

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE  
INSTITUTO DE PSICOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

JOSÉ NILSON CERQUEIRA DE OLIVEIRA

TRAVESSIAS E TERRITÓRIOS NEGROS:  
Rastros de permanência de África no cotidiano negro favelado

NITERÓI, RJ

2023

JOSÉ NILSON CERQUEIRA DE OLIVEIRA

**TRAVESSIAS E TERRITÓRIOS NEGROS:  
Rastros de permanência de África no cotidiano negro favelado**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Área de concentração: Estudos da Subjetividade.

Linha de Pesquisa: Subjetividade, política e exclusão social.

Orientador:

PROF. DR. ABRAHÃO DE OLIVEIRA SANTOS

NITERÓI, RJ

2023

## **FICHA CATALOGRÁFICA**

JOSÉ NILSON CERQUEIRA DE OLIVEIRA

**TRAVESSIAS E TERRITÓRIOS NEGROS:  
Rastros de permanência de África no cotidiano negro favelado**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Área de concentração: Estudos da Subjetividade.

Linha de Pesquisa: Subjetividade, política e exclusão social.

Aprovada em: \_\_\_\_/\_\_\_\_\_/\_\_\_\_

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Abrahão de Oliveira Santos – UFF (Orientador)

---

Profa. Dra. Luiza Rodrigues de Oliveira – UFF

---

Profa. Dra. Maria de Fátima Lima Santos – UFRJ

---

Profa. Dra. Ana Cláudia Lima Monteiro – UFF (Suplente)

---

Profa. Dra. Aline Matheus Veloso –PUC (NEXIN) (Suplente)

## **AGRADECIMENTOS**

*[...] enquanto escrevo, sei que não sou apenas o que escreve; antes, uma fatia de mim, situada numa paisagem que não é apenas memória, espera por essas palavras, como quem espera notícias de alguém que foi e ainda não voltou. Em parte, essa é a carta que recebo de alguém que demorei a conhecer.*

José Fernando Peixoto de Azevedo

## RESUMO

Este trabalho surge de uma vida cotidiana permeada de travessias e territorializações que evidencia, a partir dela, a colonialidade insistente, criando condições abissais de existir, em tensão com nossos rastros de permanência e princípios civilizatórios africanos persistentes, nos refundando como negros em diáspora. As vivências nessas travessias e em contato com o mundo branco possibilitaram aqui a construção de histórias que nos faz ver, de um lado, como a colonialidade opera interditando nosso resgate ancestral e organização social com sutis táticas que precisam ser interpretadas; e do outro, traduz certas práticas cotidianas da população negra favelada, que como Leda Maria Martins (2002) nos diz, são restituição e recriação dos nossos modos de viver através da partilha, da solidariedade, da dança, música, em múltiplas maneiras de recriar e celebrar a vida.

**Palavras-chave:** Princípios civilizatórios. Rastros de permanência. Favela. Travessia. Território.

## **ABSTRACT**

This work arises from a daily life permeated with crossings and territorializations that evidence, from it, the insistent coloniality, creating abyssal conditions of existence, in tension with our traces of permanence and persistent African civilizing principles, refounding us as blacks in diaspora. The experiences on these crossings and in contact with the white world made it possible to build stories that make us see, on the one hand, how coloniality operates by interdicting our ancestral rescue and social organization with subtle tactics that need to be interpreted; and on the other, it translates certain daily practices of the black population living in the favelas, which, as Leda Maria Martins (2002) tells us, are the restitution and recreation of our ways of living through sharing, solidarity, dance, music, in multiple ways of recreating and celebration of life.

**Keywords:** Civilizing principles. Permanence traces. Favela. Crossing. Territory.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>ESCREVIVENDO CAMINHOS POSSÍVEIS DE UM PESQUISAR ATERRADO</b>	<b>10</b>
	..... <b>DESPENCADOS DE VÔOS CANSATIVOS</b> .....	<b>21</b>
<b>2</b>	<b>Uma carta-pesquisa – ATRAVESSEI O MAR: DA TRANSITORIEDADE DA VIDA, À VIDA QUE SE FAZ EM TRÂNSITO</b> .....	<b>22</b>
<b>3</b>	<b>AI, JESUS, QUE LINDO(!): NOTAS SOBRE A ESTÉTICA DO RACISMO DA BRANQUITUDE PROGRESSISTA</b> .....	<b>37</b>
<b>3.1</b>	<b>OLHARES BRANCOS ME FITAM – HÁ PERIGOS NAS ESQUINAS: O FETICHE COMO ESTÉTICA DO RACISMO</b> .....	<b>42</b>
<b>4</b>	<b>DESCAMINHOS NEGROS: DESCOBRINDO UM CORPO-ESTRANHO</b> .....	<b>50</b>
<b>4.1</b>	<b>TRAVESSIA: “TÁ PARECENDO O NAVIO NEGREIRO ISSO AQUI!”</b> .....	<b>50</b>
<b>4.2</b>	<b>O MUNDO DOS COLONOS</b> .....	<b>53</b>
	..... <b>A VOLTA PRA CASA</b> .....	<b>57</b>
<b>5</b>	<b>O MUNDO DOS COLONIZADOS (!?)</b> .....	<b>58</b>
<b>5.1</b>	<b>VIVIDIR</b> .....	<b>63</b>
<b>5.2</b>	<b>ONDE ERA A MINHA VIDA NÃO É MAIS, CADÊ?</b> .....	<b>67</b>
<b>5.3</b>	<b>CONJUNTO-FAVELA</b> .....	<b>70</b>
<b>6</b>	<b>MUSICALIDADE, CORPOREIDADE E TERRITORIALIDADE: O PAREDÃO COMO RASTRO DE PERMANÊNCIA IMPRIMINDO NOSSOS PRINCÍPIOS CIVILIZATÓRIOS</b> .....	<b>75</b>
<b>7</b>	<b>VOU ME ENCONTRAR LONGE DO MEU LUGAR, EU, CAÇADOR DE MIM: CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>89</b>
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>93</b>

## 1 ESCRIVENDO CAMINHOS POSSÍVEIS DE UM PESQUISAR ATERRADO

Sou um homem negro, pardo, cabelos cacheados, magro, de família preta, indígena, pobre e favelada. Carrego a fama de conectar pessoas de diferentes contextos e lugares, talvez por ser muito comunicativo. Da família materna trago uma forte luta de resistência de povos negros e indígenas de um município no interior da Bahia: São Gonçalo dos Campos.

Começamos do mais distante que consegui no resgate dessa história, de uma das minhas bisavós maternas, uma mulher indígena Tupinambá que se relacionou com um homem preto, e dessa relação nasceu meu avô, conhecido como Licinho, o Ulisses Lacerda, que partiu antes que conseguisse resgatar outras memórias. Era um homem muito conhecido e respeitado na nossa roça Taperinha e costumava contar com muito entusiasmo como ele era um homem que conhecia a todos, ficava na porta de casa de tardezinha para ser cumprimentado pelos que ali passavam... “- *Eu tive vinte filhos com minha mulher Cizina, criamos dezesseis, ah se não fosse eu e sua avó aqui conhecendo todo mundo e se articulando aqui; vocês existem hoje porque eu sou um cara muito inteligente e sua avó também*”. Era muito gostoso ouvir suas histórias.

Narciza Lacerda, Cizina, como era chamada, era sua esposa, minha avó, uma mulher de muita fé, com o sorriso mais lindo do mundo, mulher preta retinta que passou sua infância em um quilombo com a sua mãe, minha bisavó, chamada por muitos de Neném, uma mulher de pele bem escura e traços indígenas. Ninguém consegue me dizer se era uma mulher indígena ou uma mulher negra, nem seu nome sabem me dizer, assim como o dos demais. Diziam que ela era muito batalhadora e carregava consigo uma tristeza que mais parecia traumas que ninguém sabe muito bem explicar. O marido de minha Bisavó Neném era um homem preto retinto, com traços bem-marcados, como lembram as que me contam sobre seu nariz, seu rosto. Das histórias que contava, falava sobre uma mulher escravizada que ele muito amava, sua mãe, minha tataravó, e nada mais sei a respeito.

Filha de Cizina e Licinho, entre tantos irmãos e irmãs, minha mãe, Dina, como prefere ser nomeada, mulher preta retinta, precisou fazer sua primeira grande travessia, mudando-se para a capital da Bahia ainda criança, onde passou a trabalhar de imediato como doméstica aos cinco anos de idade – trajetória repetida por todas as minhas onze tias: travessias nas grandes cidades e trabalhos de domésticas.

Já adulta, minha mãe se casa com meu pai, homem lido como branco, chamado pejorativamente de sergipano, um modo de nomear na Bahia quem tem traços misturados de branco e indígena. Pouco sei sobre a minha família paterna, apenas que são de uma cidade chamada Ribeira do Pombal-BA e moraram próximo às aldeias indígenas da etnia Kiriri, onde

as relações de meus bisavós foram se constituindo, a partir de uma dinâmica pouco conhecida por mim. Depois, ainda adolescente, minha avó Joanita vai para a cidade de Salvador, praticamente fundando a Favela Saramandaia, onde ainda hoje vive com seus noventa e cinco anos.

Em intensas travessias, famílias paterna e materna se espalham por Favelas<sup>1</sup> de Salvador, São Paulo e Rio de Janeiro. E, com isso, sigo buscando a história do meu povo, buscando no esquecido algo que me auxilie na escrita da minha própria história, mas narrativas e nomes me escapam nessa retomada. O processo de resgate dessa ancestralidade é marcado por fortes estratégias de apagamentos, que envolvem muitas dores. Para montar essa breve árvore genealógica, ouvi muitos parentes que choravam ao contar, outros pouco conseguiam falar.

Se há dificuldade no resgate dessa história, aparecendo partida, incompleta e desencontrada, algo não me deixa dúvidas: a minha conexão ancestral, meus traços, meus processos de subjetivação constituídos pelo meu lugar racial, por quem sou. Esse breve resgate já anuncia que aspectos da vida negra impressos em mim não dizem respeito a uma mera individualidade no percorrer a vida, os deslocamentos experienciados por mim, está a vir muito antes de mim, vivenciados pelos meus familiares, pela negrura diaspórica. Como nos diz Leda Martins (1997), a história negra no Brasil se dá a partir de constantes travessias e migrações.

