nas mulheres negras e nos homens negros. Entretanto, o predicativo “negro” rejeita a desumanização e luta pelo reconhecimento de sua humanidade. Du Bois chama a atenção para esse processo pois, antes de ser um enfrentamento externo, é um conflito que ocorre dentro da pessoa. Bernardino e Torres dizem que o conceito de dupla consciência possui a dimensão da possibilidade de realizar uma avaliação crítica da sociedade que desumaniza a pessoa negra e a vê como um problema (2020, p. 265). Para Du Bois, a autoafirmação da pessoa negra solucionaria essa questão, pois produziria, a partir de então, um olhar sobre a realidade a partir das tensões e dos dilemas vividos.

Nas identidades sincopadas, há a compreensão de que os “olhares” da sociedade também são fundantes na elaboração dessas identidades que vivenciam esses conflitos, tanto na dimensão individual quanto na dimensão de sujeito coletivo. Retomando a reflexão de Larissa Neves, a escola de samba tem seu duplo: é uma comunidade que não permite o assédio para com os seus membros, mas também é uma instituição que lucra com o interesse de turistas em suas funcionárias voluntárias, ou seja, as passistas. É importante fazer duas advertências: apesar das aproximações, há especificidades nas identidades que estamos tentando propor. As duas conceituações chamam a atenção para o conflito. Na autodefinição, o conflito está em revelar sua verdadeira identidade. Na dupla consciência, o conflito é interno, visto que a pessoa negra estadunidense possui dois polos de opressões irreconciliáveis em seu interior. Nas identidades sincopadas, estamos deslocando o foco para a mediação. Não que o conflito não exista mas, na realidade brasileira, no contexto das expressões culturais da diáspora, as experiências são marcadas pela conciliação do duplo *quem sou/quem preciso mostrar que sou?* e na elaboração de estratégias a partir disso.

Vale salientar que não pretendemos defender uma identidade essencializada — muito pelo contrário —; estamos apresentando a pessoa da diáspora a partir de sua contaminação ontológica. As dimensões das identidades sincopadas reconhecem os cruzamentos realizados entre diversas populações africanas, bem como com os valores europeus e ameríndios. Acreditamos que as identidades da diáspora são fincadas no Atlântico, ou seja, são fincadas na fluidez necessária para a manutenção da vida.

As dimensões do cruzamento são analisadas por Martins (2003); Simas e Rufino (2018); Rufino (2019) sob a perspectiva das encruzilhadas. Rufino diz que, para alguns, a encruzilhada

é a morada do dínamo do universo, do ponto de força, dos caminhos de interseções e das possibilidades (2019, p. 41). Para Martins, a cultura negra é lugar de encruzilhada, haja vista que integra a organização cultural brasileira, derivada do cruzamento de diferentes culturas e sistemas simbólicos (2002, p. 59). Objetivando compreender a formação de novas culturas que advêm dos processos de trânsito sígnico, interações e interseções, a autora utiliza o termo “encruzilhada” como um operador conceitual para interpretar os processos inter e transculturais, “nos quais se confrontam e se entrecruzam, nem sempre amistosamente, práticas performáticas, concepções e cosmovisões, princípios filosóficos e metafísicos, saberes diversos, enfim” (MARTINS, 2003, p. 69).

Na perspectiva filosófica nagô/iorubá, bem como na cosmovisão das culturas *bantus*, a encruzilhada é entendida como lugar sagrado de intermediações entre sistemas e instâncias de conhecimento diversos. Martins (2003) acredita que, frequentemente, a encruzilhada é compreendida por um cosmograma que aponta para a circularidade do cosmos e do espírito humano que gira em torno das linhas que a interseccionam.

Na esfera do rito e conseqüentemente da performance, a encruzilhada é lugar de centramento e descentramento, interseções e desvios, texto e traduções, confluências e alterações, influências e divergências, fusões e rupturas, multiplicidade e convergência, unidade e pluralidade, origem e disseminação (MARTINS, 2003, p. 70).

A circularidade presente na encruzilhada, apontada por Martins (2003), é abordada por Makl (2011) nas políticas da síncopa — inclusive, a circularidade é uma das principais características da organização do pensamento afrodiaspórico, na dimensão cultural, bem como na cosmologia e na cosmogonia. Retomando a discussão sobre performance, no contexto das músicas negras, que expõe o entrelaçamento do passado, do presente e do futuro, tem-se, na literatura, que a própria organização do tempo nessas músicas se dá de modo circular. A improvisação é bastante presente nessa forma, pois há a articulação entre o que foi aprendido com o novo, ou seja, com o que está acontecendo numa roda de samba, por exemplo, produzem-se novas grafias, seja na improvisação de um partido ou “na conversa entre bateria e quadril da passista”. Assim, o dinamismo é uma das características fundantes da política da síncopa e, necessariamente, das identidades sincopadas.

Antes de retomarmos as encruzilhadas, iremos nos aprofundar na noção de circularidade, no contexto do sistema, na música negra da diáspora. É importante retomar os

conceitos de antífona, chamada-e-resposta, improvisação, polirritmia e o movimento espiralar, presentes nesse sistema.

Como lembra Souza:

A antífona e chamada-e-resposta [...] consiste em um diálogo do solista com o grupo, este como uma resposta em forma de refrão com frase fixa, muito comum em vários gêneros, como samba, jongo, spiritual, entre tantos outros⁸. As “emendas e costuras” acontecem a partir de padrões rítmicos contínuos, onde estão presentes a síncope, o contratempo, com acentuações diversas nos quartos de tempo⁹ (2020, p. 33).

Sobre a polirritmia, Souza diz que se dá pela superposição de diferentes padrões ou heterofonia — diferentes sons/instrumentos — e há a presença da improvisação a partir de padrões gramaticais de cada ritmo (2020, p. 34). Por fim, a improvisação se dá no bojo do sistema de chamada-e-resposta, que pode ser definido como um diálogo, muitas vezes em tom desafiador, estabelecido entre vocalistas, entre solista e dançarina. Esses elementos, presentes na música da diáspora africana, se estabelecem a partir de um sistema que não obedece a linearidade do tempo. A circularidade possibilita a coexistência desses padrões que se sobrepõem ou se justapõem e resultam em jogos de ambivalência, táticas de dupla voz, em que as mensagens transmitidas pelo canto ou pelo corpo em performance podem ter mais de um sentido. É nessa dimensão circular que estão localizadas as identidades sincopadas, pois são as autoras desses jogos presentes nas músicas negras, mas não somente nelas, pois são transmutados para a vida cotidiana.

No que concerne às encruzilhadas, observamos que captam a complexidade da elaboração de identidades sincopadas, visto que, nesse contexto, sintetizam, em maior ou menor grau, as distintas culturas aqui apresentadas, assim como as opressões construídas sobre os membros dos grupos sociais que fazem parte. No caso das passistas, interlocutoras desta pesquisa, a construção de suas identidades apreende a dimensão do cruzo, que relaciona suas experiências, crenças e perspectivas com questões pertinentes às suas condições de mulheres negras sambistas na sociedade brasileira. Significa, por exemplo, entender que a forma de linguagem que expressam, por meio do samba, precisa ser desenvolvida com um figurino

⁸ MAKL, op. cit.

⁹ Em diversos ritmos afro-brasileiros, é comum a divisão de cada pulso em quatro partes – os quartos de tempo. É o desenho de acentuações dos quartos de tempo em um ou mais compassos, mais a instrumentação usada, que permite reconhecer um samba, um maracatu, um ijexá, etc. Porém, existem também desenhos de terços de tempo e ainda a combinação dos dois, por exemplo, por superposição.

reduzido. Entretanto, esse figurino é entendido pela sociedade como “nudez descarada”, que permite que o corpo dessas mulheres sejam entendidos como públicos e, por isso, possam ser tocados e violados.

Os caminhos percorridos foram fundamentais para a elaboração desse conceito que também está em transformação e (re)criação constante. Mas por que chamamos de identidade sincopada? Conforme explicamos no capítulo anterior, a síncopa é a figura rítmica, presente em diversas músicas negras do Atlântico, caracterizada pelo prolongamento do tempo fraco de uma nota, ao seu tempo forte ou de outra nota. Entre esse prolongamento, há o que autores, como Sodré (1998), chamam de vazio. Assim, na compreensão desse autor, a síncopa, derivada do sistema nagô, é composta sempre de três elementos: nota fraca, nota forte e “o vazio”, no caso do elemento rítmico.

Refletindo sobre a síncopa no contexto do sistema nagô, Sodré entende que o som equivale ao terceiro termo, sempre desencadeado por um processo realizado por pares, seja o ar repercutindo nas cordas vocais, seja a mão batendo no atabaque (1998, p. 67). No caso da síncopa aludida às relações desenvolvidas na diáspora, o autor acredita que se constitui como o índice de uma diferença entre os modos de significar musicalmente o tempo, a constância da divisão rítmica africana e a mobilidade necessária para acolher variadas influências brancas. Assim, “entre o tempo fraco e o forte, irrompe a mobilização do corpo, todavia o apelo a uma volta impossível, ao que de essencial se perdeu com a diáspora africana”.

Na compreensão das identidades aqui abordadas, ou seja, na constituição dos indivíduos ou dos sujeitos coletivos resultantes da diáspora africana no Brasil, em seus aspectos históricos, linguistas, psicológicos, dentre outras características, a síncopa merece destaque. Se ela é composta de três elementos — o tempo forte, o tempo fraco e o “vazio”, ou da palavra, do som e do corpo —, nas identidades, ela apresenta outra tripla relação dinâmica e interdependente: a pessoa, ou sujeito coletivo, que media uma complexa relação entre quem ela é, enquanto resultado de consciência histórica do dinamismo entre tempo/espaço, e o que a matriz colonial de poder, produz, dissemina e pratica, em termos de opressão para com ela. Em outras palavras, diferente da dupla consciência de Du Bois, a identidade sincopada trata da conciliação desse triplo e apreende as estratégias desenvolvidas para essa conciliação.

As estratégias contra o assédio, abordadas por Larissa Neves, bem como a relação escola de samba enquanto instituição e escola de samba enquanto comunidade, exemplificam como tais identidades operam (re)existências frente ao fardo do projeto de racialização. As diversas

textualidades, presentes no samba, narram processos dinâmicos que envolvem memória, consciência, transgressão, ruptura e conciliação das pessoas ou do sujeito coletivo que as inscreve. A bateria, o quadril e o rodopio da porta-bandeira mostram a correspondência estabelecida entre essas distintas gramáticas que, concomitantemente, contam diferentes processos a partir da performance. Com isso, as identidades sincopadas são resultantes de memória das histórias vividas ou imaginadas mas, a partir do improviso característico da performance nas músicas negras, essas identidades são (re)construídas cotidianamente nessas interações.

3 PENSAMENTO FEMINISTA NEGRO

Ao expor as dicotomias presentes na elaboração de identidades sincopadas, percebemos que a noção de outridade, apresentada anteriormente — em que mulheres negras carregam, de modo interseccional, as opressões produzidas pela branquitude —, está no bojo da teoria crítica feminista negra. Essa teoria nos auxilia a compreender, por exemplo, as bases da hipersexualização das mulheres racializadas enquanto negras. Quando nos propomos a investigar análises de mulheres e homens negros sobre as sambistas, recorremos aos conceitos desenvolvidos pela teoria crítica feminista negra, pois compreendemos a necessidade de nos apropriarmos de um conhecimento muitas vezes relegado nas ciências humanas.

A elaboração dessa teoria, assim como as políticas de resistência empreendidas por mulheres negras, parte da construção de um conhecimento de oposição. Segundo Bueno (2020, p. 127), esse conceito presume que as mudanças nos discursos dominantes são consequência da organização e sistematização de novas formas de expressão da fala e da escrita, realizadas por grupos subalternizados. Essas novas formas combinam a crítica ao pensamento hegemônico, com alternativas de produção de conhecimento que reelaborem o sentido dos fatos sociais. Além do mais, a crítica social, ligada aos pontos de vista hegemônicos, é o que forma esse conhecimento de oposição.

Enquanto teoria social crítica, o feminismo negro propõe a ruptura com as análises produzidas sobre as mulheres negras e estimula a produção de análises por mulheres negras. No livro intitulado *Você pode substituir mulheres negras como objeto de estudo por mulheres negras contando sua própria história*, Xavier (2019) exemplifica esse argumento e sistematiza o conhecimento produzido por essas mulheres. O reconhecimento dessa escola de pensamento é recente na academia brasileira:

A sombra que obscurece essa complexa tradição intelectual das mulheres negras não é acidental nem benigna. Suprimir os conhecimentos produzidos por qualquer grupo oprimido facilita o exercício do poder por parte dos grupos dominantes, por a aparente falta de dissenso sugere que os grupos subordinados colaboram voluntariamente para sua própria vitimização (COLLINS, 2019, p. 32).

Essa importante afirmação de Collins, no contexto norte-americano, pode ser constatada na realidade brasileira, pois o movimento iniciado por intelectuais negras, já na década de 1970, só será visibilizado na segunda década dos anos 2000. A partir do binômio opressão/ativismo,

esse movimento conclui que a ciência e a educação são ferramentas para a manutenção das desigualdades de raça, gênero e classe. Posteriormente, adentram na academia com a finalidade de promover contranarrativas e ocupam os espaços das conferências internacionais, elaborando documentos que responsabilizam o Estado brasileiro pela produção e perpetuação do racismo. A partir daí, cobram medidas do Estado para a eliminação das desigualdades e dos estereótipos negativos e cristalizados na sociedade, como aponta Carneiro (2002).

Em *Aprendendo com a “outsider within”: a significação sociológica do pensamento feminista negro*, Collins (2016) narra a posição marginal que mulheres negras ocupam no ambiente acadêmico. Na posição de *outsider within* — “a estranha de dentro”, em português —, as mulheres negras desenvolvem um ponto de vista especial — ou melhor, único — em relação ao *self*, à família e à sociedade. Inicialmente, a autora chama atenção para o lugar de *outsider* das mulheres negras no emprego doméstico, onde partilham segredos íntimos das famílias brancas e usualmente são apresentadas como “as de casa”. Entretanto, elas sabem que não estão nesse lugar de fato. No que se refere à posição de *outsider* no âmbito acadêmico, Collins, ressalta que intelectuais negras vivenciam a marginalidade de modo criativo e, assim, exploram tal ponto de vista, produzindo análises distintas quanto às questões de raça, classe e gênero.

Ao priorizarmos o conhecimento produzido por mulheres negras, acadêmicas ou não, elegemos esse ponto de vista único sobre as opressões, bem como visibilizamos como elas as entendem e/ou se organizam para combatê-las. No que se refere às sambistas negras, recorreremos aos conceitos dessa teoria social visto que, independente da profissão ou função exercida na sociedade, mulheres negras sofrem com estereótipos elaborados com base no racismo e no machismo, de modo que não são compreendidas em suas singularidades. O samba *Dá-lhe que dá-lhe*, do grupo Negritude Junior, exemplifica essa questão:

[...] Mas chegou de madrugada / Uma preta de arrepiar / Mas pra minha decepção / Aquele tremendo avião / Não sabia dançar / Falei pra ela / Que hoje em dia toda loira samba como é que pode uma preta bacana / Chegar no samba e não saber dançar / Ela me disse / Eu sou cubana não sou brasileira / Gosto de samba mas sou merengueira / Toque um rumba que eu vou te mostrar (NEGRITUDE JUNIOR, 1998).

A ficção de que toda mulher negra sabe sambar perpassa a construção da identidade de mulheres negras brasileiras negativamente, visto que são constantemente cobradas a realizar, com perfeição, os passos de samba. A decepção do compositor, quando soube que a “preta

bacana” não sabia sambar, representa a decepção da população no geral, ao indagar mulheres negras acerca do “samba no pé”, como se fosse uma obrigatoriedade.

Neste capítulo, vamos apresentar a discussão feita por mulheres e homens negros — prioritária, mas não exclusivamente — sobre as sambistas com o objetivo de sistematizar o conhecimento produzido acerca desse tema. Cabe salientar que o recorte temporal realizado nesta dissertação se dá entre as décadas de 1970 e 2020, período de efervescência dos movimentos negros e de mulheres negras.

A discussão sobre as sambistas ganha contornos distintos no decorrer do tempo. Entre as décadas de 1970 e 1980, autores como Abdias do Nascimento, Lélia Gonzalez e Ana Maria Rodrigues discutiram a espoliação do samba e o papel degradante das mulheres no carnaval. Já nas décadas de 1990 e 2000, ficou a cargo de Muniz Sodré, Helena Theodoro e Mônica Velloso apresentarem o papel fundamental dessas mulheres para a perpetuação e preservação do samba. A partir de 2010, é possível observar, nas obras de Jurema Werneck, Djamila e Stephanie Ribeiro, um tom de denúncia sobre o papel da mídia frente à produção e reprodução de estereótipos sobre as sambistas e o fim de seu papel como protagonistas.

Antes de apresentar a agenda de discussão, correlacionaremos a organização e luta do movimento de mulheres negras aos feitos das sambistas. Reconhecemos esse movimento como fundamental para a consolidação de uma teoria crítica feminista negra exclusivamente brasileira. Lélia Gonzalez parte desses movimentos para consolidar o ativismo intelectual realizado, de modo orgânico, por mulheres e homens negros dentro das universidades brasileiras.

Neste capítulo, também serão expostos os conceitos — como, por exemplo, a interseccionalidade, o ponto de vista, a autodefinição e as imagens de controle — que nos auxiliarão a desenvolver a análise do que será discutido no capítulo seguinte.

Em *Pensamento feminista negro*, Collins (2019, p. 42) apresenta o feminismo negro enquanto teoria social crítica, já que o grupo, desde sempre oprimido, produziu um conhecimento concebido para se opor ao racismo, ao sexismo e ao próprio capitalismo¹⁰. A socióloga estadunidense chama a atenção para o fato de que, tanto metodológica quanto objetivamente, as teorias sociais elaboradas por mulheres negras são diferentes da produção científica dominante. Dessa maneira, se a ideia de afastamento ou de neutralidade é fundante da ciência hegemônica, a escrita, no pensamento feminista negro, parte de um lugar de

¹⁰ Por opressão entende-se “qualquer situação injusta em que, sistematicamente e por um longo período, um grupo nega a outro grupo o acesso aos recursos da sociedade” (COLLINS, 2019, p. 33).

enunciação já situado. Entende-se que a produção da teoria não se distingue da reprodução da vida (BUENO, 2020), cuja luta se opõe à injustiça social e econômica prevalente.

O pensamento feminista negro seria então um conjunto de experiências e ideias compartilhadas por mulheres afro-americanas que oferecem um ângulo particular de visão do eu, da comunidade e da sociedade. Ele envolve interpretações teóricas da realidade de mulheres negras por aquelas que a vivem (BAIROS, 2020, p. 213).

Uma das premissas importantes dessa escola de pensamento é o caráter transnacional na elaboração da teoria. As teóricas afirmam que a condição das mulheres negras, em distintas partes do globo, é atravessada pelo racismo e pelo sexismo. A partir da autodefinição, um dos pilares desse pensamento é que mulheres negras se dedicam à análise das opressões que atravessam suas experiências. Ainda sobre o contexto transnacional, Collins considera que mulheres de nações africanas, latino-americanas e asiáticas são decisivas nas pautas relacionadas aos direitos das mulheres:

O feminismo negro nos Estados Unidos é não uma anomalia branca dentro das iniciativas pelo desenvolvimento da comunidade negra, e sim parte de um “movimento intercontinental de conscientização das mulheres negras que aborda as preocupações comuns das mulheres afrodescendentes (COLLINS, 2019, p. 377).

Collins narra como as mulheres “terceiro-mundistas” se utilizam das Nações Unidas como um veículo de visibilização e denúncia do racismo genderizado que as afeta de modo transnacional. Em afrodiáspora¹, ¹¹há muito em comum sobre a luta por direitos das mulheres, principalmente porque, recorrentemente, são o grupo mais pobre dentro dos Estados-nação. A justificativa para esse fato está na constatação de que Estados-nação são matrizes de dominação, ou seja, são organizações sociais gerais, nas quais as opressões interseccionais se originam, se desenvolvem e estão inseridas.

No que tange às opressões, é importante ressaltar que são estruturadas e articuladas de modo distinto em cada matriz de dominação. Sobre essas matrizes, Collins destaca que “independentemente da organização de fato de determinada matriz no tempo ou no do quanto varie de uma sociedade para outra, este conceito expressa a universalidade das opressões interseccionais, organizadas em diversas realidades locais” (2019, p. 369). O termo “opressão”

¹¹ Este termo é utilizado para nos referir ao processo de migração forçada de africanas e africanos no processo de tráfico transatlântico.

nos ajuda a pensar nas experiências das mulheres negras dentro da organização social brasileira, que mobiliza as opressões interseccionais de modo muito específico.

Como evidencia Collins, “todo contexto de dominação incorpora alguma combinação de opressões interseccionais, e as matrizes de dominação variam consideravelmente no que diz respeito ao modo como a opressão e o ativismo se organizam” (2019, p. 369). Apresentaremos como a dinâmica ativismo/opressão é entendida no bojo do movimento de mulheres negras brasileiro — fundamental na consolidação de um *lócus* alternativo na produção acadêmica ocidental. Apresenta os posicionamentos assertivos das mulheres negras sobre a construção de suas subjetividades, sob seus pontos de vista, além de críticas contundentes às ciências humanas alinhadas com o projeto colonial de dominação.

3.1 “Pra matar preconceito, eu renasci”: da matriz de dominação aos espaços seguros; a teoria feminista negra e a construção de um conhecimento situado

Os conceitos aqui apresentados possuem uma complementaridade. Para conseguir retratar a condição social das mulheres negras de maneira completa, as teóricas identificam como se estrutura a opressão, evidenciam as lutas históricas de mulheres negras no contexto da libertação de escravizados e escravizadas. Posteriormente, analisam a condição do trabalho livre, além das lutas protagonizadas em movimentos sociais distintos e na consolidação da organização de mulheres negras.

Opressão é toda e qualquer injustiça sistêmica que um grupo condiciona outro grupo por um longo período de tempo. O primeiro grupo nega acesso aos recursos da sociedade aos membros dos grupos que subalterniza. A interseccionalidade lança luz sobre o fato de que mulheres negras estão, ao mesmo tempo, em diferentes grupos subalternizados.

As experiências das mulheres negras são atravessadas por distintas opressões, as quais Collins (2019) nomeia como sistemas de dominação. Desde o período da escravização, o patriarcado, o colonialismo, o racismo e o sexismo se constituíram como sistemas manipulados, de maneira distintas, em cada realidade social. Bueno (2020) apresenta os sistemas escravocratas brasileiro e estadunidense a fim de explicar essas especificidades às quais as opressões são mobilizadas. Ainda que a escravização possua similaridades em ambos países, há singularidades como, por exemplo, a celebração da mestiçagem, no contexto brasileiro, e a crença na pureza racial, no contexto estadunidense. O contexto nacional se constitui como um

sistema de dominação à medida que organiza todos os sistemas para atender às especificidades de cada realidade. A dominação abrange domínios de poder estrutural, disciplinar, hegemônico e interpessoal. Para Collins, esses domínios trabalham lado a lado para constituir padrões de dominação específicos (2019, p. 332).

Para Collins, “matriz de dominação” caracteriza a organização social geral, onde as opressões interseccionais se originam, se desenvolvem e estão inseridas (2019, p. 368). Assim, todo contexto de dominação incorpora alguma combinação de opressões interseccionais e, por conseguinte, os modos como opressão e ativismo são variáveis. Então, a matriz é esse lugar cujos sistemas de dominação ganham contornos diversos à medida que são manipulados. Já a interseccionalidade, conceito que abordaremos neste tópico, configura-se como importante chave analítica na compreensão da manipulação desses sistemas em cada contexto específico.

Enquanto conceito, a interseccionalidade tem promovido tensões e disputas no bojo dos diferentes feminismos. Akotirene (2019) atribui às feministas negras a criação desse conceito. A autora aponta, inclusive, que teóricas, como Danièle Kergoart, invisibilizam o pioneirismo feminista negro ao propor uma leitura de mundo a partir da tripla dimensão: divisão sexual do trabalho, controle sexual reprodutivo das mulheres e racismo, sem referenciar as feministas negras. Akotirene afirma que Crenshaw (2002) é a criadora do conceito. Entretanto, Bueno (2020) nos informa que, já nos séculos XVIII e XIX, mulheres negras compreendiam como suas condições lhes colocavam em uma posição social distinta, influenciada por marcadores que, articulados conjuntamente, produziam opressões específicas, ainda que não fosse intitulado como “interseccionalidade”.

A partir da leitura de Collins, Bueno (2020) diz que é possível compreender a interseccionalidade enquanto marco teórico, ferramenta analítica ou como paradigma do conhecimento. Atribuir o processo de conceituação da interseccionalidade a alguém facilita o controle da academia sobre a inscrição ou não das narrativas das intelectuais ativistas negras. O processo de desenvolvimento da teoria é individualizado e Bueno (2020) chama a atenção para a maturação coletiva desse conceito por distintas feministas negras, em diferentes tempos e territórios.

Em *Repensando a Interseccionalidade*, Bueno (2020) aprofunda os tensionamentos acerca da elaboração do conceito pois, para ela, esse termo é anterior à definição acadêmica de Crenshaw (2002). Já estaria presente em resistências articuladas nas lutas abolicionistas, em que mulheres negras compreendiam como a dinâmica de raça, gênero e status de cidadania se

articulam para produzir violências e ideologias operadas a fim de justificar o tratamento que recebem das instituições.