Para adentrar nesse texto, primeiramente peço licença à minhas bisavós, avós, minha mãe e tias, a todos meus ancestrais que me permitiram estar aqui, nesse Estado, nessa Cidade, nesses percursos territoriais e subjetivos que fazem parte do caminho da minha alma e do meu povo. E é partindo dessa saudação que escolho escrever histórias do presente desse povo em cenas da negrura diaspórica afro-brasileira, fincadas na Bahia, na querida Salvador, nas Favelas de onde sou cria: Marotinho, Pau da Lima, São Rafael, na Favela da Chesf – cria de Saramandaia, cria de Jardim Nova Esperança, cria de Sete de Abril – cria dos paredões de todos esses territórios – sou mais um cria de Favela preservando memória e identidade através dos rastros de permanência evidenciado nos nossos hábitos cotidiano.

Admito que foi muito doloroso o processo dessa escrita, por ela ter sido construída a partir da revisitação de memórias, vivências e referenciais que falam tanto sobre as punhaladas dessa vida. Cheguei até a pensar que a dor era o método e o caminho dessa escrita. Há tanto que não se é dito ou passado nessas linhas que atravessam os acontecimentos tão presentes na

---

<sup>1</sup> O nome Favela estará escrito nesse texto com sua inicial em letra maiúscula, numa política de afirmação e valorização desse território – Minha Favela, meu país.

nossa vida cotidiana, marcados por um projeto de colonização que busca se perpetuar e permanecer presente em nossos caminhos.

Compreendo colonização nesse texto a partir do intelectual quilombola formado por mestras e mestres de ofícios, Nego Bispo. Marco aqui sua formação por fazer parte dessa pesquisa evidenciar saberes não acadêmicos, criados a partir de vivências do cotidiano da população negra, que se apresenta aqui principalmente na tensão com as permanências coloniais. A colonização então é caracterizada por

[...] todos os processos etnocêntricos de invasão, expropriação, etnocídio, subjugação e até de substituição de cultura pela outra, independentemente do território físico geográfico em que essa cultura se encontra (SANTOS, 2015, p. 47-48).

A colonização genocida praticada no Brasil com nosso povo tem disfarces que muitas vezes nos exigem traduções, para que a gente reconheça que aquilo que está sendo praticado se trata exatamente do apagamento das nossas vidas e de uma subjugação racial em curso.

Nesse sentido, esta dissertação surge da inquietação e do desejo de construir possíveis respostas frente à seguinte questão: Como conseguimos sobreviver em meio a tantas formas de nos matar desse projeto colonial? Entendendo, a partir de Leda Martins (2002), que junto conosco na travessia vieram nossos ancestrais, nossos singulares modos de ver o mundo, nossa cultura e organização social, passo a me perguntar: De que maneira esses rastros de permanência se apresentam em meio à tensão com a presença da colonialidade?

Compreende-se aqui a colonialidade como um tempo aberto pela colonização que ainda não foi selado (VELOSO, 2022). Assim, esse projeto colonial se apresenta com diversas estratégias de apagamento que vão desde a tentativa de captura e substituição dos nossos modos de viver, desmantelamentos dos nossos modos de ver o mundo e praticar a vida, até a morte pela bala. Por isso, interessa-me debruçar sobre os modos de vida que temos como heranças e que são praticados no nosso cotidiano, evidenciados nas tensões com certos modos de extermínio, de apagamento da nossa memória nesse projeto colonial praticado incessantemente contra nós, contra nosso povo negro nas Favelas.

Desse modo, nossos princípios civilizatórios como forma de praticar a vida ganham função de resistência que encarnamos contra essas práticas de colonização, gestos que Nego Bispo (2015) chama de contra-colonização, que são: “todos os processos de resistência e de luta em defesa dos territórios dos povos contra colonizadores, os símbolos, as significações e os modos de vida praticados nesses territórios.” (SANTOS, 2015, p. 48).

Estão presentes neste texto histórias de quem partilha um cotidiano em que raça e território se cruzam. Histórias fragmentadas, imagens inconclusas da vida de negros e favelados. Dores e potências, sentimentos e sensações de uma certa vivência constituída por/na intersecção desses dois eixos que atravessam essas existências: raça, território – existências negras faveladas. E é a estas vivências marcadas e suas trajetórias que interessa dar relevo neste texto dissertativo.

Mas se são estas vidas o ponto de partida desta escrita, de certo não opera no sentido de um desabafo. Ainda que em alguns momentos apareça como catarse, ela tem outra função: praticar uma pesquisa aterrada, isso é, fortalecer e apostar no gesto narrativo de escrever a partir do que se vive enquanto método e ética de vida e pesquisa. Ao fazê-lo, oponho-me ao latifúndio científico que insiste na construção de narrativas sobre negros e Favelas assaltando protagonismo, colocando-se como revolucionários, silenciando, subjugando, menosprezando e fetichizando nossas produções locais e saberes que aqui busco afirmar.

Esta busca se dá a partir de um posicionamento crítico em relação ao campo dito científico, em especial à psicologia, marcados pela branquitude e pela construção de uma perspectiva de verdade que desqualifica os saberes negros, indígenas, favelados [...] (SANTOS; SILVA, 2018, p. 08).

Escrever a partir de si possibilita contrapor narrativas coloniais que buscam a universalização do saber e através dela subjugar nossos modos de expressar e praticar a vida, tentando nos colocar como não sabedores, como não produtores de conhecimento. A população negra que vem ocupando, através de políticas de racialização, a universidade, na nossa incessante prática de des-universalizar vivências e conceitos, busca uma pesquisa aterrada, conectada com a nossa realidade, a que se conecta esse texto: as nossas dificuldades enfrentadas e as alegrias vivenciadas cotidianamente, os modos de saber-viver e viver-saber em nossas Favelas, evidenciando aquilo que é constitutivo do nosso ser a partir da ancestralidade, que se manifesta em nós de maneiras sutis nos rastros que nos faz recriar nossos princípios civilizatórios.

Desse modo, a nossa persistência em sobreviver é mais do que tentar não morrer, não é sobre como eu, individualmente, tento permanecer vivo. Sobreviver é sobre-viver, é viver-saber, viver a partir dos nossos saberes, que aqui chamo de princípios civilizatórios. É produzir vida pelas sabedorias afrografadas (MARTINS, 2002) em nosso corpo e produzir saber pela vida que se pratica. Ela tem uma circularidade onde ao mesmo tempo em que se produz e afirma vida por meio dessa sabedoria ancestral, se constrói e refunda os princípios civilizatórios pela própria vida. É sobre como todo um povo persiste, recria e se refunda na diáspora através de

nossos ambientes de memória: nossos repertórios corporais, orais, nossos gestos e hábitos cotidianos como preservação de saberes (MARTINS, 2002). Nessa relação entre corpo, memória e território é que aprendi e sigo aprendendo a partilha, a territorialidade, a musicalidade e a vida.

Para explorar esses aspectos no texto, utilizo como ferramenta elementos de contação de histórias<sup>2</sup>, o uso do pretuguês<sup>3</sup> em momentos diversos, que alimentam uma estética textual que flerta com o literário, numa mistura de ficção e realidade, que ora pode parecer uma (con)fusão entre vivência e ficção. Ao mesmo tempo em que trago as histórias a partir da lente de quem narra, a vida do outro também é experienciada nesse emaranhado que evidencia a vida partilhada que busco aqui afirmar (NUNES, 2020).

Busco escrever, então, a partir de uma experiência negra-favelada, em contraponto a uma forma de conhecimento que busca universalizar e se colocar como absoluta, o branco, que, no seu perpétuo movimento de colonização, busca interditar nossos caminhos (VELOSO, 2022). É o ato de pesquisar e escrever a partir da experiência negra favelada que me possibilita trazer nas cenas dessa pesquisa analisadores que evidenciam a vida de toda uma comunidade, aqui pensadas a partir dos acontecimentos, vivências, partilha de cotidiano, dores e alegrias presentes nessas histórias, conectadas por territórios que, como Leda Martins (2002) nos diz, compartilham saberes do corpo, saberes da oralidade, ancestralidade, partilha no movimento de se reinventar em diáspora. O que nos faz persistir e criar formas de vida, modos de viver que nos possibilitaram sobreviver, resistir na luta por dignificar o ser, como nos ensina Abdias Nascimento (2019) em sua cirúrgica análise sobre a existência negra no Brasil e o genocídio em curso que busca inúmeras maneiras de nos ceifar.

Assim como aconteceu com Abdias Nascimento (2018), a compreensão desse genocídio, dos racismos e de como somos afetados pela população branca brasileira, seja de direita ou de esquerda, não se deu através da leitura ou pela academia, mas, através das minhas vivências nesses deslocamentos sendo atravessado pela interdição da brancura. Essa pesquisa se aterra por olhar para a própria realidade, a realidade de pessoas negras faveladas, e se conecta a elas a partir dessas experiências vivenciadas e histórias compartilhadas; da oralidade como saber, transmite e extrai outros saberes (SANTOS; SILVA, 2018).

Não foi a academia que me ensinou, foi o paredão<sup>4</sup>, foi o buzu, foi a quebrada, foi o olhar, o cuidado ali vivido nesses ambientes de memória, de festejo e alegria atravessados pela

---

<sup>2</sup> As cenas do texto, apesar de trazer histórias reais, ocultam os reais nomes dos personagens.

<sup>3</sup> Marca da Africanização no português falado no Brasil (GONZALEZ, 1988).

<sup>4</sup> Manifestação cultural negra de Salvador trabalhada na última seção do texto.

mortandade. Busco traduzir nesse texto, na tensão entre o que afirmamos enquanto vida e o genocídio em curso, essa ancestralidade presente no cotidiano, presente nos modos de vida das pessoas negras faveladas que vigoram nesses territórios de amor, luta, choro, partilha, fuga, produção de saber e resistência.

Importante destacar que essa dissertação não tem como objeto de análise, nem se propõe a fazer uma pesquisa sobre Favelas, a Favela está presente nesse texto como lugar que sou cria, e, portanto, dela estou partindo para pensar a territorialização que criamos a partir dos rastros de permanência dos nossos princípios civilizatórios, não negando outros modos e lugares de territorializar enquanto povo negro. O que interessa é exatamente evidenciar a territorialização como um importante elemento dos nossos princípios civilizatórios, que nos possibilita recriar vida.

Compreendo território aqui como o que nos diz Sodré (2002): a apropriação de um espaço que se ordena simbolicamente com seus regimes de relacionamento, com marcas próprias, identitárias, preservação de patrimônio. Sodré (2002) ainda segue nos mostrando que o patrimônio simbólico do negro brasileiro enquanto memória cultural da África, afirmou-se aqui como território para a sua transmissão e preservação. Como membros de uma civilização desprovida de território físico, fica a missão de reterritorializar na diáspora através dos saberes vinculados aos festejos, às danças, às músicas e todo patrimônio simbólico.

Há nesse processo de (re)territorialização, portanto, uma diferenciação que Sodré faz em determinado momento entre espaço e a sua ideia de território trazido acima, colocando espaço como um “[...] *sistema indiferenciado de definição de posições, onde qualquer corpo pode ocupar qualquer lugar*” (SODRÉ, 2002, p. 23). Nos diz ainda que

[...] a modelização universalista, a metafísica da representação, opõe-se a uma apreensão topológica, territorializante do mundo, ou seja, a uma relação entre seres e objetos onde se pense a partir das especificidades de um território. Pensar assim implica admitir a heterogeneidade de espaços, a ambivalência dos lugares e, deste modo, acolher o movimento de diferenciação, a indeterminação, o paradoxo quanto à percepção do real – em suma, a infinita pluralidade do sentido (como no espaço sagrado, onde cada lugar tem um sentido próprio). Na territorialização, apreende-se os efeitos de algo que ocorre, que se desenvolve, sem a redução intelectualista aos signos. (SODRÉ, 2002, p. 14).

Em consonância com essa perspectiva, trago, em forma de dor, alegria e de angústias, questões e afirmações que não são apenas minhas, mas de muitos que existem nessa

intersecção<sup>5</sup> – território-raça. A ideia é fazer do ato de escrita não um anúncio do que foi feito, mas fazer viver, sentir, até viver outra coisa, sentir de outro modo. A aposta é que ao acompanhar as trajetórias e deslocamentos no texto, aconteça também esses deslocamentos do leitor junto aos personagens.

A escolha por narrar experiências é tentar aproximar o leitor do percurso e os descaminhos do viver e do pesquisar. É através do caminho da pesquisa que também estou mostrando a indissociável relação entre o pesquisar e o viver, ou, talvez, através das experiências do viver se possa mostrar os descaminhos do pesquisar (EVARISTO, 2017).

Portanto, afirmo aqui escrevivência como método e uma ética do viver, onde se torna impossível para mim pensar e escrever fora do lugar da minha existência. O método de pesquisa deste texto é o que é a vida, que tento aqui mostrar. O método e a estética da pesquisa se estabelecem como a própria dimensão da vida negra favelada, é a transitoriedade e a interdição, a travessia no campo inimigo tentando não ser tocado e ferido pela brancura. Enquanto a negritude vive e se recria, é atravessada a todo tempo pelos racismos e formas de genocídio. A todo tempo que tento falar da alegria e dos saberes sou atravessado pela dor, sou rasgado pela brancura, e, a cada dilaceração, ter que se reerguer e voltar a produzir alegria para não sucumbir; se reterritorializar.

Escrevivência é o ato de con(fundir) escrita e vida, personagem e autor, ficção e memória, essa con(fusão) que trago nessas linhas onde o eu presente nos personagens e os personagens presentes em mim acabam por evidenciar a vida e histórias de um nós (EVARISTO, 2017). As narrativas que trago aqui buscam puxar fios que, ao afirmar certos lugares de existir e ocupar a cidade, carregam elementos que evidenciam essa intersecção raça-território. Trago experiências específicas e diversas que afirmam certas políticas de cuidado, afeto, partilha, coletividade e produções de saberes que fazem ver determinados modos de vida que possibilitam per/re/sistir.

Ao mesmo tempo em que essas histórias falam sobre muitos, não tem a intenção de criar narrativas totalizantes, universalizantes ou imagens homogêneas das experiências de vidas negras na Favela, que interessam a certos tipos de produzir conhecimento aos quais se faz frente aqui. Persevero em mostrar, através da escrita, narrativas e composições de cenas imagéticas daquilo que a gente produz de territorialização, dos saberes e fazeres tracejados nos cotidianos

---

<sup>5</sup> “Segundo Creshaw, a interseccionalidade permite-nos enxergar a colisão das estruturas, a interação simultânea das avenidas identitárias.” (AKOTIRENE, 2019, p. 19)

de pessoas negras, táticas praticadas que não são passíveis de reprodução por aqueles que não participam e habitam este cruzo-espaco interseccional: corpo negro e territorialidade.

A intenção nessa pesquisa não é ensinar nossos modos de viver e criar um regime de reprodução, mas uma denúncia a este modo colonial marcado pela soberba branca de se colocar no lugar de quem sabe e de quem deve ensinar ao outro, esse outro a quem julga não saber, a quem julga fazer errado, a quem animaliza e extermina. Na intersecção raça-território, caminhamos nesse texto evidenciando práticas de morte e de vida, genocídio e persistência, colonização e contra-colonização, num emaranhado que mistura dores e alegrias vividas nesse cruzo.

Estampando nesse texto, nossos saberes e aquilo que produzimos como vida, essa escrita se bagunça entre narrativas que eram para ser alegres, mas são tristes e sobrevivências que são na verdade mortes, genocídio. São histórias que vivi, histórias partilhadas por amigos, familiares, pessoas da minha favela, que evidenciam aspectos da vida negra em diáspora, sempre atravessadas pela brancura. E, apesar de ter tentado dar as costas à Europa, como Fanon (1961) nos sugere, não foi possível separar pertencimento de violência, minha existência da ferida causada pela brancura.

Bambeio, então, entre a denúncia dos racismos e a afirmação dos saberes, um desejo de falar dos saberes atravessado fortemente pelas violências de um cotidiano racializado, onde a transitoriedade da vida expressa em estética textual. E, com isso, trago muito menos alegrias do que gostaria de contar, muito menos vida do que vivo e gostaria de mostrar, mas que não deixam de ser persistência, resistência, contra-colonização.

Esse texto é uma parte de um mapa sendo montado por muita gente que está escrevendo a história atual do negro brasileiro, história que nos foi negada. Compreendo que cada escrita racializada é uma peça que vai compondo a nossa história do presente. Para entrar nesse quebra-cabeça, essa pesquisa se propõe a afirmar nossos modos de vida que se atualizam na Favela através dos nossos hábitos cotidianos nos reinventando através do que Leda Martins (2002) chama de recriação e restituição de nós através da nossa solidariedade, partilha, corporeidade nas nossas danças, músicas e modos de celebrar a vida.

É necessário mostrar esses princípios civilizatórios que são nossos saberes, herança negra, manifestação da nossa cultura e ancestralidade praticadas cotidianamente, pouco legitimadas e não reconhecidas como contra-colonizadoras, mas que nos inscreve e nos funda como sujeitos negros na atualidade.

Em oposição ao saber que se propõe universalista, fazer ver nos nossos hábitos cotidianos a corporeidade, a territorialidade, a partilha, a musicalidade como saberes

refundados e atualizados na nossa experiência diaspórica é resgate, preservação de memória e estratégia de contra-colonização.

Para isso, esta dissertação tem como objetivo analisar a partir da escrevivência, a permanência dos deslocamentos territoriais e condições abissais como presença colonial; e a territorialização como rastro de permanência negra e recriação dos princípios civilizatórios africanos, como duas forças em tensão na construção das histórias de pessoas negras faveladas.

Esse deslocamento é compreendido aqui como novas formas de travessia do atlântico, que no texto usarei travessia para marcá-la como elemento de permanência desse ato inicial colonial que se modifica no tempo e se atualiza como deslocamentos, seja de Estados nas migrações, seja na própria cidade nas idas de buzu, ou seja dentro da própria Favela com remoções, criação de programas de habitação e dispersões nas manifestações culturais (o paredão), onde o deslocamento aparece como força que dispersa para desarticular.

Além disso, no decorrer da pesquisa, a travessia também é compreendida como acúmulo de saberes sobre o outro, o branco. Durante o pesquisar, os deslocamentos me fizeram reconhecer na branquitude aspectos que dizem respeito ao seu próprio mal-estar no mundo, onde nós, pessoas não-brancas, somos obrigados a lidar com os problemas que a brancura causa em si e no mundo.

Percorrendo esses caminhos de pesquisa, o texto se apresenta em dois grandes blocos. O primeiro bloco chamado de *Despencados de vôos cansativos* é composto por três seções marcadas pela apresentação de travessias e encontros com o mundo branco. Essas travessias aparecem a partir de duas camadas: a primeira camada é a travessia Salvador-São Paulo-Rio de Janeiro no caminho da pesquisa e o encontro com a academia; e a segunda camada, a travessia cotidiana na cidade, no buzu para o trabalho, traçando um paralelo entre academia e a casa dos patrões como constitutivos da mesma subjetividade.

A primeira seção deste bloco é chamada de *Uma carta-pesquisa – Atravessei o mar: da transitoriedade da vida, à vida que se faz em trânsito*, onde abordarei elementos de uma vida permeada de condições abissais, desde uma infância já marcada pela pobreza a partir do lugar de negro, aprendendo a partir de uma brincadeira de criança, que nesses deslocamentos, há a necessidade de gingarmos para tentarmos não ser tocados pela brancura. Trago ainda as vivências na graduação, além dos meus deslocamentos de uma casa para outra, de um Estado para o outro como parte da vida negra favelada em busca daquilo que Abdias Nascimento (2019) chama de “eterna tentativa do negro em dignificar o seu ser”.

Na seção seguinte, intitulada *Ai, Jesus, que lindo(!): Notas sobre a estética do racismo da branquitude progressista* apresento reflexões em tom catártico sobre a narrativa da

branquitude esquerda brasileira como antirracista e aliada dos negros na luta contra a desigualdade racial e antagonista à branquitude de direita, mostrando a brancura como elemento central que demanda racialização. Sigo expondo sua contradição na subsecção intitulada de *Olhares brancos me fitam – Há perigo nas esquinas: o fetiche como estética do racismo*, onde trago provocações à cerca da existência de um fetichismo da branquitude acadêmica sobre nossas dores e saberes.