Apesar da disputa em torno da interseccionalidade, o que nos interessa é entender como o conceito se tornou a chave analítica mais utilizada por feministas negras para compreender a realidade do grupo social. Collins (2019) aponta que cada grupo social possui uma visão de mundo em constante evolução, objetivando avaliar suas próprias experiências. Antes da interseccionalidade enquanto conceito, mulheres negras já compreendiam o atravessamento de distintas opressões em suas experiências. Cabe salientar que, a partir da elaboração por Crenshaw (2002), no texto intitulado *Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativo ao gênero*, esse conceito passa a ganhar mais notoriedade após a Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Formas Conexas de Intolerância, em Durban, na África do Sul.

Crenshaw relata que os múltiplos sistemas de subordinação são, até aquele momento, descritos de várias formas como, por exemplo, discriminação composta, cargas múltiplas, dupla ou tripla opressão (2002, p. 177). Esse sistema múltiplo de subordinação passa a ser compreendido, por ela, como interseccionalidade. Tal conceito busca apreender as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre eixos de subordinação, captando a forma pela qual racismo, patriarcalismo, opressões de classe e outras discriminações são manipuladas simultaneamente e criam desigualdades estruturais. A partir dessa interpretação, a autora utiliza a interseccionalidade como lente de análise para compreender como ações e políticas específicas geram opressões, que fluem a partir desses eixos, e se consolidam como medidas efetivas de “desempoderamento”.

Para Akotirene (2019, p. 19), bem como para Crenshaw (2002), a interseccionalidade, enquanto conceito, visa dar instrumentalidade teórica metodológica à inseparabilidade estrutural do racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado. Utilizando a metáfora de vias, a autora percebe os eixos de poder, distintos e mutuamente excludentes, como avenidas que estruturam os terrenos sociais, econômicos e políticos. Assim, as opressões produzem vias identitárias em que mulheres negras são atingidas pelo cruzamento e sobreposição de raça e classe, modernos aparatos coloniais. A perspectiva de Crenshaw sobre o conceito não é a única no bojo do feminismo negro: a intelectual quer entender como as distintas opressões são imbricadas de modo a produzir iniquidades no âmbito das instituições, prioritariamente no âmbito jurídico — sua área de atuação.

Outra perspectiva que merece atenção sobre a interseccionalidade é a de Collins (2019). A socióloga percebe o conceito no bojo das matrizes de dominação, já apresentadas aqui. Pensando na estruturação das sociedades, a interseccionalidade oferece arcabouço teórico para compreender como distintas opressões são manipuladas para a manutenção de desigualdades. Este conceito impede a redução da opressão a partir de um tipo fundamental, visto que as formas de opressão operam de maneira conjunta na produção de injustiças. Collins (2019) acredita que é no conhecimento adquirido nessas opressões, que operam de modo interseccional, que mulheres negras elaboram e transmitem saberes subjugados.

Como podemos ver, a interseccionalidade compreende a forma como as opressões são sistematizadas. No que se refere às mulheres negras, esse conceito é de suma importância para a consolidação da teoria social crítica feminista negra e para a organização dos movimentos de mulheres negras, pois evidencia que mulheres podem vivenciar o machismo de diferentes formas, assim como pessoas negras podem vivenciar o racismo de distintas maneiras.

3.2 Um abraço negro, um sorriso negro traz felicidade: espaços seguros como lugar de autodefinição

A organização de mulheres negras pode ser observada a partir do conceito de “espaços seguros”, lugares que viabilizam a construção de autodefinições longe de olhares curiosos, como sugere Collins (2019).

Antes de apresentar os espaços seguros, é importante analisar as discussões realizadas pelas feministas negras sobre dominação. É observada, a partir dos aspectos estruturais, por Collins (2019); dos aspectos psicossociais por Kilomba (2019); e dos aspectos discursivos por Ribeiro (2018). Para as feministas negras, há um consenso de que as relações sociais são marcadas por relações de poder. Há hierarquias criadas, mantidas e manipuladas estruturalmente a partir das matrizes de dominação de modo que as experiências das pessoas são atravessadas por opressões de gênero, raça, classe, nacionalidade, sexualidade, geracionais, entre outras.

Segundo Collins (2019), a dominação, como vivenciamos, é baseada na diferença e, a partir dela, há a construção do outro, já explicitada no capítulo anterior. É essa ideologia que sustenta as opressões vivenciadas por mulheres negras. Entendendo que o outro não é um igual,

mulheres negras são vistas como opostas no pensamento binário. A outra é um objeto a ser manipulado e controlado. Se apoiando no pensamento de Dona Richard, a autora entende que a objetificação — transformar o outro em objeto — requer a separação entre o “eu cognoscente” e o “objeto cognoscível”. Assim, esse processo tem por finalidade controlar e explorar a natureza, a população negra e, enquanto objeto, faz parte dela.

Grada (2019), a partir da psicanálise, reflete os processos psicológicos que resultam na construção desse outro, pois o “sujeito” faz do outro uma tela de projeção dos adjetivos que rejeita de si. Já Ribeiro (2018) opta por refletir a dominação a partir do discurso, visto que a consolidação do outro se dá a partir de vias discursivas.

Como vimos no primeiro capítulo, a fala representa poder. Nesse sentido, o controle discursivo do Ocidente perpetuou visões homogeneizantes sobre as pessoas, tanto as lidas como sujeitas como as lidas como objeto; a legitimidade do discurso permite a manutenção dos grupos localizados no poder.

Compreendendo a dominação nos aspectos estruturais, psicológicos e discursivos, é possível refletir acerca dos espaços seguros. Collins acredita que “embora a dominação seja inevitável como um fato social, é improvável que seja hegemônica como ideologia dentro dos espaços sociais nos quais as mulheres negras falam livremente” (2019, p. 185). Esses espaços seriam esferas de um discurso relativamente seguro, mesmo restrito, de extrema importância para a resistência de mulheres negras. Além de promoverem empoderamento mútuo, são um lugar de “compartilhamento de uma mesma agenda política e cultural, vivenciada e expressa de formas diferentes por eles como coletividade heterogênea” (COLLINS, 2019, p. 185).

Para exemplificar a construção de espaços seguros, Bueno (2020) recorre à leitura de Collins sobre as mulheres negras no *blues*. Na música, enquanto tradição da comunidade negra, essas mulheres conseguiram exercer a própria voz, elaborando discursos inscritos nas canções, com finalidade de resistir às imagens de controle. Collins aponta que o *blues* propiciou o desenvolvimento de um espaço cultural para a construção da comunidade entre mulheres negras da classe trabalhadora que resistia às noções burguesas de pureza sexual e verdadeira feminilidade.

Vale salientar que esses espaços não são apenas seguros, mas formam locais privilegiados de resistência à objetificação. Neles, as mulheres negras resistem à ideologia dominante perpetrada na sociedade, mas também às opressões desenvolvidas nas instituições negras como, por exemplo, nos movimentos sociais negros. Ainda que as teóricas feministas

negras acreditem na heterogeneidade das experiências das mulheres negras, a justificativa na existência desses espaços está na compreensão de que essas mulheres compartilham uma mesma agenda política e cultural, vivenciada de formas distintas, individual e coletivamente. O empoderamento é uma das consequências das relações estabelecidas, haja vista que são espaços de combate às imagens de controle. Uma questão importante a ser respondida é a seguinte: por que essas mulheres não se organizam em espaços mistos?

Na literatura feminista negra, há recorrentes denúncias sobre os espaços de organização mistos. Para elas, esses espaços são marcados pela perpetuação do racismo e do machismo. Dessa maneira, essas mulheres participam de organizações mistas, ou seja, do movimento negro e dos movimentos feministas, pois entendem que suas experiências são atravessadas pelas opressões combatidas nessas organizações. Entretanto, entendem a importância de espaços desenvolvidos por elas e para elas. Aqui, veremos como o movimento brasileiro de mulheres negras se estabeleceu como um desses espaços seguros, cuja partilha de uma mesma agenda política resultou na construção de um caminho para a reflexão sobre “o lugar da mulher negra na sociedade brasileira”. Por fim, Collins (2019) compreende o próprio feminismo negro como um espaço seguro, visto que há uma demanda por autodefinição dessas mulheres.

Os espaços seguros nos permitem articular outro conceito central do feminismo negro: a autodefinição. Para as teóricas do feminismo negro, o lugar de outridade é um lugar de silenciamento onde há recorrentes empecilhos para a construção de identidades livres pois, para a elite, é de extrema importância que essas mulheres sigam ocupando lugares sociais inferiores. O principal empecilho são as imagens de controle que falaremos mais adiante. Lorde afirma que a opressão é tão constante quanto uma torta de maçã, na experiência das norte-americanas (2019, p. 141). Na experiência brasileira, podemos aludir a torta de maçã aos alimentos de maior consumo entre as famílias brasileiras, ou seja, o arroz e feijão.

Dessa maneira, as vivências das mulheres afrodiáspóricas são atravessadas por violências tão frequentes quanto o consumo desses alimentos nas refeições e, por isso, precisaram estar sempre vigilantes. Esse lugar da vigília gera uma dupla consciência, na qual elas “se familiarizam com a linguagem e as maneiras do opressor, chegando, às vezes, a adotá-las por certa ilusão de proteção” e, ao mesmo tempo, escondem um ponto de vista autodefinido dos olhos curiosos.

A noção de dupla consciência elaborada por William Edward Burghardt Du Bois foi apropriada por Collins (2019) para a construção da autodefinição. Bueno (2020, p. 125) relata

que Du Bois articula esse conceito para compreender a subjetividade de pessoas negras. Na experiência estadunidense, a pessoa negra seria impedida de construir uma verdadeira consciência sobre si, podendo se ver por meio do olhar do outro, que o vê com divertido desprezo e piedade. Assim, ela desenvolveria uma consciência dupla pois, tendo em vista que a consciência americana é dependente das relações e interações entre as subjetividades minoritárias e majoritárias, essas duas formas, ainda que separadas, estão inevitavelmente entrelaçadas. O autor acredita que a luta da pessoa negra é para atingir a humanidade, de modo que essa dupla individualidade se funda em um eu melhor e mais verdadeiro. Para Collins (2019), a luta pela humanidade negada também marca a trajetória das mulheres negras.

Retomando a autodefinição, vale sinalizar que está relacionada à busca de uma voz própria que possibilite expressar um ponto de vista coletivo de mulheres negras. A partir das ações individuais dessas mulheres, também conseguimos observar uma autodefinição coletiva à medida que analisamos conjuntamente essas ações. No Brasil, podemos observar, nas demandas dos movimentos de mulheres negras desde 1970, a articulação de autodefinições. Mas, já na década de 1940, Eugênia Bicudo tentava compreender a atitude racista das pessoas via psicanálise, além de analisar questões raciais via ciências políticas e sociais. Apesar de constantemente observarmos os passos de mulheres negras nas universidades, mulheres negras chamam a atenção para esse ponto de vista autodefinido em diversos espaços. As compositoras sambistas já expressavam esse olhar. A letra *Luz do repente*, da repentista e compositora Jovelina Pérola Negra, exemplifica:

[...] é Sem vacilar/ é é Sem me exibir é é / Só vim mostrar, ééé / O que aprendi/ Deixa comigo, deixa comigo/ Eu seguro o pagode e não deixo cair ééé / Sem vacilar é é / Sem me exibir é é / Só vim mostrar, ééé / O que aprendi / A luz do repente a estrela cadente / Chega de repente, não dá pra sentir / Na lei do pagode, só versa quem pode / Quem sabe somar e não subtrair / Não sou diamante, safira, esmeralda / Não sou turmalina nem mesmo rubi / Por onde eu passo eu deixo saudade / A pérola negra passou por aqui (PÉROLA NEGRA, 1987).

A compositora, nessa música, apresenta um olhar autodefinido sobre seu lugar no samba, articulando o saber e o poder de versar com o seu valor: o valor da “Pérola Negra”, a pérola mais cara e rara de ser encontrada. O papel do *blues* como espaço seguro para mulheres negras é o caso estadunidense. No caso brasileiro, as letras de samba de autoria feminina negra apresentam olhares autodefinidos sobre suas realidades e condições. Retomam as músicas negras do Atlântico para além de sua constituição como espaços de sublimação, preservação e

(re)existência de pessoas, além de rearranjos e de fluidez por consequência do tráfico transatlântico.

O *blues* e o samba se configuraram, além de tudo, como espaços privilegiados de organização feminina negra em que essas mulheres puderam encontrar a própria voz. Davis (1998) afirma que o grupo dominante não conseguiu captar a função social da música pois, na África Ocidental, a música já desempenhava um papel importante em todos os aspectos da vida social. Collins aponta a relevância da atuação feminina negra para a manutenção, transformação e recriação da tradição do *blues* na cultura afro-americana (2019, p. 93). Essa semelhança com o samba é bastante relevante para este trabalho, visto que a dimensão transnacional das experiências de mulheres negras, apresentada pelo feminismo negro, é confirmada. Vale salientar que as expressões carregam especificidades como, por exemplo, o fato de que, na década de 1920, a maioria das intérpretes do *blues* serem mulheres negras. No que concerne às sambistas negras, é somente da década de 1970 que ganham notoriedade nos palcos.

Existem tantas outras especificidades em razão das distintas relações sociais estabelecidas nos Estados Unidos e no Brasil, mas outra que merece destaque é a questão da sexualidade. Essa é uma das temáticas centrais deste trabalho, visto que as políticas sexuais elaboradas desde o período da escravização e atualizadas cotidianamente, a partir de imagens de controle, projetam imagens estereotipadas acerca das interlocutoras desta pesquisa, ou seja, as assistas.

Retomando a fala de Collins (2019), no *blues*, mulheres negras desenvolveram um espaço de resistência acerca das noções burguesas de pureza sexual e verdadeira feminilidade. Em *Blues Legacy and Black Feminist*, Davis (1998) argumenta que os temas sexuais que definem o conteúdo e a forma do blues já *apontam* para a política histórica da sexualidade de mulheres negras¹². Levando em conta os tabus acerca das representações da sexualidade que marcavam os discursos dominantes da época, o *blues* era um local de privilégio discursivo. Ao analisar as produções de Ma Rainey, Bessie Smith e Billie Holiday, Davis (1998) acredita que suas performances iluminam as políticas de gênero e sexualidade nas comunidades da classe trabalhadora negra; nas décadas de 1920, as cantoras de *blues* já falavam abertamente sobre sexo e sexualidade.

¹² As políticas sexuais para as mulheres negras envolvem as análises sobre como a sexualidade e o poder se vinculam na construção da sexualidade de mulheres negras. Pois, a partir de suas sexualidades são construídas imagens de controle, que apreendem essas mulheres ora como assexuais ou hipersexuais. Assim, no que se refere as políticas sexuais, estão envolvidas diversas formas de opressão para com as mulheres negras.

No samba, são as passistas que seguem desafiando as políticas sexuais, como veremos posteriormente. Hoje, os discursos conservadores em relação à sexualidade de mulheres negras no samba segue vigente, ainda nos meios progressistas e de movimento negro. Existe uma errônea compreensão de que as passistas, no geral, não compreendem suas condições e, por isso, aceitam esse papel “degradante” que as projeta para todo o mundo, com roupas cada vez mais curtas. Em entrevista concedida para esta pesquisa, Larissa Neves afirma não ter qualquer problema com o uso de pouca vestimenta pois, pensando no passo da dança samba e no calor do Rio de Janeiro, é a mais apropriada. Ela afirma que não pode ser responsabilizada pelo olhar do outro sobre seu corpo. Essa fala, além de demonstrar entendimento sobre o seguimento que já ocupou, apresenta um olhar autodefinido, capaz de refutar análises de estudiosas negras acerca do tema.

Collins acredita que, há tempos, as intelectuais negras exploram o espaço privado, oculto da consciência feminina negra, que as permite resistir às opressões interseccionais. Exemplificando essa afirmação através da fala de Ella Surrey, trabalhadora doméstica negra idosa, Collins, traz a seguinte fala: “sempre fomos as melhores atrizes do mundo. [...] Acho que somos muito mais inteligentes que eles, porque sabemos jogar. Sempre tivemos de viver duas vidas – uma para eles, outra para nós mesmas” (2019, p. 179). No espaço privado mulheres negras ensinam, inclusive, suas filhas a se armarem contra a opressão, de modo que as trabalhadoras domésticas ensinam suas filhas a realizarem o trabalho com dedicação, mas jamais se resignar aos desmandos do chefe, contrariando a noção errônea de que mulheres negras são submissas.

Esse conceito nos faz refletir acerca do silêncio praticado historicamente por mulheres negras. Como afirma Collins (2019), não pode ser interpretado como submissão. Na experiência do candomblé, como religiosidade de matriz africana, de moldes matrifocais¹³, o segredo se consolidou como importante estratégia de preservação. Nessa perspectiva, defendemos que o silêncio se constitui como subversão. O feminismo negro, assim como o *blues*, o samba e o movimento de mulheres negras, em maior ou menor escala, se constituem como espaços que possibilitam a visibilização dessas autodefinições. Entretanto, o conceito de autodefinição é complementar à teoria bastante utilizada atualmente nas relações sociais brasileiras: a teoria do ponto de vista, no Brasil, popularizada a partir do livro *O que é lugar de fala?*, da feminista

¹³ Matrifocalidade é utilizada para nomear uma forma de organização familiar em que os valores são estabelecidos a partir da figura da mulher.

negra Djamila Ribeiro (2017). A autora nos mostra que esse conceito abriga a luta pela ruptura com o lugar de silêncio histórico, no qual africanas, africanos e afrodescendentes foram colocados a partir do projeto de dominação colonial do Ocidente.

3.3 Discurso e a teoria do ponto de vista

A teoria do ponto de vista é articulada a partir da compreensão de que o Ocidente construiu, nos membros das populações colonizadas, “o outro”. A construção desse outro, via produções discursivas, estabeleceu diferenças entre entidades instituídas como opostas. O “eu cognoscente”, representado pelo colonizador, que é homem, branco e heterossexual, construiu, no outro, o “objeto cognoscível”, objeto este que pode ser manipulado e controlado. Esse outro é representado pelas mulheres brancas mas, sobretudo, por colonizados, sujeitos racializados, enquanto negros e, no caso específico deste trabalho, mulheres negras que são o completo oposto do sujeito cognoscente.

O sujeito é aquele que fala sobre o outro, que constrói o outro a partir do discurso e, por isso, o discurso, na teoria feminista negra, é visto como um espaço privilegiado de poder. Compreendendo que existe um olhar do colonizador sobre os corpos, saberes e produções de mulheres negras, Ribeiro (2017) se apropria das noções foucaultianas de discurso para refletir sobre os processos de subjetivação de mulheres negras a partir de vias discursivas. Além do mais, a autora apresenta os questionamentos dessas mulheres acerca do silenciamento histórico imposto a elas, independente do lugar social ocupado. Ribeiro diz que, para Foucault, o discurso não se trata de um amontoado de palavras ou concatenação de frases. O discurso é um sistema que estrutura o imaginário social a partir do poder e do controle. Tanto o ponto de vista quanto o lugar de fala objetivam interromper a autoridade discursiva do Ocidente. Carneiro (2002) relembra como o Ocidente produz discursos com a finalidade de justificar o período de escravidão.

Vale adentrarmos na perspectiva foucaultiana de discurso pois, em *As palavras e as coisas*, Foucault narra como a linguagem deixa de ser um caso particular de representação para se tornar um caso de significação. Assim, na mudança do tempo clássico para o moderno, o autor diz que:

A profunda interdependência da linguagem e do mundo se acha desfeita. O primado da escrita está suspenso. Desaparece então essa camada uniforme onde se entrecruzavam indefinidamente o *visto* e o *lido*, o visível e o

enunciável. As coisas e as palavras vão separar-se. O olho será destinado a ver e somente a ver; o ouvido somente a ouvir. O discurso terá realmente por tarefa dizer o que é, mas não será nada mais que o que ele diz (FOUCAULT, 2000, p. 61).

Essa passagem afirma como o discurso ganha centralidade na realidade ocidental, visto que os sentidos se tornam secundários no contato com as coisas e, até mesmo, com as pessoas. Quando se torna responsabilidade do discurso dizer o que é e o que é será apenas o que ele diz, os sentidos são colocados em cheque. Refletindo acerca de um mundo hierarquizado, cujas relações são assimétricas, a realidade será definida ou dita por algumas pessoas. Por isso, diferentes intelectuais feministas se debruçam para compreender a potência do discurso na manutenção dessas hierarquias, como é o caso de Kilomba (2019) e Gonzalez (2020).

Em seu trabalho, Kilomba (2019) reflete sobre o silêncio imposto às mulheres negras utilizando a imagem da escravizada Anastácia, mulher negra que reivindica a tutela sobre sua própria vida e é punida a viver com uma máscara que a impedia de se comunicar verbalmente, tornando-se um “exemplo” para outras escravizadas que se julgam no direito de se posicionar — a máscara é o símbolo das dimensões do silêncio ao qual a mulher negra foi compelida.

Gonzalez (2020) analisa a linguagem como sistema de poder a partir da eleição do Português como linguagem oficial brasileira, em detrimento de tantas outras linguagens trazidas para o território brasileiro ou das linguagens já existentes aqui. Com essa eleição, membros de sociedades africanas, cuja letra “L” inexistente, são inferiorizados à menina por substituírem essa letra pela consoante “R”. A maioria das pessoas já presenciou algum tipo de correção nesse sentido. Um exemplo clássico é: “não é bicicleta, é bicileta”. Sob essa ótica, as correções apontam um apagamento das marcas africanas na linguagem brasileira. E como resposta a isso, Gonzalez (2020) propõe que abandonemos o Português e utilizemos o Pretuguês, expressão que dá conta de captar as contribuições africanas na língua brasileira.

Tanto Kilomba quanto Gonzalez chamam a atenção para como se estabelecem, de maneiras distintas, as relações de poder via linguagem e discurso. A proibição da fala de Anastácia, além de uma medida disciplinar, pode ser analisada no bojo das políticas de silenciamento das populações escravizadas. A situação dela se tornou um exemplo, preservado via discurso, para amedrontar quem ousasse se rebelar contra a ordem de desumanização vigente. No segundo caso, trata-se da massificação do discurso propagador de uma falsa brasilidade, que elege “despretensiosamente” o Português como linguagem materna e integradora das distintas populações existentes no país, ignorando, assim, as contribuições

africanas e indígenas na língua. A partir desses exemplos, vamos observar como Foucault compreende o poder e de que maneira se entrelaça com o discurso.

Ao adentrarmos nas reflexões do poder em Foucault, compreendemos que o autor não pretende elaborar uma teoria do poder. Não o compreende como uma coisa, nem como o controle das instituições, nem como estratégia e nem mesmo como a racionalidade escondida na história, mas como uma ação sobre ações. O autor propõe uma análise do poder com a finalidade de compreender de que modo ele opera a partir das relações. Como apontam Ferreirinha e Raitz (2010, p. 368), na perspectiva do filósofo, é possível lutar contra padrões de pensamento e comportamento, mas é impossível se livrar das relações de poder. As autoras refletem sobre direito e a verdade que, conjuntamente com o poder, operam como um triângulo. O poder como direito pode ser observado pelo sistema de governo instituído em uma monarquia: se há rei, necessariamente há súditos. Se há leis, há quem as determina e quem as obedece. O poder como verdade se institui pelos discursos que esta precisa produzir, ora pelos movimentos dos quais se tornam vitimados pela própria organização que a acomete (FERREIRINHA; RAITZ, 2010, p. 368).

Compreendendo o poder como ação sobre ações, segundo a perspectiva de Foucault, vale adentrar nas reflexões do autor acerca do poder intrínseco às relações. Ele analisa as instituições cuja disciplina traz consigo maneiras de punir, tais como as escolas, os presídios, a família, os quartéis, dentre outras. Ferreirinha e Raitz (2010, p. 371) afirmam que é a partir da disciplina que as relações de poder se tornam mais visíveis, pois é através delas que se instituem as relações entre opressores e oprimidos. Retomando a imagem da máscara da escravizada Anastácia e a medida disciplinar imposta a ela — mais especificamente à sua boca, órgão que simboliza a fala e a enunciação, como afirma Kilomba (2019, p. 33) —, simbolicamente apresenta ao escravizado o seu lugar nas relações de comunicação, principalmente ao descendente de escravizados, visto que esta história não é oficial. Entretanto, quase a totalidade dos brasileiros e das brasileiras já puderam ver essa imagem em algum lugar. Assim, a imagem se configura como um instrumento disciplinar que sujeita o colonizado e a colonizada ao lugar de ouvinte passivo e passiva nas relações de poder e, conseqüentemente, são impossibilitados e impossibilitadas de instituir verdades.

Após a compreensão do triângulo estabelecido entre poder, direito e verdade, Ferreirinha e Raitz (2010) propõem um triângulo estabelecido entre Estado, mercado e sociedade civil como uma analogia que exemplifica as relações de poder como complexas,

tácitas, intrínsecas e interdependentes: o Estado representa o poder, o mercado representa a verdade e a sociedade civil representa o direito. Além de mostrar a complexidade das relações sociais, nesse triângulo, também encontramos discursos de verdade e direitos desenhados pelo desejo individual, compreendido como relações de força, distribuídas por todo o tecido social, como afirmam Ferreirinha e Raitz (2010). Ainda sobre a analogia ao triângulo, proposto por Foucault e elaborado pelas autoras, o objetivo é elucidar que, dentro dele, existem ações que perfazem o poder, o direito e a verdade. Essas ações são transferidas para aquelas que permeiam a tríplice Estado-mercado-sociedade civil. De acordo com Foucault, a modernidade trouxe duas novidades indissociáveis: poder disciplinar, no âmbito dos indivíduos; e sociedade estatal, no âmbito do coletivo.

A analogia entre direito e sociedade civil nas relações sociais é bastante pertinente para este trabalho à medida que as mulheres negras, ocupantes da sociedade civil, empreendem lutas históricas por direitos — seja seu direito de humanidade, pelo Bem-Viver¹⁴ ou por ocuparem outras esferas deste triângulo. Essas lutas envolvem, primordialmente, o direito de se autodefinir e a urgência de seus pontos de vista para a consolidação de um projeto de justiça social. Esta urgência é apresentada por Collins (2016). A partir da figura das domésticas negras, a autora reflete o lugar da estranha de dentro, que possui um olhar único das relações sociais. As domésticas negras cuidavam da casa, criavam os filhos de seus empregadores, mas partilhavam dos segredos das famílias brancas. Desse lugar, as mulheres negras viam o poder branco sendo desmistificado. Compreendiam que não era a humanidade, o talento, tampouco o intelecto que mantinha a branquitude no topo das relações de subordinação, mas sim o racismo (COLLINS, 2016, p. 99).

O lugar da estranha ou estrangeira, que proporciona um ponto de vista especial quanto ao *self*, à família e à sociedade, foi percebido e explorado por intelectuais negras marginalizadas no espaço acadêmico. Esse lugar fomenta análises distintas acerca de classe, raça e gênero. Na obra *Teoria feminista: da margem ao centro*, hooks (2019) diz que viver na margem fez com que ela desenvolvesse uma forma particular de ver a realidade. Na margem, é possível olhar tanto de fora para dentro quanto de dentro para fora. Assim, possibilita que essas mulheres compreendam ambos porque as relações trabalhistas possibilitam esse trânsito nos distintos espaços.

¹⁴ A luta pelo Bem-Viver é histórica para o movimento de mulheres negras, essa luta envolve todos os pontos pertinentes para uma vida plena, como a questão da saúde, do genocídio, do acesso às políticas públicas, ao racismo ambiental, dentre outros pontos.

A partir de uma leitura de Collins, Ribeiro acredita que

a teoria do ponto de vista precisa ser discutida a partir da localização dos grupos nas relações de poder. Seria preciso entender as relações de raça, gênero, classe e sexualidade como elementos da estrutura social que emergem como dispositivos fundamentais que favorecem a desigualdade (2017, p. 61).

A teoria do ponto de vista feminista pode ser interpretada como a tomada de voz de grupos historicamente silenciados a partir de uma matriz de dominação, ou seja, dentro da organização de dada sociedade, onde as opressões interseccionais se originam, se desenvolvem e estão inseridas (COLLINS, 2019, p. 368).

Podemos observar, neste campo do conhecimento, a produção de chaves analíticas, desenvolvidas no intuito de explicar a realidade em que estão inseridas, pois esse conceito abriga a necessidade de autodefinição de mulheres negras. Ribeiro (2018), ao apresentar o conceito lugar de fala, adentra na discussão sobre o ponto de vista pois, segundo a autora, o primeiro possivelmente deriva do segundo. Ambos estão relacionados ao discurso e às relações de poder. Tanto o ponto de vista quanto o lugar de fala objetivam interromper a autoridade discursiva do Ocidente. Carneiro (2002) relembra como o Ocidente produz discursos com a finalidade de justificar o período de escravidão.

É a partir do “*standpoint*” — ou “ponto de vista” — que Bairros (2020, p. 211) analisa o movimento negro e o de mulheres negras no Brasil, dado que estes são resultado da necessidade de dar expressão a diferentes formas da experiência de ser negro (vividas através do gênero) e de ser mulher (vividas através da raça). Segundo ela, essas experiências tornam infundadas as discussões sobre a prioridade do movimento de mulheres negras “já que as duas dimensões (racismo e sexismo) não podem ser separadas. Do ponto de vista da reflexão e da ação política, uma não existe sem a outra”.

Vale salientar que Ribeiro (2017), ao conceituar “o lugar de fala”, apresenta os equívocos cometidos nos debates virtuais acerca do assunto. Rotineiramente, lemos que determinada mulher “fala a partir de suas vivências”, como se as experiências fossem insuficientes para exemplificar questões. A questão central do ponto de vista é de que maneira essas experiências nos dão elementos para compreender as condições sociais que constituem o grupo ao qual essa pessoa faz parte e quais experiências ela compartilha com o grupo. Ribeiro (2017, p. 67) evidencia que se trata de um “estudo sobre como as opressões estruturais impedem que indivíduos de certos grupos tenham direito à fala”.

3.4 Imagens de controle

As análises do poder e do discurso contribuem para reflexões sobre as imagens de controle. Como aponta Bueno (2020, p. 78), são a justificativa ideológica para a manutenção dos sistemas de dominação racistas e sexistas, cuja finalidade é a continuidade da situação de injustiça social que acomete mulheres negras. Esse conceito se distingue do conceito de representações e de estereótipos à medida que as imagens de controle são parte de uma ideologia de dominação, que opera seguindo uma lógica de poder que nomeia, caracteriza e manipula significados sobre as vidas de mulheres negras, diferente do que elas falam sobre si mesmas (COLLINS, 2019, p. 135). Para realizar tal feito, exploram símbolos já existentes ou criam novos. Essas imagens são traçadas para dar caráter de naturalidade, normalidade e inevitabilidade à existência das opressões interseccionais na vida cotidiana.

Essas imagens são construídas e veiculadas a partir da autoridade que os grupos dominantes possuem para nomear os fatos sociais, como aponta Collins. Seguindo do pressuposto que o pensamento ocidental se constitui de relações binárias e assimétricas, a autora vê essas relações como fundamentais para a constituição de imagens de controle, visto que este pensamento é utilizado para criar categorias cuja existência depende da “outra”. Bueno afirma que o binarismo, característica do pensamento ocidental, é central na elaboração dessas imagens, pois é a partir dele que são organizadas as políticas econômicas de dominação, em que foram estruturados a escravização, o colonialismo e o neocolonialismo (2020, p. 80). Por fim, “as imagens de controle informam um processo de diferenças que se dá a partir das lógicas do pensamento binário, e a objetificação das mulheres negras enquanto o outro da sociedade é o que organiza o controle” (BUENO, 2020, p. 81).

Este conceito, elaborado por Collins, é uma chave de análise importante do pensamento feminista negro. Retomando o fato de que se trata de imagens criadas e manipuladas com a finalidade de manutenção das desigualdades, Collins (2019) não somente conceitua, como as caracteriza na realidade estadunidense. É importante salientar que cada matriz de dominação, conceito já abordado anteriormente, opera essas imagens segundo suas especificidades. Entretanto, o que pode ser observado é o fato de que a maternidade, o trabalho e a sexualidade são questões fundamentais para suas elaborações porque, esses temas, no que se refere às mulheres negras, circundam o imaginário social desde o período da escravização. Para Collins,

nesse período, “como negras e brancas eram importantes para que a escravidão continuasse, as imagens de controle da condição de mulher negra também funcionavam para mascarar relações sociais que afetavam todas as mulheres” (2019, p. 140). Vale dizer que, no período da escravidão, a ideologia dominante estimulou a criação de diversas imagens de controle, inter-relacionadas e socialmente construídas, a fim de subordinar essas mulheres.

Se as imagens de controle elaboradas para mulheres brancas, no contexto estadunidense, estão relacionadas à pureza, piedade, submissão e domesticidade, veremos as imagens relacionadas às mulheres negras, a partir de três categorias: a *mammy*, a matriarca e a Jezebel. Vale caracterizá-las para uma melhor compreensão dessas imagens e como elas, de certa forma, podem ser observadas na realidade brasileira. Como alerta Collins (2019, p. 139-140), essas imagens são dinâmicas e cambiantes e, além do mais, são pontos de partida para analisarmos diferentes imagens de controle no contexto transnacional, no qual há a comercialização dessas imagens no mercado internacional.

A primeira imagem, a da *mammy* — ou a mãe preta —, diz respeito a uma serviçal, fiel e obediente. Essa imagem foi desenvolvida para justificar a exploração econômica das escravas domésticas e mantida para explicar o confinamento dessas mulheres ao serviço doméstico. No contexto das sociedades capitalistas, essas figuras “amadas por suas famílias brancas” continuam pobres, independente das exaustivas horas trabalhadas. Bueno (2020, p. 88-89) diz que a *mammy* “é a trabalhadora doméstica, escravizada ou liberta, obediente e fiel à família branca à qual serve com amor e zelo”. Além de ser mulher negra, as características físicas da *mammy* são ser gorda, ter a pele retinta, não possuir companheiro nem sexualidade. Por conhecer seu lugar de serviçal, ela aceita a subordinação, como afirma Collins (2019). Para Bueno (2020), o objetivo por trás dessa imagem é manter as mulheres negras submissas ao trabalho doméstico, além de ensinar a seus filhos o mesmo. A maternidade, na discussão das imagens de controle, é central pelo motivo exposto acima: a responsabilidade de ensinar aos seus filhos “o seu devido lugar”, o lugar de obediência. Por isso, a figura da *mammy* pode ser um canal efetivo de perpetuação da opressão.

Seguindo as reflexões acerca da *mammy*, Collins (2019) acredita que essa é a face pública que os brancos esperam que mulheres negras assumam na presença deles. Bueno (2020) entende que essa imagem cria uma associação naturalizada à cor das mulheres ao trabalho doméstico. Collins (2019) observa que essa figura exerce uma função simbólica na manutenção da opressão de gênero e sexualidade. O corpo da mulher negra, segundo essa lógica, é uma

ferramenta que corrobora com a ideologia do culto à verdadeira feminilidade em que a mulher elimina a sexualidade e a fecundidade. A *mammy* é a mãe/trabalhadora ideal para as famílias brancas, de modo que recebam homenagens nas obras dos seus “filhos brancos”, como aquela elaborada por Gilberto Freyre (1989) em *Casa-grande e senzala*. Já a matriarca, a segunda imagem de controle em questão, é a péssima mãe para seus filhos e demais famílias negras.

A matriarca é uma imagem de controle, também centrada na sexualidade, na maternidade e no trabalho. Essa imagem foi elaborada a fim de culpabilizar as mães negras pela miserabilidade e vulnerabilidade das comunidades negras. Collins (2019) afirma que o fato de a imagem da *mammy* não ser capaz de controlar o comportamento das mulheres negras em sua totalidade é a elaboração da matriarca. Collins narra como o trabalho de William Edward Burghardt Du Bois e Edward Franklin Frazier, ao descrever a relação entre o mais alto índice de famílias chefiadas por mulheres em contexto estadunidense, evidenciou a importância das mulheres nas comunidades afro-americanas e a persistência da pobreza nas comunidades negras, acaba por contribuir na consolidação dessa imagem. A partir do trabalho dos intelectuais é que se caracteriza plenamente a imagem racializada das matriarcas pois, até esse momento, não existia uma ideologia que racializasse a chefia feminina como causa importante da pobreza negra.

Adentrando nas características da matriarca, é importante dizer que, em contraposição à *mammy*, ela é a mãe má, agressiva ou não feminina, além de castradora de amantes e maridos (COLLINS, 2019, p. 145). Compreensivelmente, esses homens abandonam suas parceiras, seus filhos e suas filhas; a matriarca seria uma *mammy* fracassada. Era um estigma negativo atribuído àquelas que rejeitavam a imagem de serviçais submissas. Essa imagem também é fundamental para corroborar opressões interseccionais. Bueno (2020) alerta para a conexão entre a matriarca e o desenvolvimento capitalista dos Estados Unidos à medida que sua figura justifica a persistência do cenário social das comunidades negras. Essa justificativa é feita a partir do pressuposto de que a pobreza negra é transmitida intergeracionalmente por meio de valores que os pais — nesse caso, a mãe — ensinam aos filhos. Na perspectiva dominante, por não receberem a devida atenção e o mesmo cuidado que crianças brancas, crianças negras possuem uma falha cultural que compromete o progresso delas.

Sobre a dinâmica das imagens de controle, Bueno (2020) afirma que é possível que imagens de controle sejam elaboradas a partir da distorção de categorias positivas acerca das mulheres negras ou até daqueles conteúdos que anteriormente tinham significado de resistência:

quando mulheres negras chefiam famílias, além de cuidar de seus filhos e dos filhos das famílias brancas, por exemplo. Sobre as figuras da *mammy* e da matriarca, Collins diz que:

Consideradas em conjunto, as imagens da *mammy* e da matriarca colocam as afro-americanas em uma posição insustentável. Para as mulheres negras com empregos que exigem longas jornadas e/ou um esforço emocional substancial, tornar-se a *mammy* ideal significa despende tempo e energia preciosos longe do marido, das filhas e filhos. Mas estar empregada quando os homens negros têm dificuldade em encontrar trabalho estável expõe as mulheres afro-americanas à acusação de que são castradoras, porque não são submissas, dependentes e “femininas” (2019, p. 149).

A última imagem de controle, elaborada por Collins e que iremos analisar, é Jezebel, a prostituta. Para a autora, essa figura é fundamental nonexo das imagens de controle da condição da mulher negra, visto que o objetivo é controlar a sexualidade das mulheres negras desde o período da escravidão. Neste contexto, surge a imagem da ama de leite sexualmente agressiva. A função dessa imagem “era relegar todas as mulheres negras à categoria de mulher sexualmente agressivas, fornecendo assim uma justificação eficaz para frequentes ataques sexuais de homens brancos relatados pelas mulheres escravizadas” (COLLINS, 2019, p. 55). Em relação à maternidade de mulheres negras, essa imagem também cumpre a função de justificar a quantidade de filhos que mulheres negras possuíam, pois seria uma evidência de seu apetite sexual. Além do mais, o mercado escravocrata era mantido centralmente a partir do trabalho reprodutivo de mulheres negras sujeitadas a diversos abusos, a fim de produzir novos escravizados ou, para o sistema escravista, mais máquinas de trabalho.

Sobre a imagem de controle, Bueno diz que:

A imagem da Jezebel constitui uma objetificação que se dá a partir da animalização dos corpos e das condutas de mulheres negras, sendo estas consideradas inadequadas dentro dos parâmetros do pensamento binário ocidental. Enquanto as mulheres brancas são consideradas o exemplo da feminilidade, inclusive no campo da sexualidade, inclusive no campo da sexualidade, sendo lidas como respeitáveis, meigas, doces e modestas, as mulheres negras são lidas como promíscuas e até mesmo como predadoras sexuais (2020, p. 110).

No contexto brasileiro, essas três imagens podem ser observadas segundo suas especificidades e de modo indissociável, levando em conta que o controle da sexualidade e da maternidade negra se estendeu por todos os territórios organizados a partir do trabalho escravizado de africanos e seus afrodescendentes. Bueno (2020) reflete sobre a dimensão histórica e complexa acerca da maternidade negra, visto que esta é uma característica que funda

estereótipos controladores sobre o corpo e o comportamento dessas mulheres e isso não pode ser desvinculado do seu trabalho reprodutivo. Trabalho reprodutivo são dimensões do trabalho doméstico que são naturalizadas como funções femininas, em que as mulheres não recebem qualquer remuneração para exercê-las. Todavia, são de extrema relevância para a manutenção da engrenagem capitalista. No que se refere ao sistema escravocrata e ao trabalho das mulheres negras, não se tratava apenas do exercício das funções domésticas, mas sim da própria reprodução, como uma de suas atribuições.

Para a justificativa das práticas opressivas, no Brasil, encontramos a figura da Jezebel em outra roupagem: a mulata. Dentre outras responsabilidades, a mulata possui um papel central nas justificativas da miscigenação, ponto central no próximo conceito a ser explorado neste trabalho: o mito da democracia racial. Antes de adentrarmos nele, faz-se necessário aprofundar as análises sobre a representação da maternidade negra, do trabalho reprodutivo delas na sociedade brasileira. Para tanto, utilizaremos, assim como Bueno (2020), a figura da tia Nastácia, do *Sítio do Pica-Pau Amarelo*, como representação importante de mulheres negras na indústria do entretenimento. Essa figura é um importante exemplo da *mammy*, ou da mãe preta, em solo nacional.

Figura 1 – Da esquerda para a direita estão Zilca Salaberry e Jacira Sampaio



(Fonte: encurtador.com.br/bowD7_).

A obra literária, transformada em programa de televisão de nome *Sítio do Pica-Pau Amarelo*, marcou a manhã de diversas gerações de brasileiros e brasileiras. De segunda a sexta, apresentava uma família do interior composta por avó e netos brancos, com figuras marcantes do nosso folclore, além da animação de uma boneca de pano, cuja inteligência é uma característica marcante, bem como dois empregados negros, “quase da família”. A tia Nastácia, uma dessas empregadas, merece destaque na reflexão acerca das imagens de controle, à medida que suas características são próximas da *mammy* estadunidense. Ela foi representada, durante as três décadas em que o programa esteve no ar, por mulheres negras retintas e gordas. As características da personagem são a ausência da família, o cuidado integral com os netos de sua “patroa”, além da assexualidade, tendo em vista que ela não possui parceiros, não fala acerca disso e está, o tempo todo, trabalhando ou contando histórias. Em seu trabalho, Santos (2007) desdobra uma discussão importante acerca da tia Nastácia: sua oralidade.

Na obra de Monteiro Lobato, a característica de contadora de histórias é atribuída à tia. Santos (2007) diz que, em *Histórias de tia Nastácia*, tal característica é desenvolvida com bastante ironia pelo autor de modo que distintos personagens, e até a boneca de pano, desacreditam de suas histórias. A partir de suas análises, Santos apresenta a seguinte situação:

Nesse trecho, Pedrinho diz: “Tia Nastácia é o povo. Tudo o que o povo sabe e vai contando de um para o outro ela deve saber”. Quando Emília ouvia as histórias contadas por tia Nastácia, reagia de modo direto a indicar incoerências nos relatos orais. Afirmava: Só aturo estas histórias como estudo da ignorância e burrice do povo. Prazer não sinto nenhum. Não são engraçadas, não têm humorismo. Parecem-me muito grosseiras e bárbaras – coisa mesmo de negra beijuda, como tia Nastácia. Não gosto, não gosto e não gosto (2007, p. 31).

Como podemos observar, as características da tia são exploradas a fim de menosprezar os saberes produzidos pelas populações negras. Além do mais, há uma latente urgência de evidenciar os traços negroides da tia, de modo a depreciá-los. Assim, a contadora de histórias, eleita por “saber do que fala”, é dona Benta, sua patroa que, auxiliada pelos livros, como aponta Santos (2007), recebe os elogios no momento em que conta as histórias. Essa representação, além de evidenciar a imagem da *mammy* na perspectiva brasileira, aponta para uma compreensão da interpretação do duplo mulher negra/mulher branca na realidade brasileira. A primeira é uma trabalhadora incessante, inculta, cujas histórias partem do senso comum, além de feia e grosseira, ainda que sua oralidade seja bastante restrita — assim como a da população

negra e, por isso, está no âmbito da natureza. Já a Dona Benta representa uma urgência da branquitude brasileira em ocupar os postos do que é científico, do que é belo, ou seja, no campo da cultura.

3.5 O mito da democracia racial

A tia Nastácia, como uma representação da mãe preta, e a mulata, como retrato nacional, estão no bojo de um dos mitos fundadores da sociedade brasileira: o mito da democracia racial. Os conceitos desenvolvidos no bojo do feminismo negro são de difícil explicação, pois essa escola de pensamento tensiona o modo de produção do conhecimento realizado pelo Ocidente, privilegiando análises que partam da experiência do grupo social. A democracia racial é igualmente difícil. Entretanto, por outras razões. É um conceito que nomeia o *modus operandi* da sociedade brasileira. Todos nós já ouvimos, em algum momento, que “o racismo está na cabeça das pessoas”, “o negro é o mais racista”, “no Brasil não existe racismo e, aqui, somos todos iguais” ou “é só parar de falar do racismo que ele some”. Essas falas estão ancoradas na comparação com países marcados por processos de segregação, como os Estados Unidos da América e a África do Sul.

E aqui está a dificuldade: essa noção permeia as relações sociais e, até mesmo, a escrita de intelectuais renomados da academia brasileira que, mesmo sem base estatística ou quaisquer dados comprobatórios, afirmaram a inexistência do racismo na sociedade. Ainda hoje, essa noção é tomada como verdade. Entretanto, aqui há uma diferença importante entre os conceitos da escola de pensamento feminista negro e dos defensores da democracia racial. Enquanto intelectuais, como Gilberto Freyre (1989), um grande pensador da sociedade brasileira, precisam ser entendidos em seu contexto, tanto temporal como espacial, para ter suas contribuições preservadas, as produções das intelectuais negras são desacreditadas pela academia brasileira, constantemente por não seguirem o formato de distanciamento exigido em nome do rigor acadêmico.

Freyre é citado neste trabalho, visto que a sua contribuição para o pensamento social brasileiro é veementemente criticada pela intelectualidade negra. Vale sinalizar que não foi Freyre o criador do mito enquanto conceito. Apoiado na historiografia, o autor narra como as “relações harmônicas” entre *Casa-grande e senzala* resultam num país cuja vantagem está no processo de mestiçagem, decorrente dessas relações. O autor afirma que a escassez de mulheres

brancas resultou na aproximação dos “senhores” brancos com escravizadas negras e indígenas. Ele atribui a flexibilidade natural do português à possibilidade dessas relações. Munanga (2019) elabora uma importante reflexão acerca do pensamento do autor:

ao transformar a mestiçagem num valor positivo e não negativo sob o aspecto de degenerescência, o autor de Casa-grande e senzala permitiu completar definitivamente os contornos de uma identidade que há muito vinha sendo desenhada. Freyre consolida o mito originário da sociedade brasileira configurada num triângulo cujos vértices são as raças negras, brancas e índia. Foi assim que surgiram as misturas. As três raças trouxeram também suas heranças culturais paralelamente aos cruzamentos raciais, o que deu origem a uma outra mestiçagem no campo cultural. Da ideia dessa dupla mistura, brotou lentamente o mito da democracia racial; ‘somos uma democracia porque a mistura gerou um povo sem barreira, sem preconceito’ (MUNANGA, 2019, p. 83).

As reflexões elaboradas por Munanga (2019) acerca da dupla mestiçagem, biológica e cultural, como elemento central do mito da democracia racial, apontam para as características desse mito perpetrado na sociedade brasileira. Segundo o autor, exalta a ideia de convivência harmoniosa entre pessoas de distintos grupos étnicos e classes sociais. Funciona como um mecanismo sutil de manutenção das desigualdades, impedindo o desenvolvimento da consciência crítica de membros de comunidades subalternas. Isso resulta na dificuldade de compreensão dos membros dessas comunidades em relação a como os sistemas de opressão são operados a partir da matriz de dominação brasileira à qual são vítimas.

A obra *O genocídio do negro brasileiro: processos de um racismo mascarado*, de Abdias do Nascimento (1978), é uma das precursoras acerca do tema. Nesse texto, o autor relata que foi impedido de apresentar um trabalho intitulado *Racial democracy in Brazil: myth or reality?* no Colóquio do Segundo Festival Mundial de Artes e Cultura Negras, realizado em Lagos, entre 15 de janeiro e 12 de fevereiro de 1977, a pedido do então diretor do Colóquio. O professor Zio Zirimu, em obra póstuma, relata sobre tal impedimento ser consequência da rejeição do *establishment*. O jornal local Daily Sketch, em seu editorial, reflete sobre o trabalho ser ofensivo para alguns governantes de interesse (NASCIMENTO, 1978, p. 40).

Por que os governantes possuem interesse na democracia racial? Antes de responder a essa questão, vamos apresentar a perspectiva de Abdias do Nascimento sobre o mito. Para ele, esse conceito se estabelece a partir das especulações intelectuais, frequentemente com o apoio das chamadas ciências históricas. Essa expressão supostamente reflete a relação concreta na dinâmica da sociedade brasileira, “que pretos e brancos convivem harmoniosamente, desfrutando iguais oportunidades de existência, sem nenhuma interferência, nesse jogo de

paridade social, das respectivas origens raciais ou étnicas” (NASCIMENTO, 1978, p. 41). O autor também apresenta a perspectiva do professor Thales de Azevedo pois, para ele, a existência dessa igualdade racial, constitui “o maior motivo de orgulho nacional”, “a mais sensível nota do ideário moral no Brasil, cultivada com insistência e com intransigência”. Por fim, na mesma direção laudatória, o *Jornal do Brasil*, do Rio de Janeiro, informa que a maior contribuição que nós temos dado ao mundo é precisamente essa, da nossa “Democracia Racial” (NASCIMENTO, 1978, p. 41-42).

Seguindo a perspectiva de Nascimento, o preconceito de cor, a discriminação racial e a ideologia racista permanecem disfarçadas sob a máscara da chamada “democracia racial”, que possui três principais objetivos:

- 1) impedir qualquer reivindicação baseada na origem racial daqueles que são discriminados por descenderem do negro-africano; 2) assegurar que todo o resto do mundo jamais tome consciência do verdadeiro genocídio que se perpetra contra o povo negro do país; 3) aliviar a consciência de culpa da própria sociedade brasileira que agora, mais do que nunca, está exposta à crítica das nações africanas independentes e soberanas, das quais o Brasil oficial pretende auferir vantagens econômicas (1978, p. 177).

Como visto, até o momento, já na década de 1970, Nascimento faz uma análise robusta acerca da democracia racial, como um dos mitos fundadores da sociedade brasileira. Esse mito segue bastante questionado por intelectuais e/ou ativistas de movimentos sociais diversos. Entretanto, neste trabalho, nosso objetivo é apresentar como mulheres negras ganham centralidade no desenvolvimento da democracia racial. Retomando a perspectiva de Freyre (1989), cuja ausência de mulheres brancas e a flexibilidade do português em se relacionar aproximaram membros de distintos grupos étnicos.

A partir dela, a miscigenação passa a ser celebrada, ignorando a falta de mensuração da flexibilidade de mulheres negras e indígenas para tais relações. Em outras palavras, Freyre (2019) considera a disposição do homem branco, para o estabelecimento de relações, em detrimento da disposição das mulheres, que compõem outros grupos étnicos. O autor acaba ignorando o fato de que, independente da disposição delas, essas relações aconteceriam por conta das relações de dominação presentes no vínculo entre “donos de escravizados” e escravizadas, ou seja, o autor desconsidera o estupro colonial fundante das relações sociais brasileiras.