Por fim, a última seção do primeiro bloco *Descaminhos negros: descobrindo um corpo-estranho* é composta por duas subsecções: *Travessia: tá parecendo o navio negreiro isso aqui!* e *O mundo dos colonos*. Na primeira subsecção, narro a partir da lente negra e favelada de uma criança a travessia desde o território-Favela, a vivência no deslocamento pelo buzu, até a descida num espaço diferente daquele que o constitui. Em seguida, em *O mundo dos colonos* (chamado assim pela descrição de Fanon (1961) a respeito do mundo branco), sigo a narrativa da criança em sua experiência num local da cidade ocupado hegemonicamente pela população branca, que carrega marcas produzidas através dos modos de vida da brancura.

O segundo bloco *A volta pra casa*, por sua vez, é composto duas seções, com as quais me lanço a narrar histórias que evidenciam a relação do negro com seu próprio território, num jogo de cena entre os processos de deslocamento e o refazimento territorial. Esse interjogo evidencia a territorialização como princípio civilizatório, bem como expõe as estratégias de invasão territorial que são utilizadas com o intuito de provocar deslocamentos e desarticulação da população negra, tentando impedir a recriação a partir dos rastros de permanência que nos constitui como sujeitos no mundo.

Para isso, o bloco é iniciado com a seção intitulada *O mundo dos colonizados (?!)*, e contém três subsecções. Seu título escrito com a interrogação é por trazer a lente negra favelada da criança sobre o que Fanon (1961) chamou de mundo dos colonizados, recontando numa perspectiva dos *cria*, aquilo que mais nos interessa pensar a respeito dos nossos territórios. Nesse momento, modifico a estética do texto para um modo de escrita exigido pela colonialidade, onde se desloca do gênero narrativo para um explicativo, evidenciando nesse contraste estético o branco que invade nossas produções e fala sobre nós.

Em sua primeira subsecção *Vividir*, retomo o neologismo utilizado por Rico Dalasan em sua música *Vividir*<sup>6</sup> para narrar as experiências de estarmos sempre a “partir”, entre um atlântico e outro, a viver de ir, descortinando interdições criadas dentro do nosso próprio território pelo mundo branco.

---

<sup>6</sup> DALASAM, R. *Vividir*. Independente, Dinho Souza, 2020.

Em *Onde era a minha vida não é mais, cadê?* dou continuidade às narrativas acerca dos impactos das travessias evidenciando outro modo de desarticulação da negrura e remoção dos nossos territórios.

A subsecção *Conjunto-Favela*, como parte dessa escrita-jornada, traz de forma mais marcada como a política de habitação dos conjuntos habitacionais se torna também um novo modo de ser Favela no cotidiano da população e da cidade.

Finalizando este segundo bloco, apresento o paredão e os princípios civilizatórios que nele são impressos, por meio da seção *Musicalidade, corporeidade e territorialidade: O paredão como rastro de permanência que imprime nossos princípios civilizatórios*. Busco nessa última parte apontar tentativas de apagamento da nossa manifestação cultural que faz parte da relação do branco consigo mesmo, finalizando, assim, essa viagem por essas idas e vindas entre se deslocar e se reterritorializar, traduzindo nesses percursos as marcas que nos possibilita seguir reconstruindo nossa vida em diáspora.

A importância de rastrear e traduzir os modos como nossos princípios civilizatórios se apresentam no cotidiano é de nos possibilitar identificar como a modernidade da colonialidade opera interditando nosso reordenamento ancestral, através de uma certa faceta de operacionalização do racismo na sociedade brasileira e como ele se manifesta. Além de evidenciar e deixar pistas para as maneiras de recriarmos nossa organização social, atentos àquilo que não podemos deixar se perder enquanto constitutivos do nosso ser.

Desejo que essa leitura seja uma experiência rica em conexão com seus ancestrais, com sua história, com seus modos de pensar e praticar a vida, que traga reflexões e te faça vivenciar juntamente com as narrativas, desdobramentos e discussões os processos de transitoriedade, ataques e reterritorializações; que produza potência de vida, ressuscite subjetividades docilizadas e contribua para articulação da negrura diaspórica, seguindo os rastros dos nossos princípios civilizatórios tatuados na nossa alma.

**DESPENCADOS DE VÔOS CANSATIVOS**

## **2 Uma carta-pesquisa – ATRAVESSEI O MAR: DA TRANSITORIEDADE DA VIDA, À VIDA QUE SE FAZ EM TRÂNSITO**

*Eu tinha cinco anos e habitava uma casa de três cômodos. Uma construção com uma entrada. Uma porta. Sem janela ou brecha para o ar passar. Uma casa numa ladeira asfaltada íngreme, dessas difíceis de subir, mas fáceis de descer. Eu, minha irmã e alguns colegas da rua brincávamos quase todos os dias ao fim da tarde com uma fôrmica, e escorregávamos da ponta da ladeira até lá embaixo. Era minha brincadeira preferida nessa época, mas que deixava todas as minhas bermudas rasgadas atrás e minha mãe bastante irritada, mas sorria com nossa felicidade. Era um momento em que as vizinhas ficavam conversando e vendo seus filhos brincarem.*

*Eu tinha seis anos. A favela era outra. A casa era outra... A casa tinha quatro cômodos. Uma única porta. Ainda sem janelas. Uma rua barrenta que fazia lama quando chovia. Nela não era mais possível brincar de fôrmica, abandonei a minha brincadeira preferida e descobri uma chamada de "barra": criamos um traço no meio da rua, nos dividimos em dois times, cada um de um lado diferente da linha, o objetivo é atravessar todo o campo adversário e retornar sem ser tocado. A primeira equipe que conseguir esse feito vence. O primeiro corpo que atravessa o território inimigo sem ser tocado vence. Lembro que em uma dessas brincadeiras, em um dia chuvoso, sofri meu primeiro acidente e parti o supercílio, durante o drible, escorreguei em uma poça e caí de cara numa lata de lixo. Fui ensanguentado para*

*casa junto com umas vinte crianças que lotaram minha apertada casinha; fui para o hospital, levei quatro pontos. Nesse dia, ninguém saiu vencedor. Não foi a primeira e nem a última vez que a brincadeira foi interrompida por um sangue derramado. Segui levando isso pra vida, compreendendo que a infância como condição de experiência vivente<sup>7</sup> (não como fases biopsíquicas) é uma força poderosa de criação de táticas para enfrentamento do racismo.*

*Eu tinha oito anos. A Favela era outra. A casa era outra. A casa nem era uma casa. A casa era uma garagem.*

*Eu tinha nove anos, a casa era outra. A rua era outra. A Favela? Sete de Abril: meu bairro, minha Favela, minha comunidade. A casa tinha quatro vãos, mas essa tinha uma varanda. A rua era uma espécie de ladeira que ficava quase plana, voltava a ser ladeira, e depois plana de novo. Era uma rua com três saídas: uma ladeira bem íngreme virando à direita, outra ladeira na frente e uma escadaria subindo à esquerda. Essa foi a rua onde mais brinquei, mais me acidentei e mais perdi amigos. Incontáveis. Vez ou outra recebo uma mensagem, um telefonema, uma notícia, lágrimas.*

*Todas estas casas, minha. Nenhuma destas casas, minha. Eu sequer sabia que existe uma sensação específica para quem tem uma casa própria e ao longo da vida fui forçado a estar em deslocamentos intensos a todo tempo em busca de dignidade de ser. Apesar disso, fui*

---

<sup>7</sup> NOGUEIRA, R.; ALVES, L. P. Infâncias Diante do Racismo: teses para um bom combate. *Educ. Real*, v. 44, n. 2, 2019.

encontrando desprezo, descaso, maus tratos, indiferença e considerado inferior, enquanto conseguia afago e descanso com os meus.

Para as condições financeiras que tive a vida inteira, fui mais viajante do que parecia possível, obviamente não eram viagens a passeio ou turismo, mas, um deslocamento que a vida ia me obrigando e, também, permitindo fazer por várias cidades da Bahia em momentos diferentes da vida, inclusive nas minhas férias da escola. Eu tinha uns parentes que mudavam constantemente de cidade e eu passava várias férias escolares com eles, um pouco para descansar minha mãe financeiramente, fisicamente e emocionalmente das tensões e preocupações de se criar filhos na favela, e simplesmente todas as dificuldades que sobrecam em uma mulher preta.

O ano é 2019, eu tenho vinte e sete anos de vida, vinte e sete anos de uma vida-travessia, um eterno vento, nunca chão. Morei em sete casas nos últimos dois anos, passando por bairros diferentes na cidade de Salvador, cidades diferentes na Bahia e três Estados. Isso foi apenas nos últimos dois anos. Durante toda minha vida eu me vangloriava das andanças e deslocamentos que fiz, das pessoas e lugares diferentes que tive oportunidade de conhecer, da possibilidade de percorrer vários espaços, cidades, casas, ambientes e contextos diversos. Então, passo a me perguntar: será que este empuxo à transitoriedade, estes deslocamentos contínuos são apenas marcas pessoais minhas? Seria porque eu sou um sagitariano com ascendente em aquário, ou por que fui forçado a me adaptar a uma vida de

transitoriedade, de viver morando de aluguel e precisando estar sempre em busca de uma “vida-melhor”?

Não é à toa que Leda<sup>8</sup> diz que a história dos negros aqui se faz sobre migrações e travessias, tendo nossos corpos, individual e coletivo desterritorializados, arrancados da família e bombardeado pelos valores linguísticos, filosóficos, culturais e cosmovisão do branco. Por termos sido assujeitados ao branco, tornados estrangeiros e coisificados nas condições desumanas dessas travessias, persistimos no resgate de dignificação do nosso ser através dos rastros daquilo que com nós trouxemos nos nossos modos de vida, nos nossos corpos, nas nossas culturas, diversidade étnica, cultural, linguística<sup>9</sup>

Na incessante busca por essa melhoria de condição de vida, torno-me o primeiro da minha família materna a ingressar em uma faculdade, sendo ela de psicologia no ano de 2012. Meus familiares sempre insistiram que eu precisava estudar e que isso seria a solução dos problemas da minha vida. O que isso quer dizer, que ter um diploma facilitaria a entrada no mercado de trabalho? Aumentaria a renda familiar? Eu seria uma pessoa chique?