Em *Escritos de uma vida*, Carneiro (2019, p. 151) comenta as dificuldades para a realização de um levantamento histórico, a fim de analisar a construção de gênero e raça na

sociedade brasileira e, assim, além da escassez de documentos oficiais acerca do tema, em especial sobre a mulher negra, o que existe, na maioria das vezes, traz uma abordagem tendenciosa. Essa reflexão está relacionada à “grande teoria do esperma da formação nacional”, desenvolvida por Gilliam (1996) e apresentada por Carneiro. Para Gilliam, “o papel da mulher negra na formação da cultura nacional é rejeitado; a desigualdade entre homem e mulher é erotizada; e a violência sexual contra as mulheres negras é romantizada”. Com isso, há uma dimensão escondida de gênero e raça no discurso sobre identidade nacional (CARNEIRO, 2019, p. 151).

Analisar a contribuição das mulheres negras para a formação nacional pode direcionar a dois caminhos: a mãe preta, que cuida da casa-grande e da formação “da elite intelectual brasileira”, como afirma Gonzalez (2020), ou sob a perspectiva da mulata, cujo desejo sexual incontrolável necessita de atenção do colonizador. Ainda no contexto da escravização, a mulata emerge como importante imagem de controle à medida que são construídos diferentes discursos acerca de sua sexualidade. Corrêa, quando discute a figura da mulata, afirma:

No discurso de alguns críticos literários (José Veríssimo, Silvio Romero), no de alguns historiadores (Capistrano de Abreu), no discurso médico (Raimundo Nina Rodrigues e muitos outros) e no literário (repito, de Gregório de Matos a Guimarães Rosa) que serviu de lastro para a construção dessa figura mítica, a mulata é puro corpo, ou sexo, não "engendrado" socialmente (1996, p. 40).

Na consolidação do mito da democracia racial, o discurso construído acerca da sexualidade negra envolve a sexualidade desenfreada, o puro sexo, de modo que se perpetua a noção de que “mulheres negras não eram violentadas por seus escravizadores que, em última análise, estavam realizando o controle da agressividade sexual de mulheres negras” (BUENO, 2020, p. 112). Santos e Sales (2020) analisam essas relações sob a perspectiva do estupro colonial, ou seja, as relações sexuais não consensuais às quais mulheres negras e indígenas foram submetidas enquanto propriedades do colonizador.

Para Gonzalez, a mulata é uma invenção do português e que isso a “remete exatamente ao fato de ele ter instituído a raça negra como objeto; e mulata é a crioula, ou seja, negra nascida no Brasil, não importando as construções baseadas nos diferentes tons de pele” (2016, p. 240). Assim, o que está em jogo para uma mulher negra ser lida socialmente como mulata é o desejo dos homens brancos sobre seus corpos, o que dá sentido ao ditado “negra para trabalhar, mulata para f* e branca para casar”.

Por fim, a discussão sobre o mito da democracia racial envolve a sexualidade das mulheres negras sob duas perspectivas: a da assexualidade e a da hiperssexualidade. Esse mito envolve a exploração do trabalho reprodutivo das mulheres negras na casa-grande sob a ótica da mãe preta, desprovida de sexualidade, e responsável por cuidar da ordem na casa-grande e dos filhos dos brancos. Mas envolve também a hiperssexualização de mulheres negras, a partir da construção da imagem da mulata como uma importante justificativa para o estupro que essas mulheres foram historicamente submetidas. Por consequência, o Brasil se estabelece como um país mestiço; não pela flexibilidade natural dos homens brancos de se relacionarem, mas pela posse que esses homens exerceram sobre o corpo de mulheres escravizadas.

4 DE LÉLIA GONZALEZ AO SAMBA PRETINHA: O REPOSICIONAMENTO DE MULHERES NEGRAS SOBRE O SAMBA

A partir do conceito de autodefinição, nos interessa, neste capítulo, investigar as discussões sobre mulheres negras no samba, realizada por elas. Aqui, a história do Movimento de Mulheres Negras (MMN) é suscitada, tendo em vista que são as membras dessas organizações que desenvolvem o ativismo intelectual. Elas adentram os espaços oficiais de produção de conhecimento a fim de destronar a narrativa oficial e hegemônica sobre suas experiências, sem perder de vista os acontecimentos protagonizados (ou não) por mulheres sambistas, em especial as passistas.

Com esta breve introdução, vislumbramos contextualizar o pensamento de mulheres negras no contexto das organizações, que entendemos aqui como espaços seguros, ou seja, lugares desenvolvidos por e para elas, a fim de desenvolverem suas perspectivas longe dos olhares preconceituosos. Entendemos o projeto Samba Pretinha como um espaço seguro.

O ponto de vista desenvolvido a partir do lugar de fala é outro ponto bastante importante para esta discussão, pois é um conceito que objetiva o interdito da autoridade discursiva do Ocidente ao apresentar a importância da narrativa dos grupos subalternizados. Neste trabalho, o conceito ganha uma relevância interessante. No Brasil, Djamila Ribeiro (2017) desenvolve esse conceito em *A Mulata Globeleza: o manifesto*, além de ser questionada, ao defender o fim da Globeleza, por não compreender o ponto de vista das passistas. No entendimento das interlocutoras desta pesquisa, a Globeleza era o posto máximo ocupado por uma passista, então elas precisariam ser ouvidas a partir de seus locais de fala.

Nesse sentido, o conceito de imagem de controle é suscitado, com o objetivo de alertar as intelectuais negras sobre o cuidado necessário a ser tomado nas pesquisas e nas produções pois, entendendo as imagens de controle como imagens traçadas para dar caráter de naturalidade, normalidade e inevitabilidade à existência das opressões interseccionais na vida cotidiana, é responsabilidade nossa de não reproduzirmos essa lógica. Por fim, o mito da democracia racial nos auxilia a pensar nas relações raciais no contexto do samba, visto que este é um microcosmo no contexto de uma sociedade marcada por opressões interseccionais.

Este capítulo foi dividido em uma breve introdução sobre o MMN a partir da década de 1970. Posteriormente, separamos os pensamentos das intelectuais por décadas, entendendo nosso marco teórico como a década de 1970, em que mulheres negras passam a adentrar os

lugares de produção de conhecimento e tensionam a forma como o saber é produzido. Nesse sentido, entendemos as discussões sobre o samba e mulheres negras no bojo do pensamento de Lélia Gonzalez, Ana Maria Rodrigues e Nei Lopes entre as décadas de 1970 e 1980. Posteriormente, analisamos obras de intelectuais como Mônica Velloso, Muniz Sodré, Helena Theodoro, Jurema Werneck, dentre outros, entre os anos 1990 e 2000. Analisamos o manifesto elaborado por Djamila Ribeiro e Stephanie Ribeiro e realizamos a conclusão com as discussões apresentadas pelas interlocutoras desta pesquisa, ou seja, as criadoras do projeto Samba Pretinha.

Nas diferentes décadas, podemos observar que o foco acerca da discussão do samba e da contribuição das mulheres no samba é modificado pois, nas primeiras décadas, a ênfase está em como os brancos se aproveitam das festas, bem como das mulheres sambistas, para reatualizar o mito da democracia racial ou, ainda, para lucrar com a festa e com as pessoas envolvidas. Nas décadas seguintes, o foco está na agência feminina para a consolidação do samba como o conhecemos. A relação do samba com a religiosidade de matriz africana também é bastante pontuada, pois é apresentado o lugar de importância das tias baianas, ou seja, mulheres migrantes para a então capital do Brasil que instituíram o candomblé no centro do Rio de Janeiro, no pós-abolição.

No que concerne à década seguinte, a discussão é centrada na utilização da personagem Globeza para a manutenção de um processo de desumanização histórico das mulheres negras, ao condicionarem estas ao lugar exclusivo da sensualidade. Por fim, apresentamos a perspectiva das interlocutoras desta pesquisa a fim de realizar uma comparação com os outros pensamentos expostos.

Com isso, foi possível construir e atualizar uma agenda de discussão, mostrando contradições e concordâncias, além de evidenciar que existem diversas perspectivas em relação ao assunto. Um ponto de destaque neste capítulo é o anseio das sambistas em serem compreendidas enquanto sujeitas de conhecimento, cujas suas experiências precisam ser levadas em conta no contexto do debate sobre si. Sob esse aspecto, o movimento das interlocutoras não difere do MMN no que concerne ao direito de falarem sobre suas experiências e de serem compreendidas em suas complexidades. Assim, o conceito de identidades sincopadas é suscitado, haja vista o nosso entendimento de que reivindicar o lugar de fala sobre suas experiências, no contexto do samba, é também advertir para a singularidade das experiências marcadas pela mediação entre as questões presentes nas escolas de samba, as

quais elas entendem e discordam, bem como o encantamento por aquele espaço de preservação de saber ancestral.

4.1 Sankofa: recolhendo as discussões do passado

As reflexões sobre as sambistas negras perpassam a agenda de discussão do Movimento de Mulheres Negras (MMN), que se inicia na década de 1970. Esse movimento pode ser compreendido a partir da discussão dos espaços seguros tratada no capítulo anterior, ou seja, espaços institucionais ou não, no qual constroem autodefinições independentes, refletindo a natureza dialética de opressão e ativismo. Esses espaços, além de promoverem o empoderamento mútuo, são lugares de “compartilhamento de uma mesma agenda política e cultural, vivenciada e expressa de formas diferentes por eles como coletividade heterogênea” (COLLINS, 2019, p. 185). Aqui veremos, brevemente, como o MMN brasileiro se estabeleceu como um desses espaços, cuja partilha da mesma agenda política resultou na construção de um caminho para a reflexão sobre o lugar da mulher negra na sociedade brasileira.

Dois trabalhos são fundamentais para compreendermos a organização e o surgimento do MMN no Brasil. O primeiro é *Gênero, democracia e sociedade Brasileira*, de Carneiro (2002); o segundo, *Mulheres negras*, de Gonzalez (2008). As intelectuais narram o surgimento das organizações políticas de mulheres negras em lugares diferentes.

Gonzalez (2008) apresenta o surgimento dos grupos de mulheres negras dentro do Movimento Negro (MN), na década de 1970, no Rio de Janeiro. Essas mulheres se reuniam antes das atividades do MN com o objetivo de falar de suas experiências com o racismo e com o machismo. Já teciam sérias críticas ao feminismo ocidental, que não reconhecia o condicionante de raça na vida das mulheres, bem como ao machismo do homem negro. González diz que, no ano de 1975, enquanto as feministas ocidentais se reuniam na Associação Brasileira de Imprensa para comemorar o Ano Internacional da mulher, esse grupo se fez presente na celebração e apresentou um documento em que caracterizavam a situação da exploração da mulher negra (2008, p. 38).

A década de 1970 foi bastante profícua para as mulheres negras, para além desse momento de estruturação do MMN. Algumas das mais importantes sambistas, intérpretes e compositoras ganham notoriedade e projeção nacional: Clementina de Jesus, Dona Ivone Lara e Elza Soares. Essa década é marcante, pois revela como as opressões interseccionais de raça,

gênero e classe também se constata na expressão cultural. Cronologicamente, o primeiro samba foi gravado em 1917; as mulheres brancas conseguiram se projetar a partir da década de 1940; mas foi somente em 1960 que algumas mulheres negras gravaram suas primeiras canções, já com idades avançadas — como Clementina de Jesus, que começou sua carreira já aos 63 anos.

As protagonistas das rádios brasileiras, entre as décadas de 1940 e 1950, podem ser analisadas, sob as críticas do MMN, pelas feministas ocidentais, mas também sob o ponto de vista da interseccionalidade, proposta pelas feministas negras. Em solo nacional, a primeira emissora de rádio foi instalada em 1923. Depois de duas décadas, as cantoras passaram a ocupar as rádios, antes predominantemente masculinas, e ficaram conhecidas como “as divas da rádio nacional”; “o termo ‘diva’ já era utilizado para identificar as famosas atrizes dos estúdios de Hollywood que, nessa época, também já influenciavam o modo de vestir das mulheres brasileiras” (FIANCO; MENEZES, 2015). Almeida cita as principais cantoras a receberem essa denominação (2017, p. 5): Dolores Duran, Elizeth Cardoso, Nora Ney, Dalva de Oliveira, Maysa, Marlene, Emilinha Borba, Angela Maria, Linda Batista e muitas outras.

Gonzalez (2008) relata que o primeiro grupo de mulheres negras, no Rio de Janeiro, se desfez e, anos mais tarde, outros grupos surgiram, como o Aqualtune, em 1979; Luiza Mahin, em 1980; e o Grupo de Mulheres Negras do Rio de Janeiro. Em 1988, em São Paulo, foi criado o Geledés, Instituto da Mulher Negra, inspirado na tradição de organização político-religiosa das mulheres iorubás, com uma proposta de atualização e adequação de matrizes culturais negro-africanas às necessidades contemporâneas da luta negra, em especial das mulheres negras (CARNEIRO, 2002, p. 181). Os grupos apresentados por Gonzalez foram absorvidos pelo MN e também não deixaram de ter contato com o movimento de mulheres, sempre denunciando opressões em ambos os movimentos. Uma relação muito forte com o movimento de favelas foi estabelecida e, como consequência, Gonzalez trabalhou na campanha eleitoral de duas mulheres negras desse movimento: Benedita da Silva e Jurema Batista. Ainda que derrotadas, Gonzalez relata os aprendizados políticos e pessoais desse processo.

O que chama a atenção na proposta do MMN, no Rio de Janeiro, nas décadas de 1970 e 1980, é a organização em espaços seguros, além da leitura de que as opressões operam de modo interseccional, de forma que também integram movimentos que compreendem raça, classe e gênero como opressões, de forma separada. Nessas ações, é notória a leitura feminista negra que trata da impossibilidade de eleger uma única opressão para combater, como pontuado por

Akotirene (2019) ao que se refere às mulheres negras: “o cisheteropatriarcado, o capitalismo e o racismo são definidores de experiências e subjetividades da colonização até os dias da colonialidade”.

Enquanto o MMN se consolida como organização em prol da luta sobre os direitos da população negra na década de 1980, o Grêmio Recreativo Escola de Samba (G.R.E.S.) Beija-Flor homenageia a passista Pinah Maria da Penha Ferreira Ayroub no samba-enredo sobre as grandes personalidades da escola. Em 1983, mais especificamente, Pinah é lembrada por ter encantado, anos antes, o príncipe Charles, herdeiro do trono inglês. Theodoro e Nogueira relatam que a passista, nascida em Minas Gerais e moradora de Nova Iguaçu, desfilou durante aproximadamente trinta anos e ficou bastante reconhecida por suas apresentações na Avenida Presidente Vargas, bem como na Marquês de Sapucaí (2007, p. 50). Outra passista e atual presidente da ala das passistas do G.R.E.S. Portela, que desfilava na Sapucaí na década de 1980, é Nilce Fran. Exatamente em 1980, a sambista estreia na ala das passistas, mesmo desfilando na escola desde 1972, com apenas cinco anos de idade. Até os dias de hoje, Nilce Fran é bastante reconhecida pela formação de passistas e é, inclusive, citada pelas interlocutoras desta pesquisa, ainda que sejam de escolas diferentes.

Retomando o percurso do MMN, Carneiro (1993) defende que os esforços das mulheres negras são uma consequência da maneira com que são tratadas tanto no Movimento Feminista quanto no MN visto que, na concepção de ambos os movimentos, tanto a dimensão de gênero quanto a de raça não estão totalmente integradas. A partir dessa compreensão, a autora diz que:

o ser mulher negra na sociedade brasileira se traduz na tríplice militância contra os processos de exclusão decorrentes da condição de raça, sexo e classe. Isto é, por força das contradições que o ser mulher negra encerra, recai sobre ela a responsabilidade de carregar politicamente bandeiras históricas e consensuais do movimento negro e do movimento de mulheres e somar-se ainda aos demais movimentos sociais voltados para a construção de outro tipo de sociedade, baseada nos valores da igualdade, solidariedade, respeito à diversidade e justiça social (CARNEIRO, 2002, p. 181).

Esses são valores fundantes do Geledés, como apontado por Carneiro (2002) mas, visivelmente, estão na consolidação dos grupos de mulheres negras das décadas de 1970 e 1980. Enquanto instituição, o Geledés foi desenvolvido a partir de quatro programas básicos, abrigando diversos projetos com o objetivo de atuar politicamente sobre as questões de gênero e raça. A missão da entidade é a valorização política da temática da mulher negra, em especial,

e o combate às diversas manifestações de racismo, sexismo e exclusão social presentes em nossa sociedade (CARNEIRO, 2002, p. 181-182).

Após a queda do muro de Berlim as Conferências Mundiais convocadas pelas Nações Unidas tornam-se espaços importantes no processo de reorganização do mundo e vêm se constituindo em fóruns de elaboração de diretrizes para políticas públicas (CARNEIRO, 2019, p. 184).

A autora narra que essas conferências deram visibilidade a temas fundamentais, como direitos humanos, meio ambiente, direitos reprodutivos, gênero e pobreza. O MMN protagoniza feitos históricos nessas conferências como, por exemplo, em participação no documento construído pela Articulação de Mulheres Brasileiras rumo à IV Conferência Mundial sobre a Mulher, Ação para a Igualdade, Desenvolvimento e Paz¹⁵. Esse documento resultou no reconhecimento oficial, por meio de um relatório produzido pelo governo brasileiro, do mito da democracia racial brasileira, tão veiculada pelo Estado no exterior. Há o reconhecimento da discriminação no mercado de trabalho, baseada em raça e gênero. Essa afirmação acaba por mostrar contradições na “intensificação do acesso das mulheres ao mercado de trabalho” apresentada por Coelho (2001), pois os estudos realizados por mulheres negras, como Carneiro (2019) e Gonzalez (2008), e baseados em fontes estatísticas oficiais comprovam que esse acesso não se dava de forma simétrica entre mulheres brancas e mulheres negras.

Na década de 1990, enquanto o MMN se organizava e protagonizava feitos históricos para a sociedade brasileira, Sônia Maria Regina Borges Mascarenhas — ou melhor, Sônia Capeta — realizou uma contribuição fundamental para as passistas de escola de samba: tornou-se rainha de bateria do G.R.E.S. Beija-Flor no ano de 1994. Seu apelido, “Capeta”, está associado ao seu gingado, como relatado por Theodoro e Nogueira (2007, p. 53). As autoras contam que a sambista é uma daquelas mulheres de uma única escola. Ainda que convidada a integrar diversas outras, a eterna rainha da Beija-Flor se manteve fiel à escola de coração, à qual faz parte desde os 12 anos de idade após ter ganhado um concurso de passista da escola. Sua contribuição para as passistas está no fato de que poucas são aquelas que se tornam rainha de bateria pois, hoje, se tornou um cargo político, segundo as interlocutoras desta pesquisa. Então, uma passista negra que emerge da comunidade e desfila até os 39 anos, acumulando campeonatos e vice-campeonatos à frente da bateria, é bastante relevante para o seguimento de passistas.

¹⁵ Esta conferência foi Realizada em Beijin na China entre os dias 4 de setembro e 15 de setembro de 1995.

Outros feitos da articulação de mulheres negras que merecem destaque são relatados por Carneiro (2011) em *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil* e em *Escritos de uma vida*. A articulação de *Organizações de Mulheres Negras Brasileiras Rumo à III Conferência Mundial contra o Racismo*, realizada em Durban, na África do Sul, em março de 2001, enquanto celebravam os avanços das mulheres no campo do trabalho, as mulheres negras realizaram intensas atividades preparatórias para a conferência. Carneiro relata que:

Elas estão esperançosas com os resultados da histórica Conferência Regional das Américas, preparatória da Conferência Regional das Américas, preparatória da conferência mundial ocorrida no Chile, em dezembro de 2000. Organizadas na Articulação de Organizações de Mulheres Negras Brasileiras Rumo à II Conferência Mundial contra o Racismo, as mulheres negras brasileiras trabalharam ativamente para dar visibilidade ao racismo e à discriminação racial da Declaração e no Plano de Ação da Conferência Regional, documentos avalizados pelos Estados da região que reconhecem o racismo como fonte do colonialismo e da escravidão, a persistência dessas práticas discriminatórias, o caráter determinante que elas têm na pobreza e marginalização social dos afro-latino-americanos e, sobretudo, as múltiplas formas de opressão que a conjugação de racismo com sexismo produz nas afrodescendentes (2011, p. 120).

A autora comenta que a rede de solidariedade entre as mulheres brasileiras é ampliada pois, nesse momento, é ampliada a compreensão das feministas e das organizações nacionais de mulheres sobre o binômio racismo/sexismo. A expectativa de visibilização da pauta racial refletiu no engajamento das organizações negras brasileiras, que criaram o “Comitê Impulsor Pró-Conferência”. Num tópico intitulado *Mulheres negras brasileiras: um show à parte*, Carneiro (2019) narra o crescente protagonismo das mulheres negras no combate ao racismo. Há diversas iniciativas de mulheres para Durban, mas ela chama a atenção para a *Articulação de Organizações de Mulheres Negras Brasileiras Pró-Durban*, criada por diversas entidades de mulheres negras do país e coordenada por três entidades: a Criola do Rio de Janeiro, a Geledés de São Paulo e a Maria Mulher do Rio Grande do Sul: “na declaração inicial dessa articulação se alertava para as múltiplas formas de exclusão social a que as mulheres negras estão submetidas, em consequência da conjugação perversa do racismo e do sexismo” (CARNEIRO, 2019, p. 187). A autora conta sobre as contribuições originais das mulheres negras nesses contextos de conferência, que resultaram em construções de vínculos internacionais, além da elaboração do documento *Mulheres negras: um retrato da discriminação racial no Brasil*.

No início da década de 2000, enquanto o MMN vai à conferência mais reconhecida da História acerca da questão racial, com uma participação de reconhecido sucesso, Vó Maria estreia como cantora de samba aos exatos 92 anos. Maria das Dores Santos, nascida no interior fluminense, foi tarefeira e mãe solo de Nilza, pois o marido foi morto em um desastre, e casada com Donga na década de 1960, um dos compositores mais famosos do samba. Como narrado por Theodoro e Nogueira (2007, p. 81), a carreira de Vó Maria é um recorde. Levada pelas netas a rodas de samba do Museu da Imagem e do Som (MIS), ela fez um show com Dona Ivone Lara e com outras cantoras mais novas, como, por exemplo, Mart'nália e Tânia Malheiros.

Com o que foi exposto até aqui, é importante sinalizar que Gonzalez e Sueli estão na construção desses movimentos e articulações desde as décadas de 1970 e 1980, respectivamente. Elas são o que chamamos de “intelectuais orgânicas”, desenvolvendo produções acadêmicas para discutir a realidade da mulher negra e a organização do MMN, resultando num ponto de vista único. Nesse sentido, enquanto feministas negras, essas mulheres partilham de um projeto marcado pelo ativismo intelectual, no qual as experiências dessas mulheres são entendidas a partir do binômio opressão/agência.

Nesta breve introdução acerca da agência de mulheres negras, também foram apresentadas as experiências de sambistas, objetivando mostrar que a consolidação dessa agenda apreende diversas formas de intelectualidade. O gingado, como falamos no segundo capítulo, é um conhecimento inscrito em performance. Dessa maneira, nos interessa a experiência das passistas na história do samba, visto que, há muito tempo, já estão produzindo conhecimentos na avenida. Além do mais, as experiências de mulheres negras são marcadas pelas múltiplas tarefas e/ou jornadas, fazendo, por exemplo, com que elas estejam em diversos espaços, como a academia, a escola de samba, no ativismo, além do trabalho e dos afazeres domésticos, ao mesmo tempo. Um importante exemplo desta afirmação é Gonzalez, que integrou o Grêmio Recreativo de Arte Negra Escola de Samba (G. R. A. N. E. S.) Quilombo entre o final da década de 1970 e o início de 1980 (TREECE, 2018).

4.2 Falando em Pretuguês: uma análise da espoliação do carnaval por Ana Maria Rodrigues e as sambistas negras em Lélia Gonzalez

Entre as décadas de 1970 e 1980, duas intelectuais negras despontam problemáticas importantes acerca das sambistas negras. Rodrigues (1984), ao realizar uma análise sobre a espoliação branca do samba negro, nos dá um panorama importante das relações do Carnaval com a “indústria cultural” e como se tornou em uma fonte de lucro do Estado, consequente do estímulo ao turismo, da televisão que veicula os desfiles, das mídias fonográficas que lucram com os sambas-enredo, bem como dos dirigentes, de maioria branca, nas escolas. Rodrigues (1984) destaca que, nesse processo, todos lucram, exceto a comunidade negra que sustenta a manutenção do samba.

Em Gonzalez, a discussão sobre sambistas negras está relacionada à análise da organização estrutural brasileira desde o Brasil Colônia; é nítida conexão estabelecida entre as relações coloniais e a atualidade. Vale salientar que os trabalhos de Gonzalez, abordados neste tópico, retratam a realidade da década de 1970 e 1980, ou seja, a autora fala de um momento anterior às políticas de ação afirmativas, fruto de lutas nas quais ela esteve imbuída. A contribuição de Rodrigues (1984) e Gonzalez (1984; 2016) é bastante relevante para essa agenda de discussão que estamos desenvolvendo, pois ambas as autoras estão preocupadas a pensar no samba e em sua imbricação com as relações raciais na sociedade brasileira.

Na década de 1970, Gonzalez desponta as problematizações acerca da mulher negra na sociedade brasileira e estreita, definitivamente, a relação entre racismo e sexismo no campo teórico. Sua principal intenção, além de desmascarar o mito da democracia racial, é situar a mulher negra na sociedade brasileira desde o Brasil Colônia, sob o ponto de vista de quem foi impedida de contar sua própria história. No artigo *Racismo e sexismo na cultura brasileira*, Gonzalez (1984) referencia Miller, por sua *Teoria da língua*, de 1946. A autora chama a atenção para o trecho em que o autor diz que “é nas latas de lixo da lógica que as análises psicanalíticas encontram seus bens”.

Posteriormente, Gonzalez (1984) faz uma relação dessa afirmativa com a vida das pessoas negras que, segundo a intelectual, “ocupam o lixo da sociedade”, isto porque, se os objetos de análise da psicanálise estão no lixo da lógica, de igual maneira estão os “objetos” dos estudos das ciências sociais. Seguindo sua reflexão, a autora escancara a infantilização das pessoas negras, apresentando-nos o significado de infantilizado: “*infans* (aquele que não tem fala própria, é a criança que se fala na terceira pessoa, porque falada pelos adultos)”, denuncia a tutela exercida por homens brancos sobre a fala das pessoas negras e conclui, posicionando-

se: “nesse trabalho assumimos nossa própria fala. Ou seja, o lixo vai falar, e numa boa” (GONZALEZ, 1984, p. 225).

Gonzalez, como intelectual orgânica dos Movimentos de Mulheres Negras (MMN) e do Movimento Negro (MN), deixa, de herança, uma epistemologia propositadamente contrahegemônica e reflexiva sobre os papéis sociais condicionados às pessoas negras, principalmente às mulheres negras, que foram fixados às suas identidades. São extremamente relevantes para a discussão realizada aqui as noções de “mulata”, “doméstica” e “mãe preta” apresentadas por Gonzalez em dois de seus trabalhos: *Racismo e sexismo na cultura brasileira* (1984) e *A mulher negra na sociedade brasileira: uma abordagem político-contemporânea* (2016).

No início do segundo artigo mencionado, Gonzalez (2016) narra o processo de escravidão em Portugal, cujos casamentos inter-raciais “enegrecem” Lisboa, como aponta Du Bois. A autora aproxima a realidade retratada por Du Bois com a realidade brasileira e diz que a única diferença — se é que existiu alguma — é que, no Brasil, esses casamentos são resultantes da violência de mulheres negras por parte de homens brancos. Com essa informação, Gonzalez, já em 1979, coloca em xeque o mito da democracia racial e, conseqüentemente, as noções de cordialidade e pacifismo como adjetivos da sociedade brasileira (2016b). É importante retomar a noção de democracia racial, discutida no capítulo anterior pois, como abordado anteriormente, não se trata somente de um mito fundador, mas de um projeto eficiente de ocultamento da subordinação de negras, negros e indígenas a partir da construção de uma falsa imagem de integração, quase simétrica, entre raças na sociedade brasileira.

Nesse sentido, além do mito, Gonzalez (2016) desconstrói as ideias relativas à passividade e incapacidade das pessoas negras, com exemplos de resistências do período de escravização, tais como a República Negra de Palmares e a Revolta dos Malês e, posteriormente, questiona: “e a mulher negra, qual a sua situação enquanto escrava?”. A autora elabora sua resposta dividindo a explicação a partir de duas categorias: a escrava do eito e a mucama. Esta última trataremos aqui pois, as mulatas, para Gonzalez, são sua reatualização simbólica.

Para Gonzalez, à

mucama; cabia-lhe a tarefa de manter, em todos os níveis, o bom andamento da casa grande: lavar, passar, cozinhar, fiar, tecer, costurar e amamentar as crianças nascidas do ventre “livre” das sinhazinhas. E isso sem contar com as investidas sexuais do senhor branco que, muitas

vezes, convidava parentes mais jovens para se iniciarem sexualmente com as mucamas mais atraentes. Desnecessário dizer o quanto eram objetos do ciúme rancoroso da senhora. Ao trabalho pesado na casa grande, cabia-lhes também o cuidado dos próprios filhos, além da assistência aos companheiros chegados das plantações, engenhos etc., quase mortos de fome e de cansaço (2016, p. 403).

Gonzalez mostra o significado da palavra mucama no Dicionário Aurélio: “Mucama. (Do *quimbundo mu' kama ' amásia escrava'*) S.f. Brasil. A escrava negra moça e de estimação que era escolhida para auxiliar nos serviços caseiros ou acompanhar pessoas da família e que, por vezes era ama-de-leite” (1984, p. 229). É pertinente realizar uma advertência importante: a mucama é vista, pela autora, como o engendramento da mulata e da doméstica, ou seja, são atribuições de uma mesma sujeita. Assim, na leitura de Gonzalez (1984), após a abolição, a mucama dará lugar à empregada doméstica, no que se refere ao trabalho mas, no que tange ao desejo repulsivo do homem branco, é “inventada a mulata”. Sob sua ótica, é no Carnaval, e somente nesse momento, que a mulher negra se transforma em rainha, na “mulata deusa do meu samba”. Assim, essas mulheres saem do absoluto anonimato e são visíveis, adoradas e desejadas, devoradas pelo olhar dos “príncipes altos e loiros, vindo de terras distantes para vê-las”. Sobre as passistas, Gonzalez (1984, p. 230) diz que se dedicam e dão o seu melhor pois, no dia posterior aos desfiles de samba, estarão nas páginas de jornais e revistas do mundo inteiro, além do cinema e da televisão, que, nesse momento, as notam.

Na passagem narrada anteriormente, Gonzalez (1984) aproxima a experiência das mulheres negras na Sapucaí ao conto da Cinderela, personagem de desenho animado que era uma empregada doméstica e recebe, de uma fada madrinha, aparatos para ir a uma festa realizada pela família real. Na festa, a personagem é notada pelo príncipe, que vai à sua procura até encontrá-la e, posteriormente, se casam e são felizes para sempre. Para a autora, esse é o retrato das passistas da década de 1980: cinderelas procuradas por príncipes de terras distantes, em que estes, por sua vez, são os turistas que visitam o Rio de Janeiro em época de Carnaval. Gonzalez diz que “toda jovem negra sonha com a passarela da Marquês de Sapucaí” (1984, p. 231). Todas sonham com esse sonho dourado, conto de fadas no qual “a Lua te invejando fez careta / Por que, mulata, tu não és deste planeta e porque não?”. No que concerne à relação do mito da democracia racial e figura da mulata, a autora acredita que a Sapucaí é o momento de reatualização do mito, haja vista que a mulher negra sai do lugar de anonimato, já abordado, para o lugar do centro das atenções, em que “distribui beijos como se fossem bênçãos para seus súditos nesse feérico espetáculo” (GONZALEZ, 1984, p. 222). Com isso, reaviva-se,

simbolicamente, a crença que todos e todas são iguais na sociedade brasileira e partilham das mesmas oportunidades de serem reverenciados e reverenciadas.

Para Gonzalez, a mulata é uma invenção do português e que isso a “remete exatamente ao fato dele ter instituído a raça negra como objeto; e mulata é a crioula, ou seja, negra nascida no Brasil, não importando as construções baseadas nos diferentes tons de pele” (2016b, p. 240). Assim, o que está em jogo para uma mulher negra ser lida socialmente como mulata é o desejo dos homens brancos sobre seus corpos, o que dá sentido ao ditado “negra para trabalhar, mulata para f* e branca para casar”. A discussão brevemente apresentada sobre a miscigenação e a figura da mulher negra também merece destaque, pois a miscigenação, enquanto resultado do estupro colonial, estabelece mais uma das ambivalências que circundam as vidas das mulheres negras.

Em sua análise acerca da espoliação do carnaval, Rodrigues observa os “ensaios” realizados pelas escolas de samba nos grandes clubes, objetivando lucrar com ingressos, entre o final da década de 1970 e início da década de 1980 (1984, p. 83). Nesses ensaios — termo apresentado entre aspas pela autora, pois se tratavam de shows realizados na Zona Sul —, as passistas eram uma atração que entrava de tempos em tempos, dançavam na ponta do pé, marcavam o ritmo com o calcanhar, saltavam dentro do compasso e saíam gingando e sorrindo. A autora também comenta sobre as alas das passistas nesse momento de efervescência do samba na sociedade brasileira: permanecem majoritariamente compostas por pessoas negras devido à expectativa de que uma passista saiba sambar. Essa afirmação é importante, haja vista o aumento abrupto de componentes brancos nas escolas de samba a partir da criação da figura do carnavalesco e da conseqüente aproximação de universitários. A autora comenta que a preservação dessa ala está relacionada à exigência do samba no pé da passista. Outro ponto importante é a questão da vestimenta. Para Rodrigues, as passistas usavam roupas pouco luxuosas e sumárias que davam liberdade aos movimentos (1984, p. 104).

Já nas reflexões acerca da utopia da ascensão social no samba, Lopes observa o deslocamento do papel das mulheres nas escolas de samba (1979, p. 48). Para o autor, elas desempenhavam papéis importantes no desempenho de canto e dança nas escolas, seja nas alas femininas ou nas alas das baianas. Entretanto, com as possibilidades de profissionalização, surgem os conjuntos de passistas-ritmistas-cantores-malabaristas que, para Lopes, reafirmam o papel de “negro-careteiro”. Quando, para a mídia, esses conjuntos ficam saturados, a figura feminina se constitui como algo lucrativo para os donos de *show-business* e, a partir disso, as

damas antigas são substituídas pelas vedetes “com plumas, paetês e pernas de fora”. Rodrigues (1984) e Lopes (1979) contam que, nesse período, as comissões de frente, tanto do Grêmio Recreativo Escola de Samba (G.R.E.S.) Acadêmicos do Sanguêiro quanto do G.R.E.S Imperatriz Leopoldinense, são compostas por “mulheres de trajes sumários”, substituindo, assim, os velhos beneméritos das escolas.

Sobre esse novo lugar de possibilidade para as mulheres no samba, Lopes diz que:

certamente abriu amplos caminhos para todas as negras, sambistas ou não, que hoje, em busca de uma duvidosa ascensão social, luta ardentemente por ser “mulata que não está no mapa” - numa degradação de sua condição feminina e num aviltamento de sua circunstância racial - simples mercadorias, objetos, máquinas de produzir sonhos, quase sempre inconfessáveis (1979, p. 48).

Já Gonzalez é enfática sobre a reflexão acerca da profissionalização da mulata:

Atualmente, o significante mulata não nos remete apenas ao significado tradicionalmente aceito (filha ou mestiça de preto/a com branca/o), mas a um outro, mais moderno: “produto de exportação”. A profissão mulata exercida por jovens negras que, num processo extremo de alienação imposto pelo sistema, submetem-se a exposição de seus corpos (com o mínimo de roupas possível), através do “rebolado”, para o deleite do voyeurismo dos turistas e dos representantes da burguesia nacional. Sem perceberem, elas são manipuladas, não só como objetos sexuais, mas como provas concretas da “democracia racial” brasileira; afinal, são tão bonitas e tão admiradas! (GONZALEZ, 2016, p. 409).

No outro polo de discussão de Gonzalez (1984) está a mãe preta. Nas palavras da autora, a mulher negra, enquanto mucama, é a mulher; já como *bá*; é a mãe. No processo de escravidão, Gonzalez chama a atenção para a existência de diferentes interpretações sobre o papel dessa mulher, mas pondera:

ela não é esse exemplo extraordinário de amor e dedicação totais como querem os brancos e nem tampouco essa entreguista, essa traidora da raça como querem alguns negros muito apressados em seu julgamento. Ela, simplesmente, é a mãe (e é a tia). É isso mesmo, é a mãe (1984, p. 235).

Dessa forma, segundo a autora, ela é quem de fato cria os filhos legítimos dos casais brancos, cuja criação envolve, entre tantas outras funções, a educação e se o filho aprende os valores de quem o educa. Segundo a autora, esse filho, essa criança, educada pela mãe preta, é ninguém menos que a cultura brasileira, que aprende a ler o mundo a partir da língua materna, o Pretuguês. Com isso, essa figura, explorada pela literatura oficial como exemplo de integração

e harmonia racial, se comporta, intencionalmente ou não, como agente africanizadora da/na cultura brasileira. Enquanto agente, a atuação da mãe preta, ou simplesmente da mãe, não se restringe à casa-grande — muito pelo contrário.

A mãe preta, apresentada por Gonzalez enquanto figura que cuida dos filhos de senhores escravizados, mas também dos seus filhos e de quem mais precisar, pode ser compreendida na realidade das escolas de samba. As tias baianas, ou seja, as figuras mais velhas, responsáveis pela preservação do samba no contexto da Pequena África, são responsáveis por desenvolver laços familiares entre sambistas e são homenageadas nas alas das baianas. Entretanto, as pesquisas que retratam a contribuições dessas mulheres são realizadas anos mais tarde por Velloso (1990), Sodré (1998) e Theodoro (2009). Porém, entre as décadas de 1970 e 1980, a ala das baianas é compreendida como o lugar que congrega as pastoras mais antigas da escola, vestindo fantasias que não variavam muito, além de ser uma ala com quase a totalidade de componentes negras (RODRIGUES, 1984, p. 106). Tanto para Lopes (1979) quanto para Rodrigues (1984), o papel das baianas era o da tradição. As pastoras, que ocupavam um papel de prestígio nas escolas, pois eram responsáveis pelo improviso, pelo canto nas escolas de samba, ao ficarem mais velhas, ocupavam esse lugar de muito respeito para com elas.

Dessa maneira, a discussão realizada por intelectuais negras e negros acerca das sambistas negras não está desconectada de uma análise das relações raciais e econômicas da sociedade. Gonzalez está preocupada em entender como o Carnaval se constitui como espaço de visibilização mundial das falsas relações harmônicas aqui estabelecidas. Lopes e Rodrigues se dedicam a compreender como diversos agentes lucram com o espaço do Carnaval e, principalmente, com as pessoas que o constroem. Rodrigues (1984) destaca que, nesse período, as redes de televisão não pagavam nada às agremiações por veicular o Carnaval para todo o mundo enquanto lucravam milhões. Os lucros dos diretores brancos das escolas de samba também é citado por ela, bem como os donos do *show-business* são citados por Lopes (1989). Assim, esses intelectuais estão preocupados em evidenciar essas relações abusivas que perpassam pelas experiências de passistas. Mas o que Lopes e Gonzalez partilham nas suas escritas é a crença de que essas mulheres veem, nesse lugar, uma oportunidade para a ascensão social, nos aspectos financeiros e de reconhecimento, enquanto os homens brancos veem possibilidades de explorá-las nos aspectos financeiros, sexuais e sociais.

4.3 Reinado das tias: exaltando o lugar da tradição entre as décadas de 1990 e 2000

Nas décadas de 1990 e 2000, a discussão sobre as sambistas busca evidenciar suas contribuições para a consolidação do samba como o conhecemos. Entretanto, Corrêa (1996) analisa a invenção da mulata, não apenas como resultado da criação de uma ala, mas como criação discursiva da sociedade brasileira. Será possível observar, neste tópico, que as análises sobre as mulheres negras, no contexto do samba, mudaram substancialmente. As duas décadas de denúncia sobre o lugar ocupado pelas sambistas negras, apresentadas no tópico anterior, são substituídas por outras duas, em que o foco está no reconhecimento do abrigo e no acolhimento do samba na casa das tias, bem como o samba ganhou lugar mundo afora por causa de suas influências.

Vale frisar que essas análises estão no bojo dos trabalhos realizados, a fim de evidenciar a relevância do samba para a sociedade brasileira não somente como uma festa, mas como lugar de resistência de africanos, africanas e seus descendentes. Assim como nas décadas anteriores, as análises realizadas sobre as sambistas são feitas a partir de um contexto histórico. Cabe salientar que, aqui, a ênfase na agência dos sujeitos é invertida pois, nas primeiras décadas, há um foco na casa-grande, nos empresários e na mídia. Nesse momento, destaca-se a agência das sambistas, das mulheres negras enquanto libertas e enquanto trabalhadoras.

Dessa maneira, já na década de 1990, Velloso relatava o papel central que mulheres negras desempenhavam para a expressão cultural no pós-abolição. Para a autora, sua inserção no mercado de trabalho, mesmo que de maneira informal, possibilita a relação com homens de classe média, seja trabalhando na casa deles ou nas vendas em quitandas e tabuleiros, tão famosos no início do século passado no centro do Rio de Janeiro. Tais relações ampliam o alcance do samba para outros espaços, como as festas organizadas pelas classes média e alta, posteriormente no cinema mais famoso da cidade, em 1922, e até no cenário internacional, com o conjunto musical Oito Batutas no mesmo ano. Vale compreender melhor essa agência a partir dos trabalhos de Theodoro (2009) e Bernardo (2005), pois ela é fruto do resultado de acontecimentos históricos.

Como relatado por Velloso (1990), Bernardo (2005) e Theodoro (2009), o homem negro encontra uma série de dificuldades de exercer a paternidade: estarem, em maior quantidade, no trabalho do eito, devido à grande perseguição sofrida após a revolta dos Malês ou por um terceiro elemento, apresentado por Teresinha Bernardo (2005): a Lei do Ventre Livre de 1871,

que legitima como família negra “mulher negra e filhos/as”. Isso pode ser observado em seu Artigo 7º em que, “para manter a integridade da família, estabelecendo que, no caso da libertação das escravas, os filhos menores de oito anos acompanharão suas mães” (BRASIL, 1871). Assim, as mulheres negras foram centrais para a (re)significação da cultura na diáspora, mas da própria vida e de seus descendentes.

É importante dissertar acerca de duas questões levantada por Velloso: “de onde vem a força dessas mulheres? Qual a base da liderança informal exercida por elas?” (1990, p. 10). Para compreender essas questões, é necessário entender que, com a ausência masculina, pelos motivos aqui expostos, a mulher negra tem participação fundamental na organização das famílias extensivas no Brasil, como apontam Velloso (1990), Bernardo (2005), Theodoro (2009). Essas famílias são operadas sob a lógica da religiosidade de matriz africana, cuja mãe — nesse caso, a mãe de santo — detém o poder máximo. Como aponta Theodoro, “o culto aos orixás, que pode ser liderado por homens e mulheres, encontrou na mulher negra o principal esteio para a manutenção das tradições religiosas e culturais da comunidade” (2009, p. 225).

No trabalho intitulado *O candomblé e o poder feminino*, Bernardo (2005) desenvolve uma discussão acerca do poder feminino na religião — em específico, o candomblé — e como se configura enquanto espaço de (re)significação do feminino negro em diáspora. Nesse contexto, algumas questões apresentadas pela autora são muito importantes para este trabalho pois, como mostramos anteriormente, a história das mulheres negras na diáspora brasileira, de modo geral, é a de superexploração de seu trabalho produtivo e reprodutivo. Contudo, a autora apresenta outras perspectivas sobre a discussão de maternidade negra, que incluiu o protagonismo dessas mulheres frente a uma forma alternativa de família — a família matrifocal — como parte dos fluxos e das trocas constituídas na diáspora.

A partir de seus estudos, Bernardo (2005) aponta que, na diáspora, africanas e suas descendentes retomam o exercício da função de comerciantes mas, agora, na função de ganhadeiras escravas, geram consequências na atuação das mulheres nagô-iorubás e *bantu*, e nas famílias matrifocais, que se tornaram lugares de mais liberdade para a mulher, se comparadas à família nuclear nos moldes patriarcais. Entretanto, a matrifocalidade não se resumiu a uma imposição. Sendo assim, não é constatada na totalidade de experiências de africanas e afrodescendentes.

Sobre a definição de matrifocalidade, Bernardo explica:

Esse termo identifica uma complexa teia de relações montadas a partir do grupo doméstico onde, mesmo na presença do homem na casa, é favorecido o lado feminino do grupo. Isso se traduz em: relações mãe-filho mais solidárias que relações pai e filho, escolha de residência, identificação de parentes conhecidos, trocas de favores e bens, visitas etc., todos mais fortes pelo lado feminino; e também na provável existência de manifestações culturais e religiosas que destacam o papel feminino (2005, p. 215 *apud* SCOTT 1990).

Um dos cuidados muito pertinentes tomados pela autora é o de não sacralizar a maternidade, como fez o Ocidente. Estamos apresentando distintas perspectivas sobre os papéis realizados por mulheres negras na sociedade brasileira. Nenhum é tão importante para os estudos que envolvam as práticas culturais negras do que a maternidade negra, pois a grande maioria (não todas) é organizada dentro dos terreiros de candomblé e operadas segundo sua lógica. No samba, são as mulheres — mais especificamente, as tias baianas — que lideram essa tradição, como aponta Theodoro (2009).

Cabe apresentar alguns dos nomes de tias baianas reconhecidas na história do samba:

Tia Sadata; Tia Bebiana; Tia Amélia do Aragão; Tia Perciliana Maria Costança; Tia Amélia Quindunde; Tia Cecília; Tia Gracinda; Tia Veridiana; Tia Josefa Rica; Tia Rosa Ole; Tia Mônica; Tia Jurema; Tia Maria do Adamastor; Tia Davina; Tia Tomásia; Tia Fé; Tia Dada; Tia Perpétua; Dona Esther Maria Rodrigues; Mãe Rita; Anastácia do Nino; Mãe Aninha; Maria Rezadeira (THEODORO; NOGUEIRA, 2007, p. 31).

As autoras Theodoro e Nogueira registram as diversas contribuições realizadas pelas tias, compreendendo o samba para além do centro do Rio de Janeiro (2007, p. 13-14). Registram o papel das tias Tomásia e Fé da Mangueira que, antes da fundação do Grêmio Recreativo Escola de Samba (G.R.E.S) Mangueira, já organizavam seus filhos de santo em blocos carnavalescos criados por elas ou, ainda, a ação de tia Bebiana de Iyansã, pois foi em sua casa que aconteceu o primeiro concurso de ranchos. Vale ressaltar que as autoras apontam Maria do Adamastor como a primeira mulher a interpretar o papel de mestre-sala, além de dirigente de quase todos os ranchos e blocos.

No trabalho intitulado *Samba, o dono do corpo*, Sodré apresenta o “reinado das tias”, espaço da Pequena África em que as “tias baianas” — zeladoras de orixás ou agentes de lei, como se dizia — reuniam os primeiros grupos de samba em suas casas (1998, p. 36). O autor aponta a casa das tias Ciata como a casa matricial — no sentido de útero, lugar de gestação — do samba visto que, para além de ser a casa mais famosa, no que concerne à expressão cultural,

foi a única que resistiu ao bota-abaixo, onde houve a criação do primeiro samba gravado: *Pelo telefone*.

Tia Ciata (Seata, Asseata ou, também, Assiata) é a reconhecida das Tias. Fez, talvez, uma das maiores negociações ao que tange à não perseguição do samba e das religiões de matrizes africanas: Yalorixá, famosa e descrita por autores como filha da Yabá Oxum, curou o então presidente Venceslau Brás na década de 1910 de uma ferida crônica. Tal cura propiciou a nomeação do marido da tia ao posto do gabinete do chefe de polícia. Essa nomeação, ao que possa parecer individualista, promoveu, para a comunidade da Pequena África, a diminuição efetiva das perseguições policiais (THEODORO; NOGUEIRA, 2007).

Elas são “as grandes guerreiras do samba”, para utilizar a expressão de Theodoro (2009) pois, como a autora relata, essas mulheres, além de mães dos grandes expoentes do samba, são grandes sambistas. Hoje, nas escolas de samba, essas mulheres ocupam um papel de tradição e respeito por simbolizarem a sabedoria africana dos mais velhos, como apresentado por Theodoro (2009). Cabe salientar que a liderança informal, compreendida por Velloso (1990), ou a liderança oculta, como é chamada por Theodoro e Nogueira (2007), não reverbera em poder formal para essas mulheres. Essa questão já é nítida em 1934 com a organização da primeira União das Escolas de Samba (UES), cuja diretoria é composta pelos seguintes nomes:

Flávio de Paula Costa, presidente (da União da Floresta e, logo depois, da Deixa Malhar); vice-presidente, Saturnino Gonçalves (da Estação Primeira); primeiro-secretário, Getúlio Marinho da Silva, o Getúlio “Amor” (da Fale Quem Quiser); segundo-secretário, Jorge de Oliveira (da Depois Eu Te Explico); primeiro procurador, Reinaldo Barbosa (da Deixa Falar); segundo-procurador, Pedro Barcelos (da Príncipe da Floresta); primeiro-tesoureiro, Paulo da Portela; segundo-tesoureiro, José Belisário (da Prazer da Serrinha) (FERNANDES, 2001, p. 86).

É possível notar a relevância desses trabalhos para apresentar, inclusive, quem são as baianas que compõem uma das alas mais famosas das escolas de samba. Não se trata apenas de uma ala, e sim de uma homenagem às grandes responsáveis pela existência do samba. Entretanto, cabe uma problematização importante a ser realizada: esse lugar de tradição e de respeito, ocupado pelas mais velhas, seria o suficiente? Nos dias de hoje, como apresentado no segundo capítulo e no tópico anterior, a escola, enquanto instituição, segue enriquecendo pessoas que sequer gostam de samba. Todavia, entendemos a importância de visibilizar os feitos das tias como relevantes para que elas continuem, por exemplo, a existir pois, como relata tia Eunice (2004), “hoje em dia, tudo é o cara, fala com o cara”.

Na mesma direção das inquietações apresentadas por nós, Jurema Werneck (2007), uma reconhecida ativista do Movimento de Mulheres Negras (MMN), elabora sua tese de doutorado sobre a produção de mulheres negras na era da indústria cultural. Ela analisa as disputas por hegemonia, implícitas na historiografia da música popular e do samba, realizando uma releitura da História a partir da figura da Ialodê. Esta figura é utilizada como uma chave de leitura a fim de deslocar os estereótipos e destacar suas ações protagônicas. Werneck (2007) conclui que, ao comparar o senso comum sobre o samba com uma leitura centrada na Ialodê, desnaturalizam-se as versões correntes das origens do samba e de sua dinâmica na era da indústria cultural. Dessa maneira, a autora denuncia o apagamento das mulheres negras e percebe disputas por hegemonia implícitas na historiografia da música popular. Sobre essas disputas, Werneck narra que:

nas diferentes tradições africanas transplantadas para o Brasil à época colonial, o que se desenvolve é um modelo de patriarcado ainda vivido como disputa intensa e aguda entre seres humanos iguais em capacidade e poder, como se verificou nas histórias tradicionais narradas no. Ou seja, as tentativas de subjugação das mulheres eram desenvolvidas a partir dos padrões que reconheciam seu poder e capacidade como sujeitos na disputa (2007, p. 207).