Apesar dessa afirmação, a notícia da escolha do curso de psicologia é recebida com uma certa desconfiança por todas: a minha imagem, minha vida, não condiz com a figura presente no imaginário de quem é um psicólogo, para elas, psicólogos são brancos e ricos, e,

---

<sup>8</sup> MARTINS, L. M. *Afrografias da Memória: O reinado do Rosário no Jatobá*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

por isso, eu não daria certo nessa profissão. -"Psicologia?"! Ao homem negro é reservado o trabalho de esforço físico, pensar demais nos faz parecer ameaça para o branco, como diz bell hooks<sup>10</sup>. "Você tem que ter uma profissão que te dê alguma coisa, psicologia é muito difícil, você tem que fazer um curso técnico, aprender a mexer nas coisas". Me lembro Lélia<sup>11</sup> dizendo que ao branco cabe ser o bonito, o chique, o rico. E a minha imagem, é a imagem delas, transitar e se deslocar para a psicologia, que se mostra como um campo branquinho, é inconcebível.

Como nos diz Hill Collins<sup>12</sup>, a imagem serve para desumanizar, e é dessa vivência de desumanização que parte o reconhecimento da minha figura como indigno, incapaz, insuficiente, fora da configuração estabelecida para ocupar determinado lugar social; ainda que dentro do curso de psicologia, não é possível ser psicólogo.

Assim como pensado, não via minha imagem durante todo o conteúdo estudado, aqueles assuntos não eram sobre mim, sobre meu povo, não nos dizia respeito. Não havia proposta alguma para pessoas negras e faveladas, não éramos pautados. Mas quando eu fazia um esforço para ver um negro e favelado nos discursos, estávamos sempre em lugar de objeto e de subalternidade. E assim, como minha família, eu me perguntava: o que estou fazendo aqui? Como não me foi

---

<sup>10</sup> hooks, b. Escolarizando homens negros. *Rev. Estud. Fem.*, v. 23, n. 03, 2015.

<sup>11</sup> RATTI, A.; RIOS, F. *Lélia Gonzalez: retratos do Brasil negro*. São Paulo: Selo Negro Edições, 2010.

<sup>12</sup> COLLINS, P. H. Aprendendo com a outsider within: significação sociológica do pensamento feminista negro. *Rev. Soc. Estado.*, v. 31, n. 1, 2016

ensinado a desistir, fui percorrendo esses caminhos e criando outra psicologia a partir dos eixos de opressão que me atravessam.

Recordo-me que, ao fim de uma aula de psicologia institucional, o professor me disse com entusiasmo que queria muito me ver na linha de frente dos serviços de atenção básica em saúde do Município, lhe respondi: “-Professor, sou linha de frente antes mesmo de nascer, tô aqui hoje porque aprendi que não se entra na guerra em linha reta”.

Talvez, o lugar de um psicólogo negro e favelado ocupar seja esse, de um trabalho precarizado. Ou será que as discussões que propus e a psicologia que passei a construir dissesse sobre o povo que busca esse serviço? E, por ali ninguém ter referência para pensar sobre aquelas vidas fudidas, pessoas em busca de alguma melhoria, de cuidado, de saúde, de atenção básica, me convocasse a atuar(?). Um ordenamento de trânsito que escancara a encruzilhada em que me encontro.

Como nos ensina Abdias<sup>13</sup>, é o viver com uma espada suspensa sobre a cabeça tentando não desfalecer e não sucumbir, lutando para não perder a esperança e a energia para dar conta de si e dos seus, começando e recomeçando todos os dias e a todo o momento para dignificar seu ser, recapturando os fios da própria história rompida. Tentando não ser tocado, ou pelo menos, que o toque não produza esquecimento, que não consiga romper e suprimir a vida que pulsa negra.

---

<sup>13</sup> NASCIMENTO, Abdias. *O Quilombismo*: documentos de uma militância Pan-Africanista. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2019.

*[A minha alucinação é suportar o dia a dia...]<sup>14</sup>*

Em julho de 2017, após concluir a graduação, decidi que queria fazer mestrado. Eu morava na minha Favela chamada Sete de Abril desde o ano de 2000, mas ao terminar a faculdade precisei passar um tempo em Dias D'Ávilas, uma cidade da região metropolitana de Salvador. Era mais um deslocamento contribuindo para as experiências do meu corpo se transformarem em questão e tema de pesquisa. Eu queria mostrar certos aspectos da minha vida, da vida de negras e negros da Favela que resistem em meio às indeterminações das condições de existir a que somos submetidos: ao caótico, ao redemoinho, à turbulência constante, à vida no fio da navalha.

Minha escrita era pouco convencional, talvez mais poética, eu não escrevia, eu escrevivia. Pareceu-me que as produções de dissertações e teses do programa de psicologia da Universidade Federal Fluminense (UFF) se aproximavam mais do meu modo de escrita do que outros programas a que tive acesso, e, também, ela estava passando por um momento histórico importante na luta antirracista, lutando pela implementação das cotas na pós-graduação, uma revolução de importância sem medidas para nós. Essa escrita e essa batalha que estava sendo travada me fizeram decidir que eu queria compor forças e desenvolver ali minha pesquisa.

---

<sup>14</sup> Trecho da música “Alucinação”, de Belchior.

Porém, a criação de um tema de pesquisa para mim não anulou ou pausou as necessidades e urgências da vida. Como dar conta de pensar sobre mestrado quando não se tem onde morar? Como pensar sobre o que se quer pesquisar enquanto corre contra o tempo para ter o que comer, beber, vestir? Como encontrar tempos para rir, ser feliz, caminhar, passear com os filhos, levar flores para a esposa? Como fazer mantras, canalizar uma tal de uma energia positiva que vem sei lá de onde? Que tempo sobra para planejar e viver enquanto gasta cada segundo do seu dia sem saber como vai pagar o aluguel?

*(Recebi uma ligação... Tá rolando  
tiroteio em Sete de Abril)*

Em meio a tantas complicações da vida, o desejo forte de fazer o mestrado e dar de presente para minha mãe e a minha família esse diploma, vai tendo que persistir, mesmo sem calma ou paz, onde me ocuparia como um período sabático, um planejamento que acontece na tranquilidade da estabilidade de uma vida que nunca se passou por aqui, era sempre trânsito, e, ao mesmo tempo, interditado a acessar outras possibilidades.

Não fazia ideia de como iria fazer a seleção do mestrado. Não tinha um conto no bolso nem para pagar as contas, nunca tinha ido ao Rio de Janeiro. Como faria isso? Então, mesmo graduado, em busca de um mestrado, me vi repetindo o percurso de grande parte da minha família materna que migrou para São Paulo em busca desse melhor

viver. Trajetória muito conhecida por Nordestinos. Lá por SP eu tinha parentes e alguns amigos com quem articulei e fui “arriscar a vida”. Parece que a travessia do Atlântico não tem fim.

*[Atravessei o mar, um sol  
Da América do Sul me guia  
Trago uma mala de mão  
Dentro uma oração, um adeus...]<sup>15</sup>*

É sempre um risco esse viver e esses deslocamentos, principalmente porque quando uma pessoa negra sai de algum Estado do Nordeste e vai para o Sudeste, se pensa que as opressões a que essa pessoa será submetida estará demarcada a partir da sua regionalidade e nela se encerraria, mas afirmo, apesar da xenofobia violenta a que também fui sujeitado, as marcas do racismo se fizeram ainda mais fortes nessa passagem por São Paulo, com uma intensificação das desigualdades raciais no cotidiano da cidade.

Apesar da xenofobia ser tratada atualmente como um novo eixo de opressão, assim como Abdias<sup>16</sup>, discordo fervorosamente, em nada se diferencia, pois diz respeito à aspectos culturais e de formação enquanto povo muito mais atravessados pela África. Então, somos chamados de povo atrasado, tratados como ignorantes e utilizados como

---

<sup>15</sup> Trecho da música “Um corpo no mundo”, de Luedji Luna.

<sup>16</sup> NASCIMENTO, A. *O genocídio do negro brasileiro: Processo de um racismo velado*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2017.

mão-de-obra barata e muito mais em trabalhos braçais. Em contrapartida, os sulistas e sudestinos, bombardeados pela imigração branca assistida financeiramente pelo Estado formam as áreas mais urbanizadas e industrializadas, esses são os que se consideram superiores a nós “descendentes de escravizados”. Mas, sigamos..

Na trajetória difícil por São Paulo-SP fiquei completamente sem chão: sem dinheiro, sem perspectiva, sem amigos, sem noiva, sem nada. Situações que não gostaria de trazer pelas fortes dores que me causam. A gente se culpa, e pensa: “não importa o que eu faça ou tente, os obstáculos se erguem e acompanham as nossas trajetórias. Não importa o quanto eu me esforce, o racismo segue me fudendo, me silenciando, maltratando, deslegitimando. Mas, aqui estamos!

Pronto! Passei no mestrado.

(E mais uma ligação recebo... mais um amigo assassinado pela Polícia Militar - PM).

Tô no Rio de Janeiro, e aí? É finalmente a solução? Alcancei a glória? Toda essa agonia cessa? Pelo contrário, essa condição de existir se intensifica e se personifica ainda mais com todos os processos que envolvem esse deslocamento. Não sei onde vou morar, onde vou ficar, fico de favor um tempo, tudo é incerto, é só mais do mesmo e vamo simbora, vamo seguindo...

*[Eu sou a minha própria embarcação  
Sou minha própria sorte...]<sup>17</sup>*

*Estar sempre nesse lugar do incerto, desde Cidade, casa, Estado, de não saber onde vai ficar ou o que vai ser da vida, ou como vai comer, morar, beber, pegar o ônibus. Uma vida ao fio da navalha que antes era para mim era como brincar de slackline na corda bamba da vida, hoje não é mais, hoje cansei, me sinto derrotado, sem ação, me culpando, me cobrando, sabendo que não sou essa pessoa triste, angustiada, cabisbaixa, penosa, doente. O que está acontecendo? Esse não sou eu, é o que repito para mim.*

*Parece-me que o único território que tenho aqui é meu corpo, preciso defendê-lo, preciso sobreviver. Mas eu não vim aqui para falar disso, do quanto ou como apanhei e apanho, afinal, quero falar é de... é sobre... espera! Preciso dormir, me deixe aqui um pouco, não consigo pensar em nada, não consigo ler, nem escrever, só preciso parar pra descansar um pouco, por favor, só me deixa descansar. “Aí é lugar de dormir?”; “Venha lavar esses pratos”; “Isso é hora de dormir seu preguiçoso(?)”; “não faz nada”; “venha tirar meus cabelos desse ralo aqui”; “você é bolsista, adiante suas coisas, não tô vendo você fazer nada!”; “manda dinheiro aí, estou devendo muito e estou passando fome”; “manda dinheiro aí pra ajudar a pagar meu aluguel”; “Nilson, me empresta dinheiro, por favor, senão os agiotas vão me matar”. Até*

---

<sup>17</sup> Trecho da música “Um corpo no mundo”, de Luedji Luna.

porque, se saiu de Salvador e foi morar no Rio de Janeiro, então se encheu de grana lá. “Passa longe dele, filho!”; “Cadê a nota desses produtos?”; “E aí, broder, se eu tivesse um trocado aqui te dava pra você comprar um lanche”; “porteiro, não deixa aquele mendigo entrar, fecha logo o portão”.