Observando a atuação protagônica das mulheres negras no campo cultural, Werneck (2007) compreende que suas articulações e ações, determinantes para que o samba ocupasse espaços privilegiados na cultura, bem como na indústria cultural, resultaram na destituição das mulheres negras do lugar central ocupado por elas. A autora acredita que essa destituição não resultou em sua exclusão completa. Entretanto, é determinante para sua invisibilização, que requisitou alterações na sua forma de participação e inserção.

Em outra ponta de discussão, Corrêa (1996) discute *Sobre a invenção da mulata*. Seu problema de pesquisa é: “como se constituiu historicamente essa figura tão contraditória, que parece ora renegar, ora confirmar um e outro sistema?”. Os sistemas discutidos pela autora são os de raça e de gênero. Em suas análises, Corrêa compreende que o entendimento da mulata tanto nos discursos médicos, elaborados no período de escravização, quanto nos literários, é como figuras míticas, dotadas de sexualidade exacerbada, assim como no discurso carnavalesco que estamos tratando aqui. Segundo ela, não há alteração entre o que se entende da mulata “das lavagens do Bonfim dos tempos de Nina Rodrigues e da ‘mulata globeleza’ dos dias de hoje”.

Para Corrêa, nos discursos literários, existe uma narrativa que apresenta a mulata como “cheirosa, gostosa, bonita, graciosa, dengosa, sexual; em suma, desejável” (1996, p. 39). A

autora apresenta, com tom de ironia, a rica coleção de ervas e especiarias, utilizadas nas metáforas dos cheiros e dos gostos evocados, para se referirem às mulatas:

manjerição, cravo e baunilha nas de Aluísio Azevedo (*O cortiço*, 1890); cravo, canela e alecrim nas de Jorge Amado (*Gabriela*, cravo e canela, 1958; *Tenda dos milagres*, 1969); mandioca doce nas de João Felício dos Santos (*João Abade*, 1958). A lista poderia continuar, mas podemos resumi-la no verso de Lamartine Babo (*O teu cabelo não nega*, 1932): "Tens um sabor / bem do Brasil" (CORRÊA, 1996, p. 39).

A autora compreende que há duas faces desse discurso: a primeira é esse lugar do desejo; entretanto, há também o lugar de indesejável ocupado por estas mulheres à medida que os mesmos autores, que colocavam a mulata nesse primeiro lugar, utilizava de outros predicados para desumanizá-la:

No discurso de alguns críticos literários (José Veríssimo, Silvio Romero), no de alguns historiadores (Capistrano de Abreu), no discurso médico (Raimundo Nina Rodrigues e muitos outros) e no literário (repito, de Gregório de Matos a Guimarães Rosa) que serviu de lastro para a construção dessa figura mítica, a mulata é puro corpo, ou sexo, não "engendrado socialmente" (CORRÊA, 1996, p. 40).

A partir dessa constatação, Corrêa faz uma comparação entre a compreensão do mulato e a distinção no que se refere a mulata. O primeiro, pensado por Aluísio Azevedo e Jorge Amado, é um agente social que precisa lidar com a ascensão social ou "do desafio à ordem social, nas suas costas espadaúdas". Já as mulatas provocam um descenso social, no máximo, e desordem no cotidiano, no mínimo. Na literatura, a autora chama a atenção para a personagem Vidinha, da obra *Memórias de um sargento de milícias*, e Rita Baiana, de *O cortiço*.

É importante destacar que o trabalho de Corrêa (1996) se dá quatro anos após a criação da "Globeleza", ou seja, a passista que aparecia sambando na vinheta da Rede Globo de Televisão para anunciar a chegada do Carnaval. Para Corrêa, a Globeleza era de suma importância para a corporificação dos atributos mais antigos de suas antepassadas, já expressos anteriormente (1996, p. 40). Entretanto a tecnologia utilizada para sua representação a transformava em uma espécie de mulata estilizada, abstrata ou imaginada. Nas décadas seguintes, observaremos que as análises sobre essa figura seriam ampliadas, só que agora por mulheres negras intelectuais, que elaboram um manifesto no intuito de denunciar a veiculação dessa figura.

Figura 2 –Globeleza do ano de 2005



(Fonte: encurtador.com.br/mxUV4)

Giane Carvalho

4.4 Como mulheres negras são representadas na mídia?

Neste tópico, abordaremos um dos trabalhos mais recentes sobre sambistas negras: *A Mulata Globeleza: um manifesto*, de Djamila Ribeiro e Stephanie Ribeiro (2018). A questão da mulata é bastante pontuada e, mais uma vez, a História é retomada como pano de fundo para compreender a situação atual das mulheres negras. No manifesto elaborado por Djamila Ribeiro e Stephanie Ribeiro, as intelectuais observam que a Globeleza não é um evento cultural, mas uma performance apresentada na televisão que invade o imaginário brasileiro na época do Carnaval (2018, p. 140).

As autoras narram que essa personagem surgiu na década de 1990 e, até aquele momento, seguia o mesmo roteiro: “uma mulher negra que samba como passista, nua com o corpo pintado de purpurina, ao som da vinheta exibida ao longo da programação diária da Rede Globo” (RIBEIRO; RIBEIRO, 2018, p. 140). As autoras começam o debate apresentando o termo “mulata”, que é de origem espanhola e vem de “mula” ou “mulo”; aquilo que é híbrido, originário do cruzamento entre espécies. As autoras contam que mulas são animais nascidos da reprodução dos jumentos com éguas ou dos cavalos com jumentas, ou seja, “trata-se de uma palavra pejorativa que indica mestiçagem, impureza, mistura imprópria que não deveria existir” (RIBEIRO; RIBEIRO, 2018, p. 141). No período colonial, esse termo passa a ser utilizado para se referir a negros e negras de pele mais clara, resultantes do estupro colonial, fato já abordado

anteriormente. As autoras alertam que essa nomenclatura de cunho racista e machista foi transferida para a Globeleza, que segue a estética das escravizadas que os senhores de escravos queriam que trabalhassem na casa-grande, ou seja, aquelas consideradas bonitas.

A figura de Sarah Baartman é evocada a fim de realizar uma alusão entre a “Vênus Hotentote” e a Globeleza:

Nascida em 1789 na região da África do Sul, ela foi levada, no início do século 19, para a Europa. Sarah Baartman deu um corpo à teoria racista. Ela foi exibida em jaulas, salões e picadeiros por conta de sua anatomia considerada “grotesca, bárbara, exótica”: nádegas volumosas e genitália com grandes lábios (uma característica presente nas mulheres do seu povo, os khoi-san). Seu corpo foi colocado entre a fronteira do que seria uma mulher negra anormal e uma mulher branca normal, a primeira considerada selvagem (RIBEIRO; RIBEIRO, 2018, p. 142).

A alusão é realizada visto que, para as autoras um canal, influente como a Rede Globo exhibe mulheres negras a qualquer hora do dia e se nega a representá-la para além do lugar de exploração de corpos durante o restante do ano. A partir dessa inquietação, as autoras questionam a quantidade de contratadas negras para representar papéis protagonistas em novelas, jornais e programas de auditório. Para as intelectuais, é importante que compreendam que as críticas não são sobre a nudez nem mesmo sobre quem protagoniza esse papel. A problemática, para elas, está no fato de que mulheres negras são confinadas ao lugar da sensualidade, que resulta na negação de suas humanidades, multiplicidade e complexidades.

As autoras enfatizam que o manifesto objetiva o fim da Globeleza e nasce da urgência e do grito pela incorporação de novos papéis e espaços para mulheres negras no meio artístico. Elas expressam suas rejeições às suas humanidades negadas por pessoas que acreditam que o lugar de mulheres negras é no entretenimento, via exploração de seus corpos, e falam que não “aceitarão mais os grilhões da mídia sobre os seus corpos”.

Por fim, concluem:

Não podemos mais naturalizar essas violências escamoteadas de cultura. A cultura é construída, portanto, os valores dela também o são. É preciso perceber o quanto a reificação desses papéis subalternos e exotificados para negras nega oportunidades para nós desempenharmos outros papéis e ocuparmos outros lugares. Não queremos protagonizar o imaginário do gringo que vem em busca de turismo sexual. Basta! Já passou da hora! (RIBEIRO; RIBEIRO, 2018, p. 145).

Por meio desse manifesto, fica nítido o posicionamento de Ribeiro e Ribeiro sobre a Globeleza como uma personagem, criada pela Rede Globo de Televisão, cuja narrativa

apresenta os estereótipos construídos historicamente sobre mulheres negras. As críticas realizadas pelas autoras apontam que a rede de televisão coaduna com a lógica dominante de reservar locais desumanizantes para as mulheres negras, sem possibilitar que estas protagonizem outros papéis e, por consequência, não as compreende em suas complexidades. Por fim, apresentam um posicionamento veemente contra a existência da Globeleza como uma aparente exigência de restituição de suas humanidades. Entretanto, o seguimento das passistas discorda dessa exigência, assunto que veremos no próximo tópico.

Cabe salientar que esse manifesto foi elaborado e publicado, originalmente, na Folha de São Paulo em 2016. Ganhou muita repercussão nas redes sociais, de modo que diversas ativistas negras se posicionaram. O manifesto foi posteriormente publicado na página Geledés, uma das mais famosas e geridas por intelectuais negras, tais como Carneiro, uma das referências deste trabalho. Esse posicionamento coletivo resultou na transformação da vinheta da chamada de Carnaval e da personagem que já não aparece mais seminua na televisão desde o ano posterior à publicação do referido manifesto, como fica evidência a foto a seguir.

Figura 3 – A “Globeleza vestida”



(Fonte: encurtador.com.br/befpO)

Erika Moura: Globeleza desde 2015

4.5 Samba pretinha: um projeto para apresentar o ponto de vista das passistas

Logo após a publicação do manifesto elaborado por Djamila Ribeiro e Stephanie Ribeiro no ano de 2016, quatro passistas do Grêmio Recreativo Escola de Samba (G.R.E.S.) Acadêmicos do Salgueiro elaboram o projeto Samba Pretinha, objetivando falar das suas respectivas realidades enquanto mulheres negras sambistas. Por meio de uma entrevista semiestruturada, foi possível compreender suas impressões acerca dos assuntos abordados aqui, ou seja, sobre as questões racial e de gênero no samba, bem como a realidade da passista, a

discussão sobre as baianas, a Globeleza, além da discussão da indústria cultural e do entretenimento. Assim, este tópico visa apresentar o debate realizado por intelectuais negras e negros, bem como por outras pesquisadoras da temática sob a ótica das mulheres que são faladas por essas pesquisadoras nos dias de hoje.

Como relatado pelas interlocutoras desta pesquisa, o projeto Samba Pretinha foi pensado por quatro passistas da G.R.E.S Acadêmicos do Salgueiro no ano de 2016, após três acontecimentos: a publicação de *A mulata Globeleza: o manifesto*, o caso de uma integrante da escola que perdeu a peruca em um dia de ensaio e o caso de racismo sofrido por uma das integrantes do grupo.

Larissa Neves comenta sobre a publicação do manifesto:

Teve um ano, assim, que todas as ativistas negras, assim... Djamila Ribeiro, Stephanie Ribeiro, enfim... Todas as grandonas começaram a fazer um manifesto na internet para acabar com a Globeleza. Você lembra disso? E aí, na época, eu ficava muito confusa, porque eu ficava assim: “mas pera aí, eu já fiz teste para a Globeleza, duas vezes. Eu gostaria de ser a Globeleza”. Se me chamassem para ser a Globeleza, eu iria. É meu sonho de infância, sabe? De criança. Eu sempre quis ser a Valéria Valença e, ao mesmo tempo, tinha a militância dizendo: “não”. Eu tô errada? E cara, calma aí, calma aí... Enfim, batia muito a cabeça com isso. Uma confusão, uma crise de identidade... Até que um dia, eu tomando banho, eu falei assim: “Não, cara, eu só vou entender esse manifesto contra a Globeleza, a favor do fim da Globeleza, no dia que uma militante, dos movimentos sociais e raciais, de dentro do samba, vier conversar comigo”, porque essas pessoas não dialogam em nada com a realidade que eu vivo, sabe? Eu só vou entender o dia que essa pessoa vir conversar comigo, e falava e falava e falava... Até que um dia eu falei, não, **cara... Essa pessoa, sou eu**, sou eu. Não tem ninguém para conversar comigo. Sou eu que tenho que conversar comigo mesma e não, não é assim, não. É fim à Globeleza. E aí foi quando começou o Samba pretinha (grifos nossos).

Sobre o caso da integrante que perdeu a peruca no meio do ensaio da escola de samba, Sabrina de Souza diz:

O engraçado é que as pessoas não têm memória, mas eu tenho. A memória foi assim: tinha acontecido uma coisa na quadra do Salgueiro de uma menina que ficou sem peruca e, assim, uma situação ridícula. E aí a Rafaela e a Larissa ficaram com essa inquietação aí. [...] Rolou um caso de racismo com uma menina, só que, até então, ninguém identificava como racismo. Confundia-se com *bullying* e, quando aconteceu isso com a Mirna, a Larissa teve esse *start* e aí foi falar com a Rafaela. As duas tiveram o *start* juntas e construíram o esqueleto do samba pretinha, aí depois elas conversaram com a Mirna. “Vamos falar sobre o que está acontecendo com você”, e aí depois me convidaram.

Por fim, o último caso é relatado por Larissa Neves:

Qual é a história da Mirna? Ela também foi cria do Morro do Complexo do Lins, a Mirna. Sempre foi passista. Só que a Mirna sempre sonhou em ser médica. Só que a Mirna se abdicou do samba, por dois anos ou três, para estudar, para prestar o vestibular. Depois de muito tentar, ela conseguiu, né? Passou para medicina na UERJ, então a Mirna se tornou a médica do *rolê* e está se formando agora, e foi superemocionante porque todo mundo acompanhou esse processo da Mirna, de entrar na UERJ. Ela entrou na UERJ e aí, no primeiro, ou segundo ano dela — agora não lembro —, os alunos criaram um concurso de a menina mais bonita de cada curso, e a Mirna estava representando a turma de medicina da UERJ. E aí ela sofreu muito racismo, né? Vários ataques, enfim, a galera chamando ela de macaca, de um monte de coisas. “Por que essa garota tá aí?” Enfim.

Antes de analisar estes acontecimentos, é necessário apresentar as intelectuais desta pesquisa. O Samba Pretinha é composto por Larissa Neves, de 26 anos, graduanda em Psicologia, cujo cargo é na área de Recursos Humanos de uma empresa; Sabrina Barbara de Souza, de 31 anos, graduada em Ciências Sociais e, atualmente, professora de dança e dançarina do grupo Heavy Baile; Rafaela Dias, de 30 anos, graduanda em Educação Física e atendente em uma boutique de carnes nobres; e Mirna Moreira, de 26 anos, que é médica.

Figura 4 - Criadoras do projeto Samba Pretinha



Da esquerda para a direita, estão Mirna Moreira, Rafaela Dias, Larissa Neves e Sabrina Barbara de Souza (Fonte – arquivo pessoal das interlocutoras).

Vale destacar que todas possuem, em comum, a história de uma infância pobre — umas mais do que outras, visto que duas tiveram acesso à educação privada, ainda que em escolas de bairro. A relação com o samba está associada ao contexto familiar, ou seja, “vem de berço”. Rafaela Dias, por exemplo, desfila desde os cinco anos de idade, e Larissa Neves desfilou a primeira vez na agremiação aos 12 anos de idade.

Isto fica expresso na fala de Rafaela Dias, quando esta fala da sua relação com o samba:

Minha história com o Salgueiro começou desde a barriga da minha mãe. Minha avó fez parte da velha guarda; meu avô, da bateria; e minha mãe faz parte até hoje da ala da comunidade. Minha irmã também desfila e, com cinco anos, minha avó me colocou pra desfilhar na mirim. E eu desfilei na mirim por muitos anos, até que houve uma época que eu estava muito grande para desfilhar na mirim e muito pequena para desfilhar na grande. Aí eu fiquei de fora. Aí fiz um teste para passista para a escola grande e eu não passei. Eu era muito pequena, aí acabei desfilando no carro, no abre-alas. Aí depois desse ano, eu não fiz mais teste e fui direto para passista. Fiquei muito tempo como passista. Fui rainha das passistas, participei do “Caldeirão do Huck” em 2014 e eu venci, pelo Salgueiro. Aí, passo e, em 2017, me convidaram para ser musa da comunidade. Eu fui e fiquei durante dois anos. Aí parei de desfilhar como musa e fui desfilhar no abre-alas.

Para Sabrina, a relação com o samba também se deve à família, como afirma a interlocutora:

Eu comecei como passista. Como eu falei, meu pai era salgueirense, então eu sempre ouvi o Salgueiro na minha casa. Eu acho que o primeiro samba-enredo que eu aprendi a cantar foi do Salgueiro, foi o que o Emílio Santiago gravou o Ita do Norte, né? Acho que é um dos sambas mais famosos e aí a minha mãe era completamente apaixonada pelo Emílio Santiago e tinha um CD de Emílio Santiago, que ele cantava esse samba. Então acho que o primeiro samba que eu aprendi a cantar foi esse do Salgueiro. E aí eu fui para o Salgueiro.

Em uma das falas, Larissa comenta algo bastante interessante sobre sua relação com o Carnaval:

Eu amo o Carnaval mesmo. Não consigo viajar. As pessoas perguntam: “ah, Larissa, vamos viajar?”. Eu não consigo. Meu Carnaval é na avenida Vou para bloco mas, assim, se me der os cinco dias de ingresso na Sapucaí, eu vou feliz. Porque é minha manutenção mesmo, sabe? É onde eu sou feliz. Não teve uma vez que eu estava mal, em depressão, que eu fui para uma escola de samba que não me curou, sabe? Não teve uma vez que eu não tive essa cura. Outra coisa que eu já ia me esquecer também, dessa minha relação forte com Carnaval... A minha mãe, o carnaval curou minha mãe, porque minha mãe teve síndrome do pânico. Enfim, minha mãe não saía de casa, minha mãe não conseguia andar na rua... pânico mesmo. Não passava em túnel, por exemplo, e o que tirou minha mãe de casa foi a escola de samba, sabe? Minha mãe não saía de casa pra trabalhar, ir na padaria, pra ir ao mercado, nada. Mas ela saía de casa pra ir aos ensaios. Foi o samba que curou ela, de verdade. E ela fala: só voltei a ter vontade de viver com o samba. E é isso, sabe?

Dessa maneira, a relação com o Carnaval é nitidamente afetiva. Além do mais, duas questões, abordadas no segundo capítulo, podem nos auxiliar a compreender essas falas. A primeira é a dimensão comunitária nos espaços alternativos da diáspora; a segunda está relacionada à sublimação dos sentimentos contidos. Nos espaços alternativos, cujas músicas negras da diáspora estão situadas, a interação entre pessoas de distintas idades é bastante

comum. E a circularidade é algo a ser pensado nesse contexto, pois podemos compreender o samba como algo passado de pais para filhos e filhas, mas também podemos refletir sobre como é algo processual da circularidade, presente no tempo e na organização da comunidade. Expandindo nossa compreensão sobre a expressão “veio de berço”, esta não significa necessariamente que os pais inseriram as crianças no samba. Entretanto, pode significar apenas que a criança é igualmente parte de uma comunidade — a da escola de samba — desde o seu nascimento.

Os motivos para a organização desses espaços, desde o período da escravização de pessoas africanas e suas descendentes, estão relacionados à mediação dos sofrimentos decorrentes deste processo. Assim, quando uma das interlocutoras aborda a expressão “o samba é cura” e fala que o samba curou sua mãe, ela confirma, nesse caso específico, que essas organizações, para algumas pessoas, seguem cumprindo com os objetivos pelos quais elas foram elaboradas. É a partir da relação que essas mulheres possuem com o samba que surge o primeiro questionamento em relação ao manifesto anteriormente apresentado. Uma das inquietações das interlocutoras está relacionada ao lugar de fala das intelectuais feministas negras ao se pronunciarem contra a *Globeleza*, que é uma passista. Elas falam a partir do “chão da escola”, para usar a expressão utilizada pelas interlocutoras. Assim, a compreensão de Larissa Neves de que apenas uma intelectual que seja do samba poderia fazê-la entender os motivos pelos quais ela deveria ir contra a existência da *Globeleza* faz com que ela entenda a urgência de se organizar com outras intelectuais que vivenciam o samba ainda que, nesse momento, elas não se compreendam como tais.

No que se refere aos dois casos de racismo, vivenciados direta ou indiretamente pelas interlocutoras, vale retomar uma fala relevante de uma das interlocutoras da pesquisa:

O mais “engraçado” é que, para a galera ativista, já militante, não surpreendeu esse tipo de ataque. Só que, pra nossa galera do Carnaval, do samba, a galera ficou chocada como se fosse a primeira vez que tivessem vendo aquilo, principalmente com a Mirna. Porque tem essa coisa também, né? Porque, a partir do momento que você entra numa universidade, vai fazer faculdade, estuda, tem um trabalho maneiro, pra nossa galera periferia/favela, que não tem esse acesso, você está num degrau muito acima. Você está imune das coisas, né? E aí a galera do samba ficou chocada, tipo assim: “hã? A Mirna sofrendo racismo? Como assim? A Mirna é tão bonita, tão inteligente... Ela? Mas a Mirna faz medicina”. E isso, esse conflito na minha *timeline*... De novo, liguei pra Sabrina e falei: “Sabrina, a gente vai ter que fazer alguma coisa”. Porque, no primeiro momento, meu desabafo com a Sabrina foi: “a gente precisa responder essas pessoas. A gente precisa responder Djamila Ribeiro, a gente precisa responder essas pessoas”. Quando começou essa parada com

a Mirna, a gente falou: “não, pera aí. A gente não tem que responder essas pessoas. A gente tem que conversar com a nossa comunidade. A gente tem que conversar com a nossa galera”. **Ai foi quando começou o Samba Pretinha**, que é esse movimento de tentar ser essa ponte, né?

Como é possível observar, nesse processo, as interlocutoras compreendem suas discordâncias em relação ao manifesto. Inclusive, elas já fizeram a seleção para ser a Globeleza, bem como participaram de outras seleções como, por exemplo, a Rafaela, que ganhou a seleção de musa do Carnaval realizada no programa do Caldeirão do Hulk, também desenvolvido pela Rede Globo de Televisão. Elas entendem que a Globeleza é o posto máximo que alguém do seguimento de passista conseguia alcançar e, em relação à pouca roupa, é possível observar concordância em seus posicionamentos e o de Rodrigues (1984), pois acreditam que a seminudez está relacionada ao conforto que os movimentos da dança do samba exigem.

Inicialmente, o projeto tinha por finalidade responder à organização por trás do manifesto. Todavia, ao entenderem que o racismo não é compreendido pela comunidade do samba no geral, elas se organizam a fim de partilhar e discutir com a comunidade sobre esses casos, haja vista a noção errônea de que uma das integrantes não sofreria racismo por ser bonita e universitária. Ao se organizarem coletivamente para a consolidação desse projeto, vale retomar o conceito de espaços seguros, que trata da urgência de mulheres negras de construir espaços, objetivando expressarem seus posicionamentos livremente. É nítido como o Samba Pretinha é um desses espaços. Sobre sua organização, vale retomar a fala de Sabrina Barbara de Souza:

Eu lembro muito que a Rafaela veio falar comigo assim: “eu e Larissa estamos armando uma coisa. A gente vai falar com você daqui a pouco”, mas eu nem esperava que fosse. Mas aí elas me contaram do projeto. A gente começou a desenhar o projeto. Aí, na experiência do projeto, eu me inspirei na minha vivência acadêmica, mas também me inspirei muito na minha vivência dos blocos afro. Porque nos blocos afros, eles são menos invadidos pelos brancos. Então eles são menos *mainstream*. Os blocos afro, eles não são *mainstream*, eles têm a postura de atacar mais e aí tem uma política de pensar e falar mais do que de realizar tanto como no Carnaval. E aí eu me inspirei nessa experiência de bloco afro e de UERJ e falei com as meninas para fazermos uma roda de conversa, então. Não vamos fazer palestra, porque é chato, vamos fazer roda de conversa e aí começamos a separar os temas que queríamos falar: “objetificação, autoestima, racismo, machismo, como se defender do racismo”, porque a gente acaba falando muito do racismo sem aprender a se defender sobre isso.

É na mescla entre os aprendizados adquiridos na universidade e em outras organizações negras que as auxiliam a elaborar o projeto. Vale apresentar o entendimento delas acerca dos

temas discutidos, pois se relacionam diretamente com a discussão desenvolvida por outros intelectuais, negras e negros, em diferentes tempos, já abordados aqui. Vale lembrar que o projeto surge da divergência de um posicionamento já discutido anteriormente. Para uma melhor compreensão, dividiremos as discussões apresentadas por elas a partir da seguinte ordem: origem do samba e a relevância das baianas; relações raciais e de gênero na expressão cultural e família extensiva; e samba-empresa.

No que se refere à origem do samba, Larissa Neves a relaciona com as baianas. Quando questionada sobre a importância delas, a interlocutora diz:

Elas são muito importantes porque elas são o princípio de tudo. E ter elas ali, não só nesses sambas. É porque, no Salgueiro, as baianas também fazem o show delas, a apresentaçõzinha (sic) delas mas, no desfile, como um todo, é uma forma de reverenciar essas mais velhas, que construíram aquilo ali e que, assim, é construir de verdade, porque são mulheres que fazem parte da construção tanto da instituição escola de samba quanto a manutenção do dia a dia dessas escolas de samba. Por exemplo, são essas mulheres as responsáveis por muitas coisas que acontecem ali dentro, como a alimentação, e a gente sabe que, dentro de um olhar preto, as mulheres têm um papel muito importante nesse preparo desses alimentos. Só elas podem preparar, só elas têm essa divindade, podemos dizer... Então, eu vejo as baianas como... Quando eu vejo as baianas desfilando, é um lugar de tipo assim: “Obrigada! Vocês são as precursoras disso aqui”. Então, “esse é o momento de vocês brilharem para além dos bastidores”.