E o Rio de Janeiro continua lindo!

Entre cobranças, petições, entre familiares e amigos gritando por ajuda, episódios de racismo cotidiano e institucional que me dilacerava, em meio a meu total desgaste, achando que não suportava mais, cada dia um novo flagelo.

Parece que esqueci novamente, não estou aqui pra falar disso. Estou aqui para falar como eu não morri esse ano, não é para falar sobre como morri no ano passado. Bem, esse ano... esse ano estou retomando a construção da casa da minha mãe, ela ganhou esse terreno quando eu ainda era muito novo, acho que uns quatro anos de idade eu tinha, ou seja, tem vinte e quatro anos. Nossa família se juntou, fez uma vaquinha e comprou esse terreno para ela construir e não morar mais de aluguel. Construir?! Como? Parece piada. (risos).

Não vou morrer! Não posso morrer enquanto a casa da minha mãe não estiver construída, enquanto ela não sair do aluguel, não posso morrer! Não posso morrer! Tenho que sobreviver, sobreviver a todos os fins do mundo que me cercam de todos os lados, todos os dias.

Um entusiasta, um motivador, inquieto, alegre, contagiante, firme, forte, indo a vários lugares, fazendo cursos, palestras,

invadindo, conhecendo a todos, ponte, flecha, como uma criança atravessando o campo inimigo. Mas também não, não mais. Acho que sou um sobrevivente do inferno, ou como diz Mano Brown, talvez seja apenas uma testemunha dele<sup>18</sup>.

A sensação é de total esgotamento mental e físico. As últimas pancadas que a vida me deu foram tão fortes que me deixaram derrubado, sem forças, sem sorrisos. E logo agora, no tão sonhado e almejado mestrado?

(E mais um da minha Favela que se vai... Foram tantos neste período de escrita...)

Dar isso à minha família, à minha mãe era meu sonho. Não posso sucumbir!(?) Sou negro, favelado, sempre levei uma vida dura e incerta do amanhã, até do hoje à noite. O que fica é que esse deslocamento territorial e subjetivo produziu em mim uma desestabilização completa.

E mais uma vez Leda me faz lembrar que esse movimento de ser transplantado faz de nós corpos desterritorializados, assujeitados pela perversidade e violência que nos torna estrangeiros, nos desumaniza e coisifica nessa infinita travessia pelo mar, que fere nossos corpos, nos adoece a ponto de meus ossos enfraquecerem, eu perder peso, meus

---

<sup>18</sup> AZEVEDO, J. F. P. Eu, um Criolo. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

dentess ficarem frágeis, se partindo, me parece simbólico(?): eu me distanciando do meu território, das minhas bases e raízes das quais historicamente fui alijado.

Minha dor na coluna, simbólica? Após sermos açoitados pelo branco nessa travessia e novo lugar, após termos nossas estruturas dilaceradas e termos sido fragmentados pela brancura, distanciados da nossa história, do nosso povo, da nossa música, dança, partilha, cosmologia, após tudo ter sido tirado de nós, em que direção iremos? Que rastros seguimos? O que nos resta?

*Não tenho casa, não tenho sapatos*

*Não tenho dinheiro, não tenho classe*

*Não tenho saias, não tenho casacos*

*Não tenho perfume, não tenho amor*

*Não tenho fé*

*Não tenho cultura*

*Não tenho mãe, não tenho pai*

*Não tenho irmão, não tenho filhos*

*Não tenho tias, não tenho tios*

*Não tenho amor, não tenho importância*

*Não tenho país, não tenho escolaridade*

*Não tenho amigos, não tenho nada*

*Não tenho água, não tenho ar*

*Não tenho cigarros, não tenho um franguinho*

*Eu não tenho  
Não tenho água  
Não tenho amor  
Não tenho ar  
Não tenho Deus  
Não tenho vinho  
Não tenho dinheiro  
Não tenho fé  
Não tenho Deus  
Não tenho amor  
Então o que eu tenho?  
Por que mesmo eu estou viva?<sup>19</sup>*

---

<sup>19</sup> Tradução da música *Ain't Got No/I Got Life*, presente no álbum *Nuff Said*, lançado em 1968 da renomada pianista, compositora e cantora negra estadunidense Nina Simone.

### **3 AI, JESUS, QUE LINDO(!): NOTAS SOBRE A ESTÉTICA DO RACISMO DA BRANQUITUDE PROGRESSISTA**

Que a branquitude é um lugar de poder em um sistema social de produção de privilégios simbólicos e materiais, isso nós já sabemos. Aparecida Bento (2002) muito bem nos ensinou, mostrando também que é um complexo registro de identidade com uma política de diferença que, através de um jogo de valores se define socialmente como superior, enquanto racializa e inferioriza o que considera o outro: o negro, o indígena.

O branco, inventor desse privilégio racial, é quem organiza a manutenção do racismo de diversos modos, uns mais explicitamente, como os *skinheads*, nazistas etc., e outros nem tão evidentes assim. As denúncias contra os brancos brasileiros racistas nós sempre fizemos, seja em suas formas de mais fácil identificação expressas cotidianamente, como aos racismos praticados pelos brancos que chamam um preto de macaco, de bandido, que se recusam a estar no mesmo ambiente que “um negro”, ou mesmo a aqueles que negam a desigualdade racial e desdenham da luta contra o racismo da população negra, hoje, expressos nas figuras mais inusitadas que se intitulam de direita, extrema direita, conservadores, e mais outros nomes que se dão ao fascismo cisvestido de política partidária ou cotidiana. Porém, o que busco trazer aqui são alguns “fenômenos”<sup>20</sup> racistas que vêm ocorrendo.

Nesse fenômeno, temos o branco de esquerda, a quem Abdias Nascimento (2019) tanto denunciou em seu livro *O Quilombismo*, listando nomes de diversas figuras públicas do campo progressista e suas declarações racistas, alguns deles são: Gilberto Freyre, Monteiro Lobato, Joaquim Nabuco, Caio Prado Jr. e muitos outros, que carregam em suas falas ainda um certo menosprezo explícito à negritude, como por exemplo, dizendo que seria um absurdo considerar Machado de Assis um mulato porque seus escritos são impressionantes e de ótima qualidade.

O curioso é que a branquitude que hoje se apresenta progressista, em grande parte é um pouco diferente dessa apresentada por Abdias Nascimento (2019). Ganharam um novo formato, já que os novos esquerdistas brancos dizem reconhecer a desigualdade racial como um fato e o racismo como um sistema de superioridade branca, e até mesmo se dizem parte de uma miscigenação cultural e racial, afirmando ter sangue negro e indígena nas veias.

---

<sup>20</sup> Chamo ironicamente de “fenômeno” entre aspas para me referir tanto a figuras públicas quanto a práticas racistas cotidianas que se atualizam e se apresentam de modos supostamente diferentes, com uma certa pirotecnia, um show de luzes que buscam nebulizar o racismo encarnado.

São brancos de um certo grupo social que se consideram brancos outros, que outraram (como adoram dizer os *deleuzianos*), que se desfizeram das práticas racistas e aprenderam (quem sabe em manuais), a serem antirracistas. São os brancos que se consideram diferentes de todos esses aí supracitados. Esses se afirmam ao lado da luta antirracista. Decoram repertórios comportamentais, aprendendo o que se pode e não se pode dizer e fazer com negros, e, assim, se sentem não racistas, mas, muitas vezes de maneira escamoteada, praticam as mesmas violências, com discursos idênticos, criando e reproduzindo o racismo. Enquanto dizem que racistas são os outros, em silêncio dizem: “*não sejam ingratos*”, reivindicam uma gratidão por supostamente tentarem nos salvar do inferno que eles criaram para nós. É a nova *branquisquerda*<sup>21</sup> brasileira, que de nova só tem o nome, vou chamar de “partido novo”. “*Racistas são os outros, não nós, racistas são aqueles fascistas, nós somos progressistas e estamos do lado de vocês na luta, fazendo tudo pelos neigros*<sup>22</sup>”.

Para quem não está imerso nessa vivência, digo, população brasileira letrada racialmente, talvez seja até difícil compreender essa confusão que se coloca: um branco que reconhece o racismo como uma realidade, acusa o branco de ser racista, ao mesmo tempo em que se nega racista; um típico fenômeno da branquitude, onde racializa o negro, o indígena e não se racializa, não se pensando como povo branco, “*ele é ele e eu sou eu*”, tendo a individualidade como uma grande marca da sua subjetividade. Desse modo, é possível reconhecer a existência do racismo, mas nunca admitir ser racista.

Chico Buarque, conhecedor do público branco não-esquerdista, de classe média e alta do Rio de Janeiro, descreve o pensamento racista desses na sua música *As caravanas* (2017):

É um dia de real grandeza, tudo azul  
Um mar turquesa à la Istambul enchendo os olhos  
Um sol de torrar os miolos  
Quando pinta em Copacabana  
A caravana do Arará, do Caxangá, da Chatuba  
A caravana do Irajá, o comboio da Penha  
Não há barreira que retenha esses estranhos  
Suburbanos tipo muçulmanos do Jacarezinho  
A caminho do Jardim de Alá  
É o bicho, é o buchicho, é a charanga  
Diz que malocam seus facões e adagas  
Em sungas estufadas e calções disformes  
É, diz que eles têm picas enormes  
E seus sacos são granadas  
Lá das quebradas da Maré  
Com negros torsos nus deixam em polvorosa

<sup>21</sup> *branquisquerda* como junção de Branco e esquerda, escrito assim como forma de desqualificar essa categoria criada como revolução, como um branco outro.

<sup>22</sup> “Neigros” escrito com “i” no meio da palavra, é uma expressão utilizada pelo comediante Yuri Marçal para indicar quando o branco, sendo racista, tenta demonstrar que dá algum valor à negritude.

A gente ordeira e virtuosa que apela  
 Pra polícia despachar de volta  
 O populacho pra Favela  
 Ou pra Benguela, ou pra Guiné.

Sendo conhecente desse povo, mas se considerando um povo outro, um branco outro, ou até mesmo não-branco, Chico denuncia a branquitude que despreza explicitamente a negritude, denuncia aquele racismo que não há muita necessidade de desvendamento das falas, de explicação (ainda que muitos neguem que a expulsão de pretos das praias da zona sul não o seja). Esse mesmo Chico, em uma entrevista<sup>23</sup>, onde é perguntado sobre racismo, afirma que existe racismo no Brasil, mas que ele não é branco e que não existe branco no Brasil, exceto a Xuxa. Diz que todos somos mestiços, uma narrativa comum dos brancos que se dizem progressistas no Brasil, a fim de pregar uma democracia racial. Ainda exalta a beleza de ser uma mistura, e faz uma menção a pessoas que “tem um pé na cozinha”, uma clássica frase racista usada por muita gente quando se refere a ter em sua linha genealógica pessoas negras, frase que associa o negro à servidão, à trabalhos braçais, trabalhos domésticos, colocando a cozinha como o lugar de origem e pertença do negro.

A discussão sobre o tema mestiçagem não é objeto neste texto, mas o trago aqui por ser um forte elemento usado pela população branca a fim de criar uma confusão entre diversidade étnica e cultural com democracia racial no Brasil. O movimento tropicalista muito conhecido, inclusive, por louvar a miscigenação como uma grande riqueza, tem Veloso, o Caetano, como filhote e pai, que em uma entrevista a Pedro Bial<sup>24</sup>, em 2020, declara que há uma moda no Brasil em se lamentar pela colonização portuguesa, mas que isso pode ser uma grande vantagem, exalta e coloca como um privilégio o fato do Brasil-colônia ter sido visitado pelo Rei da sua metrópole. E não para por aí, diz que lê Djamilia Ribeiro e que ele faz uma discussão racial muito mais responsável hoje, mas considera essas perspectivas “*muito americanizadas no mal sentido*”, pois a miscigenação não deveria ser desmerecida, colocando-a como a riqueza do nosso povo. Nos anos 90, como muito bem nos lembra Sueli Carneiro no *podcast* do intelectual Mano Brown<sup>25</sup>, o mesmo Caetano estava engajado em um movimento contra as cotas raciais.

<sup>23</sup> Trecho da referida entrevista disponível em <https://www.pragmatismopolitico.com.br/2013/11/chico-buarque-entrevista-racismo.html>. Acesso em: 03 abril 2023.

<sup>24</sup> Caetano Veloso em entrevista no Conversa com Bial, 04 de set. 2020. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=oCBRTQDGp30&ab\\_channel=BecodasPalavras](https://www.youtube.com/watch?v=oCBRTQDGp30&ab_channel=BecodasPalavras). Acesso em: 02 mar. 2023.

<sup>25</sup> O referido episódio do *podcast* Mano a Mano está disponível em: <https://open.spotify.com/episode/2eTloWb3Nrjmog0RkUnCPr#login>. Acesso em: 02 mar. 2023.

Esses movimentos dos brancos progressistas de supostamente valorizar a negritude através da ideia de miscigenação racial-cultural, faz dos nossos saberes expressos nas danças, músicas, artesanato etc., uma fonte alegórica de inspiração para suas práticas artísticas, esvaziando como expressão de saber e apagando a existência do negro na sua criação, pois tudo agora é mistura, esse caldeirão que supostamente coloca em equivalência o branco e o negro em uma sociedade racista onde o que o negro produz é deslegitimado, capturado e transformado em qualquer outra coisa, como a territorialidade que Sodré (2002) nos diz que a brancura não pode admitir.

*“Ai, que lindo esse batuque, vou botar na minha música. Ai, que linda essa dança, vou implementar na minha performance. Nossa, que linda essa estampa nessas roupas africanas, vou usar como figurino. Que linda essa dança da capoeira, vamos criar uma orgânica. Ai, eu amo esses neigros!”*

*Ai, Exu, que lindo<sup>26</sup>!”*

Ao contemplar a miscigenação como beleza racial-cultural assalta nossas expressões de saber, fantasiando uma democracia racial, apagando e chamado de mistura, trabalhando para a manutenção dos privilégios do branco enquanto dizem que essas práticas são antirracistas, inventando ao próprio modo branco como se luta e se resiste ao que nós negros vivenciamos e sentimos na pele. Desse modo, evita-se e nega-se o problema do racismo, um fenômeno que Bento (2002) chamou de pacto narcísico, caracterizado por conjuntos de práticas cotidianas da branquitude que corroboram para manter o branco em lugar de poder/saber e o negro no lugar de inferior. Ora, se invento o seu modo de lutar, é porque compreendo que você não é capaz, ou não tem poder de dizer a partir do seu próprio saber como se luta; então, eu, detentor do saber, lhes dou o poder para usar as suas armas da maneira que lhes atribuí melhor utilidade do que o modo como você as usava. E os brancos dizem: amém!

É esse olhar alheio, amparado na visão etnocêntrica e eurocêntrica que menospreza nossos saberes, invalida nossa cosmologia, teogonia, oralidade e panteões a partir do seu imaginário de que somos primitivos, selvagens, incivilizados, impondo visões de mundo, modos de pensar, de se organizar definidos pela fantasia da supremacia branca (MARTINS, 1997).

Neste contexto é que se caracteriza a branquitude como um lugar de privilégio racial, econômico e político, no qual a racialidade, não nomeada como tal, carregada de

---

<sup>26</sup> Como progressistas que até fazem uma crítica à colonização operada através da visão de mundo ocidental eurocristã monoteísta, a expressão “ai, Exu, que lindo!” vem como um deboche no texto mostrando que o “jesus” presente no título representa exatamente a afirmação desse modo de vida colonizador que negam existir neles.

valores, de experiências, de identificações afetivas, acaba por definir a sociedade. Branquitude como preservação de hierarquias raciais, como pacto entre iguais[...] (BENTO, 2002, p. 7).

“*Por fora bela viola, por dentro pão bolorento*”. Assim se expressa essa branquitude azeda e mofada, o branco que se considera resistência e revolução, a mudança desse país, o grito da democracia, os exilados da ditadura, essa classe *branquisquerda* que se entende e se apresenta como a elite intelectual, os aliados na luta antirracista, as pessoas do saber, os acadêmicos do novo tempo, a nova esquerda brasileira.

Recentemente, uma professora branca da Universidade de São Paulo (USP), a aliada e antirracista Lilia Schwarcz, desculpou-se pela análise que fez sobre uma obra de Beyoncé. Foi veementemente repreendida por muitos intelectuais negros pela leitura racista, ao que respondeu dizendo que foi incapaz de compreender e analisar a partir de um referencial negro, que é a branquitude que se acha universal e pensa a partir de suas próprias narrativas.

Não foi a única branca do antirracismo a ser racista em suas análises da negrura. Um fato muito comum, por exemplo, é vermos professores brancos dizendo que a luta antirracista é uma prisão identitária, os *deleuzianos* mais uma vez estão nesse fronte. Ainda, o famoso psicanalista Cristian Dunker<sup>27</sup> em uma aula junto com a renomada psicanalista Maria Homem falando sobre democracia, diz que “*o Brasil tem uma tradição crítica que fica muitas vezes ‘nublada’ pelas novas críticas, incluindo a antirracista*”, evocando uma necessidade de resgatarmos a crítica tradicional como ponto de partida para as análises sociais, como se é muito dito pela esquerda branca, que a discussão racial é uma perspectiva específica e não fala sobre o que é necessário para a compreensão da nossa realidade.

Não vi escapatória nessa experiência com a branquitude e a branquitude acadêmica está aí fortemente se dizendo subjetividade ruptiva e reproduzindo o mesmo racismo dos que acusam de fascista e blá, blá, blá. Foi nessa trajetória e experiência na luta antirracista, aceitando os brancos de esquerda como possíveis aliados, que Abdias sofreu um golpe no próprio Comitê que fundou. Foi expulso pela maioria branca que fazia parte do coletivo, acusando a ele e mais dois fundadores como “negros racistas”, justificando que a luta específica antirracista era uma prática fascista que excluía outras demandas brasileiras que tem como mazelas as questões socioeconômicas.

As esquerdas, como o próprio Abdias Nascimento (2019) nos diz, é apenas mais um instrumento de domesticação e alienação, trabalhando para a manutenção e perpetuação dos

---

<sup>27</sup> Aula Políticas de identidade e de gozo, com Christian Dunker e Maria Homem. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=z3GUe2RMnA0&ab\\_channel=MariaHomem](https://www.youtube.com/watch?v=z3GUe2RMnA0&ab_channel=MariaHomem). Acesso em: 02 mar. 2023.

velhos conceitos de raça inferior, modificando para uma linguagem moderna (trazida mais a frente sob a estética da fetichização) as fórmulas domesticadoras da democracia racial.

O mesmo Abdias Nascimento (2019) já nos alertava:

A exploração e o desprezo que as autoproclamadas classes superiores votam ao africano e ao negro é uma constante inalterável. E a esquerda brasileira é a cúmplice que endossa a “democracia racial” e se recusa “progressivamente” a compreender os fatos sociais objetivamente. (p. 189).

*Aí vem essa vida-travessia e me joga dentro da  
universidade empestado dessa branquitude  
desbotada.*

### 3.1 OLHARES BRANCOS ME FITAM – HÁ PERIGOS NAS ESQUINAS:<sup>28</sup> O FETICHE COMO ESTÉTICA DO RACISMO

Ao ver minha escrita uma professora me aborda: “Nilson, mas você quer evidenciar as potências de vocês, seus saberes, aquilo que vocês produzem, você está muito mergulhado nos racismos que vocês sofrem e nas dores, o que está acontecendo? decidiu mudar? não quer mais falar das potências?”