Na fala de outra interlocutora, as baianas são citadas, em um primeiro momento, como guerreiras que carregam fantasias pesadas; em outro, lembra que as baianas da G.R.E.S. Acadêmicos do Salgueiro já foram assistidas. Isso demonstra uma aproximação delas com o pensamento desenvolvido entre as décadas de 1990 e 2000 acerca da relevância das tias baianas na criação do Carnaval. Rafaela Dias utiliza a expressão “guerreira”, assim como Helena Theodoro (2009), ao pensar na contribuição das tias baianas para a organização do samba.

Em outro momento, quando indagada sobre a relação da matriz africana com o samba, Sabrina Barbara de Souza diz:

Antiguidade é posto, quando são as mulheres mais velhas que preparam a comida. É herança de candomblé. Quando a força e o conselho... Porque as baianas são nada mais e nada menos do que a representação da Mãe de Santo. Se você olha pra uma baiana e não lembra de uma Mãe de Santo, você não tá entendendo nada. As roupas, as vestimentas... É lógico que esse corpo dançante, esse corpo é herança de religiosidade de matriz africana. Até o samba mesmo! Toda macumba termina com um samba de roda, então é sobre isso.

Essa fala também está em consonância com as dos intelectuais da década de 1990 e 2000 acerca da relação entre samba e religiosidade de matriz africana, em que a ala é uma homenagem às múltiplas funções que essas mulheres exercem no cotidiano da escola, bem como realizam no terreiro, a exemplo da responsabilidade das yabassês (mães da cozinha) e do cuidado com a organização do espaço.

Sabrina Barbara de Souza complementa a fala das demais interlocutoras:

E a importância das baianas, eu superconcordo com as meninas. As baianas... Como eu falei antes, o Carnaval, pra mim, ele é a congregação entre o ontem, o hoje e o amanhã, e a ala de baianas é isso. Como é que eu vou dizer? É que não é a permanência da ancestralidade, não... Mas é o meio através do qual a ancestralidade continua, é o lugar pra você olhar com carinho e pensar: “eu vou chegar...”. Duas alas que são meus xodós: velha guarda e as baianas. Tenho uma grande admiração pela velha guarda e pelas baianas. As baianas têm um dever de trabalho social dentro da engrenagem da escola de samba muito importante. Acho que é o lugar do respeito, do conselho, do ouvir... E eu também, assim como a Rafa falou, acho impressionante, impressionante, elas dançarem com tanto peso. Agora, a Rafaela falou desse preparo físico delas, que eu nunca tinha parado pra pensar que elas ensaiam. Mas não ensaiam com a roupa... Agora que eu falei (sic), “nossa, é verdade, elas não tem preparo físico!”.

Nas falas da interlocutora, além da dimensão afetiva, é possível observar a figura da baiana como responsável por instituir a noção de temporalidade circular, discutida no segundo capítulo. Compreendemos que a questão de congregar passado, presente e futuro, a partir de uma relação com a ancestralidade, pode ser entendida segundo o entendimento da interlocutora de que as baianas são as autoridades do saber advindo das religiões africanas. Assim, se a questão do tempo, no terreiro, não segue a linearidade ocidental, são responsáveis por preservar, no que for possível, essa noção nas escolas de samba. Entretanto, uma parte da fala de Larissa Neves merece destaque: “esse é um momento de vocês brilharem para além dos bastidores”. Nessa passagem, a interlocutora coaduna com a perspectiva de Werneck (2007) acerca da invisibilização das mulheres negras no samba, visto que é apenas na passagem pela Sapucaí que as baianas, “que são o princípio de tudo”, são visíveis, ou melhor, reconhecidas por todo o trabalho desempenhado por amor à escola. A grande questão é que essas mulheres, representantes de um passado glorioso, cujas mulheres negras desempenhavam papéis extremamente importantes para que o samba se tornasse no que é hoje, atualmente desfilam durante 60 minutos com fantasias pesadas por causa de uma aparente supervalorização da estética do desfile.

A partir dessa questão, vale refletir acerca do posicionamento das interlocutoras da pesquisa sobre as relações raciais no meio do samba pois, ao analisar *A espoliação branca do samba negro*, Rodrigues (1984) entende que a questão estética sob os moldes da branquitude passa a ser valorizada com a criação do carnavalesco. Este foi um cargo ocupado primeiramente pelo artista plástico Fernando Pamplona, no G.R.E.S. Acadêmicos do Salgueiro, já na década de 1950. Essa figura logo se transformou em um dos cargos mais famosos das escolas de samba, cujo cargo foi ocupado por professores universitários das escolas de Belas-Artes, que logo complexificaram as fantasias, inseriram brilhos, lantejoulas e plumas e, posteriormente transformaram, as indumentárias das baianas em pesadas fantasias.

Sobre as relações raciais, Larissa Neves, diz:

Eu acho que, assim, nesse formato atual em que a gente tá, é uma questão. É muito importante a gente reafirmar nosso lugar e essa produção de conhecimento que é o samba, reafirmar esse lugar preto porque, senão, os brancos tomam, assim como eles tomam tudo. Então, eu acho que é muito importante a gente fazer esse movimento de reafirmação e de não apagamento histórico. Porque também tem uma outra questão que, assim, o samba, quando ele começa a envolver dinheiro que, até então, o samba estava ali, acontecendo nos finais... Como Sabrina falou, dos cultos de candomblé, acontecendo clandestinamente, porque o samba era proibido. Existia um movimento no Rio de Janeiro, que foi o surgimento das escolas de samba, de compositores. Enquanto estava acontecendo tudo isso e os compositores começaram a se reunir pra fazer uma junção de composição de samba, com os ranchos que aconteciam no Rio de Janeiro, e não envolvia dinheiro, até então, tava uma disputa territorial. Tinha esses compositores ali do Estácio, que trocavam figurinhas — essas figurinhas são sambas — com os compositores da Mangueira, com os compositores de Madureira... Enfim. E aí surgiu um branco, viu esse movimento que estava acontecendo na cidade e falou: “vamos criar aqui um concurso, e o samba vencedor, a melhor apresentação ganha um prêmio”. Esse prêmio, que é em dinheiro. E quando começa a envolver o dinheiro, e aí o samba começa a ser capitalizado... E aí, como tudo nessa sociedade, quando vira capital... Porque o capitalismo, ele é do branco... Aí começa esse movimento de apropriação e apagamento do que, da onde veio, e quando o real sentido daquilo.

Outra interlocutora complementa:

Pra mim, a questão racial, ela é importante, no sentido de... do não esquecimento de que essa cultura é preta. O processo de embranquecimento da população brasileira vem aliado ao discurso capitalista do entretenimento, que deixa tudo igual, que faz parecer que tudo é igual e que todo mundo construiu tudo junto, principalmente no Brasil, por questões históricas, de embranquecimento da população e dessa construção da democracia racial. Então, pra mim, a questão racial é importante a partir do momento de que não deixa esquecer que o samba, ele é negro. Ele é negro. Então a gente já teve outros

movimentos que foram esquecidos, que eram movimento negro, que são movimentos negros, que são culturas negras. O funk tá indo por esse caminho. Acho que o pagode se sustenta ainda enquanto ritmo negro porque o samba, ele não perdeu essa voz. E aí quando eu falo samba, eu falo samba do *mainstream*, eu falo samba da escola de samba. E aí o pagode não tem como ele ser tirado desse lugar. Então, pra mim, a discussão na relação racial, ela é importante nesse sentido dentro do Carnaval.

Vale frisar que a relação entre negros e brancos, na escola de samba, a partir de suas falas, não se desassocia da questão financeira, do apagamento da contribuição da população negra, bem como da indústria do entretenimento. Podemos perceber que, para elas, a relação entre brancos e negros se constitui na esfera da escola de samba instituição, apresentada no segundo capítulo, e que, em certos aspectos, compatibiliza com o entendimento das autoras das décadas de 1970 e 1980. As intelectuais entendem que o samba, assim como as expressões culturais negras, era predominantemente negro até surgir o interesse da indústria do entretenimento.

A perspectiva do lucro é indissociável do aumento de pessoas brancas frequentando as escolas. Outra questão apontada é a democracia racial. Como podemos analisar no terceiro capítulo, esse mito difunde a noção de que brasileiros são todos iguais, havendo relações harmônicas entre distintas raças, e realiza o apagamento das reais contribuições das distintas culturas existentes no Brasil. Dessa forma, quando uma das interlocutoras menciona a questão da democracia racial para pensar nas relações raciais, além do medo do apagamento da contribuição da população negra para a existência do samba, é possível concluir que elas entendem esse discurso no cotidiano da expressão cultural.

Como a discussão sobre questão racial já é entendida no contexto das relações institucionais, vamos compreender como as interlocutoras observam mais especificamente a questão das relações econômicas na escola.

Sabrina Barbara de Souza comenta que:

Pra mim, a gente vive num mundo capitalista, materialismo histórico... É importante discutir nisso aí. Então os brancos possuem os meios de produção, eles possuem o dinheiro e eles vão se meter onde tem dinheiro. Eles estão sempre procurando coisas novas pra fazer dinheiro e quem promove isso somos nós! Negros, escravizados, classe trabalhadora, porque quem produz esse mundo aqui é a classe trabalhadora. Nossa! Muito marxista, mas eu sou marxista mesmo! E aí, dentro desse contexto da escola de samba, não tem como fugir disso, né? Não tem como. A gente vive aqui, nesse mundo capitalista. Não tem como a escola de samba fugir dessa lógica capitalista. Ela pode preservar a cultura de candomblé, ela pode preservar a cultura negra de

relação, mas ela não vai fugir do capitalismo e não tem como fugir dos brancos. A gente vai conseguir, um dia, tomar esses meios de produção, mas a cultura é nossa, não tem como. O importante é não deixar que eles desassociem essa cultura da gente. É importante não deixar transformar em branca. Acho que é isso o importante.

Já em sua compreensão sobre escola de samba como empresa, outra interlocutora diz:

Quando a gente pensa em escola de samba como empresa, vão ser os mesmos problemas, como qualquer outra empresa, enfim... E falando de Salgueiro, é uma relação de amor e ódio, como a Sabrina falou. O momento atual, o Salgueiro, assim como as empresas daqui de fora, estão surfando nessa onda, nesse *hype* do antirracismo. Não só o Salgueiro. Tem outras escolas fazendo esse movimento e agora tá vindo com enredo afro... Aí também tem essas linguagens... A gente dentro do Carnaval... Algum enredo que vem falando sobre alguma questão racial e tal. A gente joga tudo no enredo afro, mas enfim... No Salgueiro, assim como outras empresas, estão surfando um pouco nesse *hype*, mas que... Não sei, é um sentimento de “que saco ter vocês surfando nesse *hype*”. Ao mesmo tempo, é aproveitar que estamos surfando nessa onda... Vamos nadar, vamos surfar também.

A leitura da interlocutora sobre a questão do capital, a partir da perspectiva marxista, é bastante interessante para compreendermos o entendimento delas em relação ao samba enquanto empresa. Nesse sentido, quando elas falam que os brancos são donos dos meios de produção, podemos observar, hoje, na realidade das escolas de samba do grupo especial, que os presidentes das escolas, bem como os dirigentes da Liga das Escolas de Samba (LIESA) são, em quase sua totalidade, compostos por brancos e homens. E qual é a importância deles para as escolas? Junto com a diretoria, são responsáveis por captar e gerir os recursos da e para as escolas, bem como no estabelecimento de parceria, dentre outras funções burocráticas relacionadas às questões financeiras. Sob a ótica das interlocutoras, a discussão racial expressa na avenida não é resultante do entendimento da contribuição da população negra na sociedade brasileira, muito menos do posicionamento das escolas acerca do racismo sofrido diariamente pela população negra na sociedade brasileira, como observamos no primeiro capítulo com o conceito de racismo cotidiano de Kilomba (2019). Para elas, o samba, como empresa, compreende os produtos, os quais seus “clientes” querem consumir e, por isso, o vendem. Nesse caso, a discussão antirracista, expressa nos desfiles, também é um produto.

Em 2016, na primeira atividade desenvolvida pelo projeto na quadra do G.R.E.S. Acadêmicos do Salgueiro, a fim de discutir questões raciais e de gênero no samba, as interlocutoras comentam, inclusive, que a então presidente da escola, naquele momento, bem

como um dos diretores da escola, intervém no evento, de modo a questionar as discussões levantadas por elas:

Então, a gente teve uma advogada ligada ao Carnaval. A gente teve o cuidado de trazer pessoas do Carnaval. Não necessariamente passistas; a maioria era passista, mas não todas. A advogada não era passista, mas era salgueirense, já havia desfilado pelo salgueiro. A gente queria pessoas que não folclorizassem o Carnaval, pessoas que realmente já haviam vivido o carnaval e iriam falar verdadeiramente sobre aquilo ali. Como a Rafaela falou, foi um evento muito legal. Pra mim, o que mais chamou a atenção no nosso evento foi um público de meninas jovens, meninas jovens faveladas... O evento foi muito legal. A gente teve uma repercussão muito legal. O evento foi complicado por causa da intervenção do diretor de Carnaval da época e da presidente da escola de samba. Mas foi um público muito legal. A gente conseguiu juntar pessoas acadêmicas, pessoas do Carnaval, pessoas faveladas, um público preto.

Outra interlocutora complementa: “a gente lá falando e aí a antiga presidente da escola, uma mulher branca, se achou no direito de falar coisas. Deslegitimou totalmente nossa fala, mas faz parte. Nós sabíamos do risco que estávamos correndo”. Essa questão evidencia a tensão das relações raciais na escola, haja vista que falar do racismo que pode ser cometido, por exemplo, pela ex-presidente, por ser uma mulher branca, causa desconforto ao passo que ela se sente no direito de intervir e deslegitimar o que está sendo discutido na atividade. Essa intervenção ocorre no meio de um evento repleto de pessoas pretas, acadêmicas, de Carnaval, faveladas. Isso demonstra como as relações de poder na escola de samba enquanto empresa estão dadas pois, enquanto presidente da agremiação, ela pode não somente questionar o que as pessoas pretas estão falando, bem como pode dizer que tudo aquilo não passa de uma inverdade.

Acerca da compreensão delas sobre a ala das passistas, algumas questões são bastante relevantes: o fato de Valéria Valença, ou seja, a passista que interpretou o papel da Globeleza por mais tempo, ser referência de todas as interlocutoras desta pesquisa. Igualmente à perspectiva da Rodrigues (1984), as interlocutoras compreendem a ala da passista como a ala responsável pelo “samba no pé”:

Pra mim, a importância das passistas, da ala de passista da escola de samba, tanto feminina quanto masculina, sem gênero, é mostrar o samba no pé. Porque os passistas, eles são os responsáveis por mostrar o samba no pé. A única ala responsável por isso são os passistas, responsáveis pela dança-samba, porque você pode dançar várias coisas dentro do samba... O samba tem várias danças, mestre-sala e porta-bandeira... Tem a dança da comissão de frente, que vem com balé. Tem área coreografada que aí depende de qual é o enredo do samba, mas a ala responsável pela dança-samba é a ala de passistas. Então, pra mim, essa é a grande importância e, também, pra mim, é uma ala que congrega a discussão de gênero no Brasil. As danças brasileiras

são muito divididas por gênero. Então, a ala de passistas também tem essa demarcação de gênero. Nas outras alas, os gêneros não são tão bem demarcados. A ala de passistas também demarca o gênero da dança masculina e da dança feminina. Coletivamente falando porque temos a imagem do mestre-sala e porta-bandeira.

Uma das interlocutoras fala do encantamento e de como as passistas foram importantes para sua relação positiva com a estética negra:

Eu falo que foi amor à primeira visita. Eu olhei assim... Eu juro pra você, eu nunca tinha visto tanta gente preta junta. Eu nunca tinha visto aquilo na minha vida. Aí eu falei: “cara é isso que eu quero estar. É nesse lugar, é nessa escola”. É, foi mágico pra mim. Eu estou falando e estou revivendo tudo. Foi mágico. O ensaio era na Vila Olímpica e ela me colocou numa arquibancadinha bem improvisada que a escola tinha. Minha mãe me colocou na arquibancada com alguém que eu não lembro quem era e a escola ensaiava girando, né. Quando passou a ala de passista na minha frente, eu fiquei assim: “CARACA, CARACA, eu quero muito ser igual a elas, eu quero muito” e, enfim... Assim, falei: “eu quero ser igual a elas” e, quando terminou o ensaio que minha mãe veio, né, me pegar, eu falei assim: “mãe, eu quero ser igual a elas. Eu quero ser uma passista. Eu quero ser elas. Elas são maravilhosas, elas têm o cabelo lindo” e, na época, as passistas usavam implante até a bunda — até hoje —, usavam implante até a bunda. Só que as do Salgueiro, tinha as que já tinham cabelo *black*, assim. Então eu falei: “caraca, que isso? Eu quero usar, eu quero ser como elas”. Aí eu me apaixonei pelo Salgueiro, com o ano de Candaces. No ano seguinte, o Salgueiro, falando de tambor. Eu vim desfilando como baianinha. Eu desmaiei no final do desfile de tanta emoção que foi meu primeiro desfile, eu desmaiei. No outro ano que foi [...] não, minto... Não foi tambor. Foi o Rio [...]. O Salgueiro veio falando do Rio de Janeiro, eu vim como baianinha. No outro ano que veio falando de tambor, eu vim de passista, que foi meu primeiro ano como passista, e a escola ganhou.

Dessa maneira, a compreensão das interlocutoras em relação à ala que elas compõem ou já compuseram, é que elas desempenham, de modo exclusivo, a função de sambar na avenida como nenhuma outra ala, ou seja, essa ala possui um lugar de destaque. Para as meninas da comunidade, essa ala exerce, ainda, uma outra função importante: a referência de estética negra desde antes da discussão estética repercutida nas redes sociais, de modo a problematizar a questão do racismo na construção da identidade negra e a relação dessas pessoas com seus traços negroides, ou seja, cabelo crespo, nariz, lábios e a própria cor da pele. Uma interlocutora afirma que, ao ver os cabelos das passistas, ela sentiu a necessidade de parar de usar química no cabelo e realizar a transição capilar, ou seja, realizar procedimentos para retomar o seu cabelo, sem químicas.

Nesse sentido, o ser passista é colocado como algo que causa extremo orgulho, pois se elas foram inspiradas por mulheres — seja por Valéria Valença, Nilce Fran, apresentadas no

início deste capítulo, dentre outras —, também inspiram outras meninas e mulheres. Entretanto, uma discussão que merece ser brevemente suscitada está relacionada à remuneração das passistas. Algumas interlocutoras se afastam da ala, pois é necessário dedicar muitas horas aos ensaios realizados pelo Carlinhos, outra referência para as interlocutoras. Entretanto, elas não recebem qualquer remuneração para executar essa função e ainda investem do seu próprio bolso para desempenharem tal função, gastando com fantasias, saltos, cabelos unhas e tudo o que envolve ser uma passista. Esse fato nos leva a uma questão bastante pertinente: a escola de samba enquanto empresa não estaria se aproveitando do sonho de ser passistas das meninas para lucrar com suas performances?

Sobre isso, Larissa Neves fala:

Uma vez, a Juliana Alves... Ela foi, por muitos anos, rainha da Tijuca porque ela é da comunidade. Ela saiu por questões dela. Uma vez, questionaram ela numa palestra, mesmo ela sabendo de todas as questões que rolam, porque ela, ainda assim, desfila? Eu nunca tive essa resposta e ela deu uma resposta que eu achei assim: “é isso aí”. Ela falou assim: “Eu sei. Me revolta, mas se eu não estiver ali, eles vão tomar o meu lugar, então eu estou ali como um ato de resistência, é meu. Aquilo ali é meu, é dos meus ancestrais. Problema se eles são os presidentes, diretores... Problema é deles. Eu tô ali”. E é muito isso, eu tô cagando pra presidência, eu tô cagando pra diretoria, eu tô cagando pra rainha de bateria branca. Eu tô ali por que é meu, é minha herança. Deixaram pra mim e eu não vou usufruir? Tá louco, se eles querem o dinheiro, problema é deles. [...] Foram eles que criaram toda essa rivalidade porque nós estávamos tranquilos. A gente só estava no batuque, entendeu? Tudo veio a partir deles. Eu não vou me preocupar com isso, eu não quero me preocupar com isso. Eu não acho que essa seja a pauta, entendeu?

Perguntada sobre qual é a pauta, a interlocutora diz: “Qual é a pauta? Deixa eu ver. Eu acho que a pauta é celebrar é festejar, sabe?”. Assim, também fica nítido que elas compreendem exatamente como a escola de samba enquanto empresa opera — inclusive sobre seus corpos. Mas a grande questão presente nessa fala diz respeito ao conceito que tentamos desenvolver nesta dissertação, ou seja, às identidades sincopadas. As experiências das interlocutoras aqui abordadas são marcadas por uma nítida mediação entre as questões presentes nas escolas de samba, que elas entendem e discordam — como é o caso do enriquecimento da indústria do entretenimento em relação às escolas de samba ou, ainda do conseqüente embranquecimento — e o encantamento por aquele espaço de preservação de saber ancestral.

Conciliar essas questões é marcante nas experiências das passistas e, por isso, se dão as discordâncias com o pensamento expresso no manifesto. Isso é sintetizado pela fala de uma das

interlocutoras da pesquisa quando questionada sobre a perspectiva de Stephanie Ribeiro e Djamila Ribeiro:

É, porque eu acho que ninguém tenha que falar por nós, a não ser nós, porque esse é o movimento das feministas negras. Elas queriam falar pela gente mas, assim, elas não têm essa realidade, elas não têm essa vivência. Então, assim, deixa que a gente vai falar pela gente. Então quando a gente quer falar, a gente tem as nossas questões que a gente quer reivindicar que nem elas sabem.

Fica expresso, nessa fala, que as intelectuais, como pessoas que não precisam elaborar identidades sincopadas, visto que elas são pensadas no bojo das músicas negras, não podem sentir-se à vontade de pontuar questões relativas ao que acontece nesses espaços, pois não conseguem captar a complexidade estabelecida ali. Assim, além das interlocutoras reivindicarem o lugar de fala, apresentado no capítulo anterior, elas implicitamente dizem que quaisquer narrativas que não compreendam suas percepções e entendimentos sobre a realidade que vivem seguem reproduzindo a lógica dominante de imagens de controle, ou seja, de uma lógica de poder que nomeia, caracteriza e manipula significados sobre as vidas de mulheres negras, que se diferencia do que elas falam sobre si mesmas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em nossa investigação, demonstramos a relação entre o samba e as músicas negras no contexto da diáspora escrava. Na fala das interlocutoras desta pesquisa, ficou evidente que a forma de organização atual desse samba é aquela compreendida pela política da síncopa, ou seja, é um espaço alternativo onde afrodescendentes criam relações diferentes às de dominação, mas também seduzem os setores dominantes; primeiro pela exotificação e depois pela folclorização. Porém, no contexto atual, a sedução é exercida a partir dos interesses econômicos. Assim, o samba, inicialmente criminalizado, recebe tentativas de apropriação da elite para fins diversos — inicialmente, para legitimar o estabelecimento de uma identidade nacional e, posteriormente, para a obtenção de lucro. Todavia, o exercício de sedução é bem-sucedido ao ponto que diversas análises compreendem as sambistas e os sambistas como incapazes de entender o processo de apropriação do samba realizado pelo Estado, pela indústria, pelas empresas e pela mídia. Entretanto, como ficou nítido neste trabalho, a comunidade do samba não é ingênua.

As interlocutoras desta pesquisa compreendem que as escolas de samba possuem dois formatos. O primeiro formato é o de empresa, ocupado majoritariamente por pessoas brancas que “são donas dos meios de produção” e tornam as escolas de samba mais competitivas ao gerirem financeiramente as escolas. O segundo formato é o de comunidade, que desenvolve mecanismos de defesa para a proteção de seus membros, bem como estabelece formas de relações circulares ao passo que, os novos, no mundo, já são igualmente parte integrante dessa comunidade. Isso pode ser exemplificado com a fala de Rafaela Dias, ao comentar: “minha história com o Salgueiro começou desde a barriga da minha mãe”. Dessa maneira, percebemos, no samba, diversas táticas cifradas no que se refere ao ritmo, bem como nas relações.

Para nós, as táticas desenvolvidas no bojo das músicas negras e elaboradas na diáspora são as mais duradouras e sofisticadas. A forma binária do Ocidente de ver o mundo não compreendeu as formas de (re)criar e (re)significar modos de vidas. Ao submeter africanas, africanos e afrodescendentes a processos de desumanização, pois não os compreendiam enquanto sujeitos racionais, diversas culturas (re)existiram na frente dos olhares atentos da colonização. O batuque e os cantos para a boa colheita se constituíram como formas de preservação do culto aos Orixás ou, ainda, formas cifradas de explicar processos de fuga.

É na complexidade das músicas negras que situamos as identidades sincopadas. Essa complexidade pode ser observada na relação com a temporalidade, com a memória, com a consciência e, principalmente, com o corpo. Este, em performance, é responsável por (re)criar, (re)significar e de transmitir de saberes trazidos de África, além de saberes (re)criados na diáspora. Assim como é necessário um olhar cauteloso para analisar as táticas cifradas, presentes na música negra, também é importante que haja uma sutileza para compreender as experiências das sambistas negras. Ao relatar que “a intelectualidade das pessoas negras está no corpo, os movimentos do quadril da passista emanam saber e, por isso, no grande ecossistema que é o samba, o toque da bateria conversa com o quadril da passista” (em entrevista concedida para a autora, grifos nossos). Uma das interlocutoras da pesquisa nos desafia a compreender como se dão suas experiências nesse contexto em que são admitidas diversas gramáticas.

A tentativa de conceituar surge do desafio de refletir sobre como mulheres negras vivenciam o samba pois, neste trabalho, é possível concluir, devido a seus relatos, que os processos de objetificação de seus corpos são pouco visibilizados por elas. Mesmo os compreendendo, estão visivelmente preocupadas “em ir para o samba”, pois lá realizam processos de cura, elaboram conversas, utilizando outras gramáticas, e estabelecem relações comunitárias. Buscamos evidenciar essa compreensão a partir do conceito das identidades sincopadas, pois trata da mediação à realidade brasileira, no contexto das expressões culturais da diáspora. As experiências são marcadas pela conciliação do duplo *quem sou/quem preciso mostrar que sou?* e na elaboração de estratégias a partir de então.

Nesse sentido, concluímos que as identidades elaboradas no contexto das músicas negras resultam e são resultantes de táticas para a manutenção da vida e do encantamento para com a expressão cultural. Ao naturalizar a necessidade de mecanismos de defesa, para ser parte integrante do segmento das passistas, as interlocutoras, por mais cientes que estejam da realidade estabelecida, conciliam previamente o amor ao samba com possíveis traumas que podem ser vivenciados nesse ambiente visto que o samba, enquanto empresa, lucra com a hipersexualização que turistas exercem sobre o corpo dessas mulheres.

As denúncias de objetificação das mulheres negras, por meio da hipersexualização, já era realizada por mulheres negras desde a década de 1970. Quando organizadas no que chamamos, neste trabalho, de espaços seguros, essas mulheres elaboraram pautas que apresentam a singularidade das experiências de mulheres negras, pois estas sofrem com as

opressões interseccionais. Essa questão é nítida na relação do assédio vivenciado por assistas mulheres pois, no que se refere aos assistas homens, estes não precisam receber instruções sobre como se protegerem.

Nesse sentido, os conceitos desenvolvidos no bojo do feminismo negro foram aporte para o desenvolvimento das análises e das comparações estabelecidas entre os pensamentos contextualizados, em suas respectivas épocas, com o que hoje pensam as assistas. Esses pensamentos foram fundantes na compreensão do distanciamento entre teoria e prática do feminismo negro. O surgimento do projeto Samba Pretinha, objetivando questionar o local de fala de uma das intelectuais mais famosas do feminismo negro brasileiro, evidencia os cuidados que precisamos ter na produção intelectual, haja vista que, enquanto mulheres negras, somos plurais e não ocupamos todos os espaços. Assim, é importante considerar e potencializar a perspectiva de intelectuais orgânicas; é um exercício coerente com a proposta feminista negra.

Vale salientar que as assistas da década de 1970 mudaram: hoje, não são mais o engendramento da mulata com a empregada doméstica. As interlocutoras desta pesquisa estão no ensino superior ou já o concluíram. Pode ser um indicio de que as denúncias, realizadas já na década de 1970, foram bem-sucedidas. Inclusive, algumas delas sempre estudaram em escolas particulares, mas não podemos afirmar que todas as assistas do samba partilham da mesma realidade. O que estamos tentando alertar é para o fato da consciência das assistas acerca dos seus ofícios, pois são ensinadas a não aceitar o dinheiro dos turistas e muito menos a estabelecer relações. Também ficou nítido que não se estabelecem, nesse contexto, relações unilaterais. As assistas estão nesse seguimento por interesse, que pode ser um sonho ou por viver de forma remunerada nesse lugar.

No que se refere à questão das mais velhas nas escolas de samba, representadas pela figura das baianas, o posicionamento das interlocutoras desta pesquisa converge com os posicionamentos dos intelectuais das décadas de 1990 e 2000 acerca do lugar de valorização delas. As interlocutoras entendem que a existência do samba, até os dias de hoje, só é possível por causa de suas agências. Todavia, observamos que esse reconhecimento não reverbera em ocupar papéis de decisão na escola. Ainda que seja possível questionar o interesse dessas assistas mais velhas, ou até das mais novas, em ocupar cargos decisórios, estamos propondo a reflexão, de modo consciente, acerca desta questão. Além de questionar o interesse dessas mulheres aos cargos, seria mais interessante questionar a possibilidade que elas teriam de ocupá-los pois, como apresentamos, desde a primeira União das Escolas de Samba, a

composição era exclusivamente masculina. Ao compreender essa questão no contexto das relações econômicas estabelecidas no meio do Carnaval, podemos observar que, de forma unanime, todos e todas que evidenciam as relações supracitadas associam-na à espoliação das mídias, do Estado. Rodrigues (1984) a associa aos dirigentes brancos das escolas de samba. Nesse sentido, nossas conclusões relacionam a oportunidade de mulheres negras saírem do agenciamento informal para os cargos de decisão, como possibilidade de fusão entre a escola enquanto comunidade e a escola enquanto empresa.

O entendimento acerca da contribuição feminina para a preservação do samba enquanto comunidade, além de suas habilidades de (re)criar saberes em performance — sejam estes no gingado da passista, no rodar da saia, ou na apresentação do pavilhão pela porta-bandeira —, nos chama a atenção para o fato de que somente uma pessoa letrada em diversas gramáticas teria a possibilidade de gerir esse espaço tão complexo que é a escola de samba. Mulheres como as baianas, que já foram passistas, como relatado por Rafaela Dias, compreendem a dinâmica da escola de samba no que se refere aos assédios, à organização da própria escola e, conseqüentemente, à gestão do cotidiano.

Cabe salientar que, nossa proposta, não visa o retorno a um passado em que o samba acontecia na casa das tias baianas. Nossos apontamentos visam refletir sobre outras possibilidades de (re)existir no samba. As interlocutoras desta pesquisa já apontam novas formas de experiências enquanto passistas, ao reivindicar o lugar de intelectual no espaço que ocupam. Na década de 1970, a partir do que Lélia Gonzalez, Nei Lopes e Ana Maria Rodrigues narram, parecia algo impossível. Dessa maneira, assim como as intelectuais que elaboraram o projeto Samba Pretinha desafiam a realidade que lhes é imposta, inclusive por outras mulheres, acreditamos ser possível um outro formato de escola, que não viva da exploração da mão de obra das pessoas que a constroem, pois a entendem enquanto comunidade.

Por fim, a proposta desenvolvida nesta conclusão está relacionada ao nosso entendimento de que a elaboração de identidades sincopadas requer sacrifícios como, por exemplo, a naturalização de alguns acontecimentos, como já abordado anteriormente. Ainda que as táticas de mediação sejam discutidas por todo o trabalho, vislumbramos modos de vida e/ou identidades que não necessitem ser lidas com experiências de opressões e muito menos precisem desenvolver mecanismos de defesa a fim de preservar suas integridades, bem como suas perspectivas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AKOTIRENE, C. **Interseccionalidade**. 2. ed. São Paulo: Polén, 2019. 152 p.

ALMEIDA, A. T. **Música, gênero e dor de amor**: as composições de Dolores Duran e Maysa (1950-1974). 2017. 268 f. Dissertação (Mestrado) — Curso de História e Sociedade, Assis, Universidade Estadual Paulista (UNESP), 2017.

BAIROS, L. Nossos feminismos revisitados. In: HOLLANDA, H. B. (Org.). **Pensamento feminista hoje**: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

BARATA, D. **Samba e partido-alto**: curimbas do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Editora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (EDUERJ), 2012.

BERNARDO, T. O candomblé e o poder feminino. In: **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, p. 1-21, 2005. Disponível em: https://www.pucsp.br/rever/rv2_2005/p_bernardo.pdf. Acesso em: 18 jan. 2020.

BRASIL. Constituição (1871). **Lei nº 2.014, de 28 de setembro de 1871**. Declara de condição livre os filhos de mulher escrava que nascerem desde a data desta lei, libertos os escravos da Nação e outros, e providencia sobre a criação e tratamento daquelles filhos menores e sobre a libertação annual de escravos. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim2040.htm. Acesso em: 16 fev. 2021.

BUENO, W. **Imagens de controle**: um conceito do pensamento de Patricia Hill Collins. Porto Alegre: Zouk, 2020. 179 p.

CAPUTO, S. G. **Educação nos terreiros**: e como a escola se relaciona com crianças do candomblé. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

CARNEIRO, S. Revista de Estudos Feministas. In: **Revista de Estudos Feministas**: Gênero, raça e ascensão social, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 554-562, 1993.

CARVALHO, A. M. Políticas sociais: afinal que se trata?. In: **Agenda Social**, Campos dos Goytacazes, v. 1, n.3, p. 73-86, 2007

_____. Gênero e raça. In: BRUSCHINI, C.; UNBEHAUM, S. G. (Org.). **Gênero, democracia e sociedade brasileira**. São Paulo: Fundação Carlos Chagas; Editora 34, 2002.

_____. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. In: **Geledés**, 2011. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/enegrecer-o-feminismo-situacao-da-mulher-negra-na-america-latina-partir-de-uma-perspectiva-de-genero/>. Acesso em: 23 mar. 2020.

_____. **Escritos de uma vida**. São Paulo: Polén, 2019.

CLIFFORD, J. Diásporas. In: **Cultural Anthropology**, Northampton, v. 9, n. 3, p. 302-338, 1994.

COELHO, V. P. **Visitando a história a partir de memórias femininas**: mudanças e permanências da socialização da mulher – 1960-1990. Tese (Doutorado em Serviço Social). Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2001.

COLLINS, P. H. Aprendendo com a *outsider within*: a significação sociológica do pensamento feminista negro. In: **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 31, n. 1, p. 99-127, 2016.

_____. **Pensamento feminista negro**: conhecimento, consciência e a política do empoderamento. 1. ed. São Paulo: Boitempo Editorial, 2019. 495 p.

CORRÊA, M. Sobre a invenção da mulata. In: **Cadernos Pagu**, Campinas, p. 35-50, 1996. Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=51069&opt=1>. Acesso em: 15 jan. 2020.

CRENSHAW, K. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. In: **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 171-188, 2002.

DAVIS, A. Y. **Blues legacies and Black feminism**: Gertrude “Ma” Rainey, Bessie Smith and Billie Holiday. New York: Vintage, 1998.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: Editora da Universidade Federal da Bahia (EDUFBA), 2008. 194 p.

FAUSTINO, D. M. **Por que Fanon? Por que agora? Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil**. 2015. 252 f. Tese (Doutorado em Sociologia). Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2015.

FERNANDES, N. N. **Escola de samba**: sujeitos celebrantes e objetos celebrados: rio de janeiro, 1928-1949. Rio de Janeiro: Coleção Memória Carioca, 2001. Disponível em: <http://www.rio.rj.gov.br/dlstatic/10112/4204430/4101441/samba.pdf>. Acesso em: 2 dez. 2020.

FERREIRINHA, I. M. N.; RAITZ, T. R. As relações de poder em Michel Foucault: reflexões teóricas. **Revista de Administração Pública**, Rio de Janeiro, v. 44, n. 2, p. 367-383, abr. 2010.

FIANCO, K.; MENEZES, R. C. A moda das divas do rádio nacional nas décadas de 40 e 50 no Brasil. In: **Moda Documenta**: Museu, Memória e Design, n. 1, 2015.

FOUCAULT, Michel. **As Palavras e as Coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FREYRE, G. **Casa-Grande & Senzala**. Rio de Janeiro: Record, 1989.

GILROY, P. **O Atlântico Negro**: modernidade e dupla consciência. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 2017.

GONZALEZ, L. Mulher negra. In: NASCIMENTO, E. L. (Org.). **Guerreiras de natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente**. São Paulo: Selo Negro, 2008. p. 29-47.

_____. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: **Revista Ciências Sociais Hoje – Associação Nacional de Pós-Graduação em Ciências Sociais (ANPOCS)**, São Paulo, v. 2, p. 223-243, 1984. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4130749/mod_resource/content/1/Gonzalez.Lelia%2081983-original%20e%20sexismo%20na%20cultura%20brasileira_1983.pdf. Acesso em: 1 mar. 2020.

HALL, S. Identidade Cultural e Diáspora. In: **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, n. 24, p. 68-75, 1996.

_____. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2003.

hooks, b. **Teoria Feminista: da margem ao centro**. São Paulo: Perspectiva, 2019. (Coleção Palavras Negras).

INSTITUTO de Pesquisa Econômica Aplicada – IPEA. **Atlas da violência 2017**. Rio de Janeiro: IPEA; FBSP, 2017. Disponível em: https://www.ipea.gov.br/portal/images/170602_atlas_da_violencia_2017.pdf. Acesso em: 16 fev. 2021.

KILOMBA, G. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Tradução de Jess Oliveira. 1. ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LIMA, M.; RIOS, F. **Por um feminismo afro-latino-americano**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020. 376 p.

LOPES, N. Samba e ascensão social: uma utopia. In: **Revista de Cultura**, Rio de Janeiro, v. 73, n. 3, p. 43-50, 1979.

_____. Cultura Banta no Brasil. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). **Sankofa: resgate da cultura afro-brasileira**. Rio de Janeiro: Seafro, 1994. p. 105-122.

LORDE, A. **Irmã outsider: ensaios e conferências**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

LUGONES, M. Colonialidade e gênero. In: HOLLANDA, H. B. (Org.). **Pensamento feminista hoje**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 52-83.

MAKL, L. F. Artes musicais na diáspora africana: improvisação, chamada-e-resposta e tempo espiralar: improvisação, chamada-e-resposta e tempo espiralar. In: **Outra Travessia**, [s.l.], n. 11, p. 55-70, 2011. Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Disponível em: <http://dx.doi.org/10.5007/2176-8552.2011n11p55>. Acesso em 20 jan. 2021.

MALDONADO-TORRES, N. A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento: modernidade, império e colonialidade. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, [s. l], p. 71-114, 2008. Disponível em: <https://journals.openedition.org/rccs/695>. Acesso em: 20 jan. 2021.

_____. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, J.; MALDONADO-TORRES, N.; GROSGOUEL, R. (Org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. 365 p. (Coleção Cultura Negra e Identidades).

MARTINS, L. Performance da oralitura: corpo, lugar da memória. **Linguagem e Literatura: Limites e Fronteiras**, Belo Horizonte, p. 63-81, 2003.

MANHÃES, M. C. **A importância da memória social e coletiva para a constituição do reconhecimento social comunitário das comunidades de pesca artesanal de Arraial do Cabo num contexto de justiça social**. 2019. 218 f. Tese (Doutorado) - Curso de Programa de Pós-Graduação em Cognição e Linguagem, Universidade Estadual do Norte Fluminense, Campos dos Goytacazes, Rio de Janeiro, 2019.

MEMMI, A. **Retrato do colonizado precedido de retrato do colonizador**. Rio de Janeiro: Editora: Civilização Brasileira, 2007.

MIGNOLO, W. COLONIALIDADE: o lado mais escuro da modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, [s. l], v. 32, n. 94, p. 1-18, 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v32n94/0102-6909-rbcsoc-3294022017.pdf>. Acesso em: 15 jan. 2021.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1999.

BERNARDINO-COSTA, J. Convergências entre intelectuais do Atlântico Negro: Guerreiro Ramos, Frantz Fanon e Du Bois. In: BERNARDINO-COSTA, J.; MALDONADO-TORRES, N.; GROSGOUEL, R. (Org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2019. 365 p. (Coleção Cultura Negra e Identidades). p. 247-268.

MORAES, P. **Tradição e transformação no Brasil**. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1973. 352 p.

MOURA, R. **Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro**. 2. ed. Rio de Janeiro: Divisão de Editoração, 1995.

MUKUNA, K. W. **Contribuição bantu na música popular brasileira**. São Paulo: Global, 1978.

KABENGELE, M. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. 5. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2019. (Coleção Cultura Negra e Identidades). 150 p.

NASCIMENTO, A. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**.

Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1978.

PIEDADE, V. **Dororidade**. São Paulo: Nós, 2017.

PIMENTEL, C. A. V. A diáspora africana e suas implicações na figura da mulher negra na sociedade atual. **Darandina**, Juiz de Fora, v. 12, p. 1-10, 2010. Disponível em: <https://www.ufjf.br/darandina/files/2010/12/A-di%3%a1spora-africana-e-suas-implica%3%a7%3%b5es-na-figura-da-mulher-negra.pdf>. Acesso em: 19 jul. 2019

QUIJANO, A. Colonialidad del poder, globalización y democracia. In: **Revista de Ciencias Sociales de La Universidad Autónoma de Nuevo**, Lima, p. 1-23, 2001.

_____. **Cuestiones y horizontes**: antología esencial de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Buenos Aires: Clacso, 2004.

RAMOSE, M. B. Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana. In: **Ensaio Filosóficos**, Rio de Janeiro, v. 4, p. 6-23, out. 2011.

SILVEIRA, R. Jeje-nagô, iorubá-tapá, aon-efan, ijexá: processo de constituição do candomblé da Barroquinha (1764-1851). In: **Revista Cultura**, Petrópolis, v. 3, 2000.

RIBEIRO, D. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento, 2017. 112 p.

RIBEIRO, D. **Quem tem medo do feminismo negro?** São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

RODRIGUES, A. M. **Samba Negro Espoliação Branca**. São Paulo: Hucitec, 1984.

RUFINO, L. **Pedagogia das Encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula, 2019. 164 p.

SANTOS, G.; SALES, S. A mulher negra brasileira, miscigenação e o estupro colonial: o mito da democracia racial e o reforço de estereótipos racistas e sexistas. In: **Caderno Espaço Feminino**, [s.l.], v. 31, n. 1, p. 40-62, 2018. Editora da Universidade Federal de Uberlândia – EDUFU. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.14393/cef-v31n1-2018-3>. Acesso em: 13 fev. 2020.

SANTOS, P. V. M. **A representação da identidade da mulher afrodescendente, tia Nastácia, em o Sítio do Pica-Pau Amarelo de Monteiro Lobato**. 2007. Dissertação (Mestrado) – Curso de Especialização em Estudos Comparados em Literaturas de Língua Portuguesa, Departamento de Letras e Artes, Universidade Estadual de Santa Cruz, Ilhéus, 2007.

SILVÉRIO, V. R. Quem negro foi e quem negro é? Anotações para uma sociologia política transnacional negra. In: BERNARDINO-COSTA, J.; MALDONADO-TORRES, N.; GROSGOUEL, R. (Org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. 365 p. (Coleção Cultura Negra e Identidades).

SIMAS, L. **O Corpo encantado das ruas**. 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.

_____; RUFINO, L. **Fogo no mato: a ciência encantada da macumba**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2018.

SODRÉ, M. **Samba, O dono do corpo**. 2. ed. Rio de Janeiro: Mauad, 1998. 112 p.

_____. **Pensar Nagô**. Petrópolis: Vozes, 2018.

SOUZA, W. S. **Parem o trânsito que o boi vai passar: etnografia dos bois pintadinhos de macaé**. 2020. 132 f. Dissertação (Mestrado) – Curso de Pós-Graduação em Políticas Sociais, Universidade Estadual do Norte Fluminense, Campos dos Goytacazes, 2020.

THEODORO, H; NOGUEIRA, N. **A força feminina do samba**. Rio de Janeiro: Centro Cultural Cartola, 2007.

_____. As grandes guerreiras do samba. In: **Textos escolhidos de cultura e arte populares**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 6, p. 223-236, 2009. Disponível em: http://www.tecap.uerj.br/pdf/v6/helena_theodoro.pdf. Acesso em: 20 fev. 2020.

_____. Mulher negram cultura e identidade. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). **Guerreiras de Natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente**. São Paulo: Selo Negro, 2008. p. 85-96.

TINHORÃO, J. R. **Pequena história da música popular**. 6. ed. São Paulo: Art Editora, 1991.

TREECE, D. Candeia, o projeto Quilombo e a militância antirracista nos anos 1970. In: **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, [S.L.], n. 70, p. 166-188, 2018. Universidade de São Paulo, Agência USP de Gestão da Informação Acadêmica (AGUIA). Disponível em: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-901x.v0i70p166-188>. Acesso em: 21 fev. 2020.

VELLOSO, M. As tias baianas tomam conta do pedaço: espaço e identidade cultural no rio de janeiro. In: **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 6, p. 207-228, 1990. Disponível em: <http://academiadosamba.com.br/monografias/velloso.pdf>. Acesso em: 21 fev. 2020.

VIANNA, H. **O mistério do samba**. Rio de Janeiro: Editora Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), 1995.

XAVIER, G. **Você pode substituir mulheres negras como objeto de estudo por mulheres negras contando sua própria história**. Rio de Janeiro: Malê, 2019.

WERNECK, J. P. **O samba segundo as ialodês: mulheres negras e a cultura midiática**. 2007. 298 f. Tese (Doutorado) – Curso de Pós-Graduação em Comunicação, Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

APÊNDICE I**ROTEIRO DE ENTREVISTAS****UENF**

Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro

Programa De Pós-Graduação em Políticas Sociais

O Canto da Resistência: Mulheres Negras e a Linguagem do Samba na
Contemporaneidade

Roteiro de entrevista semiestruturada

Entrevistadas: Elaboradoras do projeto Samba pretinha

Localidade: Rio de Janeiro.

Prezada:

Este instrumento foi elaborado para coletar dados sobre a experiência no samba de passistas, da G.R.E.S Salgueiro, localizada no Rio de Janeiro, e como uma das finalidades pretende atender ao desenvolvimento de uma dissertação de mestrado do programa de pós-graduação em Políticas Sociais, na área de “Educação, Cultura e Cidadania, da Universidade Estadual Norte Fluminense Darcy Ribeiro – UENF.

A referente pesquisa visa investigar a finalidade do projeto em termos de discussão sobre o samba.

Garantimos desde já que os entrevistados não serão identificados.

Antecipadamente agradecemos pela sua colaboração.

Jéssica Cristina Alvaro de Oliveira - UENF - jeholiveira332@gmail.com

Giovane do Nascimento - UENF - giovanedonascimento@gmail.com

Fernanda Pacheco Huguenim - UENF - fernandahuguenin@outlook.com

I. Identificação

1. Nome: _____

2. Idade: _____ anos.

3. Orientação Sexual

Hétero Bissexual Pansexual Homossexual Assexual

4. Escolaridade:

Fundamental Incompleto

Fundamental Completo

Ensino Médio Incompleto

Ensino Médio Completo

Ensino superior cursando

Ensino superior completo

Mestrado

Doutorado

Outro _____

5. Exerce alguma atividade remunerada? Se sim, qual?

6. Ocupa mais de um cargo na escola de Samba? Se sim, quais?

II. Questões

1. Como começou a sua relação com o samba?
2. Desfila há quanto tempo?
3. Qual é a sua história com o Salgueiro?
4. Para você, qual é a importância da ala das passistas para o samba? E para as escolas de samba?
5. Desfila em outras escolas de samba? Se sim, percebe diferença no tratamento com os componentes?
6. Acredita que a questão racial é importante no samba? Por quê?
7. Como você enxerga a questão racial na Acadêmicos do Salgueiro?
8. Como você se enxerga enquanto mulher no samba e na Acadêmicos de Salgueiro?
9. Quais são suas referências no samba?
10. Para você, qual é a importância da mulher no samba e no carnaval?
11. Quando e como foi a criação do projeto?
12. Como é a relação de vocês quatro no projeto?
13. Como você definiria o projeto?
14. Há divisão de tarefas no samba pretinha?
15. Por que passar a discutir o samba dentro das escolas de samba?
16. Vocês se sentem contempladas com as discussões realizadas sobre o samba, atualmente? Por quê?
17. Como racismo e machismo interferem nas suas vidas pessoais e enquanto passistas?
18. Como foram as duas edições do projeto? O que foi discutido?

19. As comunidade das escolas de samba, no geral, entendem as discussões realizadas sobre o samba?
20. De alguma maneira o projeto modificou sua visão sobre o samba?

APÊNDICE II**ROTEIRO DE ENTREVISTAS****UENF**

Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro

Programa De Pós-Graduação em Políticas Sociais

O Canto da Resistência: Mulheres Negras e a Linguagem do Samba na
Contemporaneidade

Roteiro de entrevista semiestruturada

Entrevistadas: Elaboradoras do projeto Samba pretinha

Entrevista realizada virtualmente por meio da plataforma google meet.

Prezada:

Este instrumento foi elaborado para coletar dados sobre a experiência no samba de passistas, da G.R.E.S Salgueiro, localizada no Rio de Janeiro, e como uma das finalidades pretende atender ao desenvolvimento de uma dissertação de mestrado do programa de pós-graduação em Políticas Sociais, na área de “Educação, Cultura e Cidadania, da Universidade Estadual Norte Fluminense Darcy Ribeiro – UENF.

A referente pesquisa visa investigar a finalidade do projeto em termos de discussão sobre o samba.

Antecipadamente agradecemos pela sua colaboração.

Jéssica Cristina Alvaro de Oliveira - UENF - jeholiveira332@gmail.com

Giovane do Nascimento - UENF - giovanedonascimento@gmail.com

Fernanda Pacheco Huguenim - UENF - fernandahuguenin@outlook.com

I. Questões

1. Na nossa primeira conversa, você fala sobre sua discordância acerca do manifesto elaborado por Djamila Ribeiro e Stephanie Ribeiro?
2. Como você entende/sente a passagem pela avenida?
3. Como você entende o corpo negro, mais especificamente o corpo da mulher negra no samba?
4. O que você entende enquanto corporeidade no samba?
5. O que você entende por linguagem no samba?
6. Podemos falar um pouco sobre a questão da prostituição no samba?
7. Você pode explicar se entende a existência de duas modalidades no samba? Pois na primeira entrevista observamos que ora você fala sobre o samba enquanto comunidade e em outros momentos, fala do samba enquanto empresa.