Como um tiro me atingiu e eu não pude tirar dali, aquela bala tinha que estar ali? Não posso falar das dores? É possível não falar delas? “*Por que, Nilson, você está falando muito menos das potências e muito mais das dores do seu povo?*” Nilson não sabe ainda responder essa pergunta, mas não é uma pergunta diferente da que ele se fazia ao estar embebedado de autores franceses, alemães e ingleses tão estudados durante a faculdade. Veloso (2022), que não é o caetano, nos alerta para o perigo de nos interessarmos muito mais pelos apagamentos do que pelos rastros de permanência, e é a isso que minha atenção se volta.

Então, ao ler artigos e textos de algumas autoras e autores negros também acabava me perguntando: “- Oxe, eu entendo o quanto é importante falar das nossas dores, mas, por que junto com isso não falam também das incríveis estratégias, dos modos de vida e dos saberes que temos de tão potente e que possibilitam nossa sobrevivência e que fazem a nossa vida pulsar em meio ao caos? Por quê? E quando falam, por que ainda assim as dores estão mais em evidência do que nossas alegrias, nossas políticas de cuidado e partilha?”. Uma pergunta

---

<sup>28</sup> Trecho da música “Um corpo no mundo”, de Luedji Luna.

ingênua de um alguém que, tendo sido açoitado pela episteme branca, parece ter se esquecido das histórias de sua mãe.

*Um dia, fui com minha mãe para uma casa que ela costumava sempre faxinar, o patrão passa e pergunta: e aí, fulana, como é que tá? Tá precisando de alguma coisa em casa? Minha mãe responde: - Não, seu Luiz, tá tudo bem, nas graças de Deus. Nessa hora eu me surpreendi, porque era um momento muito difícil lá em casa, meu pai desempregado, aluguel atrasado, comida contada. Perguntei por que ela não falou a verdade. “- Meu filho, você ainda vai aprender o que é a vida, só cometi esse erro uma vez, quando eu tava faxinando uma casa aos 17 anos de idade, respondi que estava precisando, me ajudaram, e a partir dali tudo mudou, eles sorriam diferente, eles sentiam que eu tinha uma dívida eterna com eles, e ficaram agindo como se tivessem me salvado da morte e eu precisava ser sempre grata, jamais reclamar, ficou tudo muito estranho e sofri muito, depois disso, nunca mais repito aquele erro.*

Minha mãe também dizia que na casa dos patrões ela não podia dizer que a gente comia manteiga, senão eles achariam que ela tem vida boa e pegariam mais pesado com ela. Também não poderia dizer que era uma pobre coitada e se lamentar da vida, porque isso também resultaria em mais trabalho e doação de pedaços de pano e de mais várias coisas que não prestasse da casa dos patrões, além de umas palavras *coachianas*. Tinha toda uma engenharia para que não fosse jogado em suas costas mais e mais trabalho. Não podia estar triste, mas também não poderia ser muito alegre. Se estivesse muito alegre é porque os patrões estariam dando mole pra ela, seu sorriso seria roubado, se chegasse muito cabisbaixa seria uma vitimista. Ela tinha que ser na medida. Ela tinha que trabalhar com um leve sorriso no rosto e ainda fazê-los sorrir, era estranho ver minha mãe daquele jeito, não a conhecia assim.

E, assim, vai se tornando “praticamente da família”, com sorrisos e gratidão para massagear a benevolência branca. Apesar disso, os patrões não fazem ideia de que essas mulheres sabem seus pensamentos e agem exatamente nos limites e contornos do que lhes possibilita uma melhor vivência possível dentro dessa condição violenta de existir e trabalhar.

É interessante essas cenas virem à tona aqui, porque vi uma moça preta da pós, de outro Estado também, que estava morando sem pagar aluguel na casa de umas alunas brancas que decidiram ajudá-la porque suas condições financeiras eram muito ruins. Esbravejavam sorrisos de salvadoras. A moça, que tinha poucas peças de roupa, já surradas, aproveitou sua primeira grana para comprar umas roupinhas e ter mais dignidade. Certamente, por pura coincidência, a

moradia por tempo indeterminado passou a ser cobrado o aluguel de imediato. A dignidade era inaceitável, a miséria precisava persistir, para serem salvadoras antirracistas.

Esse retrato do preto na universidade é a experiência negra em diáspora, é a vivência enquanto pessoa negra no Brasil, é a mistura da casa dos patrões e casa-grande. A universidade vira casa-grande. É a branquitude vivendo aquilo que lhe constitui, independente de seu lugar, aquilo que pratica, sua suposta superioridade e seu racismo, apenas ganham outro formato.

A branquitude em seu fenômeno de ser racista enquanto nega e afirma o outro branco como tal, me lembra o conceito de dobra explicado por PelBart (1989), muito utilizado pelos seguidores de Deleuze e Guatari. Ele diz que

a dobradura que é o sujeito é também, ao mesmo tempo, uma réplica especular do Fora. Assim, o sujeito é aquele que reflete, que espelha, que devolve o que sobre si projeta o Fora. A articulação necessária entre a Dobra e a Duplicação corresponde àquela que se dá entre a Subjetividade e o Pensamento. Pensar (a partir de uma subjetividade, como sempre se dá o pensar) será então dobrar-se e ao mesmo tempo duplicar o Fora de um dentro coextensivo a ele (p. 137).

Em outras palavras, pensemos: Imagine uma folha de papel, no centro da parte esquerda da folha escreva “branquitude”, vá ao centro da parte direita da folha e reescreva “branquitude”, agora dobre o papel ao meio; o resultado é o branco da esquerda colado ao branco da direita. Aquilo que ele diz ser o outro, que afirma estar fora dele, é também ele mesmo. É o seu reflexo, é o branco fascista do fora sendo réplica desse sujeito antirracista dobrado, espelhado, duplicado. Não importa de que lado esteja, não importa se é o patrão com seu racismo explícito, ou se é o branco acadêmico com suas aclamações e aplausos às nossas dores e expressões de vida, o conceito desenvolvido por eles mesmos confirmam a subjetividade produzida a partir do fantasioso lugar supremacista, racista.

Essa cena da necessidade de manutenção de uma vida indigna da colega da pós me faz ver os sorrisos nos rostos dos brancos que romantizam a pobreza e o sofrimento da galera preta, numa espécie de desejo e fetiche pelo sangue que escorre, como em um filme em que os vampiros começam a mostrar os dentes afiados quando veem suas presas. Essa cena eu já vi muitas vezes: a felicidade no rosto de cada um que ouve uma história de um preto fudido que “tá vencendo”.

Expressado através do desejo de que contemos histórias tristes, esse fetiche pelas narrativas que levam mortes, assassinatos, dor, traficantes trocando tiros, como nos filmes em que se tem maioria negra se matando com fuzis no Brasil. Dirão que não é verdade, que não é isso que querem ver, “*queremos ouvir histórias de vitórias, do que vocês neigros fazem de*

*bom*”. Mas que histórias de vitórias são essas, hein? Ora, são aquelas vitórias depois de ter sofrido bastante, uma outra modalidade desse fetiche. É a história considerada de motivação: a empregada doméstica que passou fome para colocar seu filho na faculdade, “ai, Jesus, que lindo!”. Utilizam histórias de vidas fudidas, destroçadas pelo racismo como exemplos de superação.

Apesar dessas histórias serem muito exploradas em programas de TV sensacionalistas repudiados, inclusive, pela branquitude universitária, essa mesma *branquisquerda* reproduz com outra estética, a estética do fetiche, o desejo por ouvir e ver essas histórias, numa curiosidade que devora e se alimenta das dores. Fetichizam nossas falas, nossas histórias, nossos sofrimentos, ao mesmo tempo em que nos tomam a palavra. Fascistas cisvestidos de progressistas: a esquerda branca universitária. Tentam nos impedir de muitas maneiras, destruir nossos corpos, nossa saúde mental, despedaçar nossa autoestima, estraçalhar nossa esperança, oprimir nossas expressões, ignorar, corrigir e, como donos do saber-viver, tentam nos obrigar a reproduzir seus modos de vida, epistemologias e suposta resistência, para, de modo escamoteado reafirmar a supremacia branca.

Nada fazem a respeito daquilo que ouviram ou viram. Não há atitudes que caminhem para mudar a estrutura ou abrir mão de privilégios. Há até choros, pessoas emocionadas e se solidarizando. As pautas são encaradas como algo a ter empatia e isso é o suficiente para eles, já que ações que mexem na estrutura passam diretamente por abrir mão dos próprios privilégios, um posicionamento político afrocentrado o qual não estão dispostos. E, assim, as experiências e memórias contadas dos negros e negras, vão se tornando objeto desse interesse obsessivo nas tragédias que nos acompanham, um fetiche sádico que se você não for um preto que adora sentar na mesa branca e fazer parte dela, vai reconhecer.

“... *eles querem o preto com arma pra cima num clipe na favela gritando cocaína...*”<sup>29</sup>

Mas, voltemos... Então, desse jeito é até interessante que se diga para não falar das dores, né? Será?

Para que fique mais evidente, vou explicar: Há nessas histórias aqui duas categorias de dor – a dor desejada pelos patrões e pelas alunas, é aquela passível de salvação, que cabe ali dar algo, que para elas seria bem fácil, mas, para quem está recebendo é a provisão. A sangria da faxineira poderia ser estancada de imediato com algo muito simples para os patrões; e a

---

<sup>29</sup> Trecho da música “Bluesman”, de Baco Exu do Blues.

dificuldade de moradia da aluna da pós poderia ser facilmente solucionada por quem poderia lhes oferecer o quartinho da empregada para ficar por um período in-determinado. Essa é a dor que podemos expor. Mas a outra dor não é essa. O meu texto não tinha um pedido de socorro e nele não cabem atitudes benevolentes que massageiam a alma de quem parece querer se redimir (e essa dor não está a serviço do suposto pagamento de dívida). “*Em forma de denúncia do racismo? Desse jeito não serve!*”.

Aqui não tinha um pedido para ninguém vir salvar, tinha um grito de denúncia contra o branco que interdita e nos chicoteia em nossos caminhos, enquanto tentamos atravessar sem sermos tocados, persistindo e resistindo esquivando, pulando muro e pegando beco, caindo, levantando, fazendo da vida uma ginga.

Esse é o primeiro ponto do porquê seria desinteressante falar das dores; o outro ponto é porque há duas modalidades de fetiche aqui: o primeiro é o desejo de ouvir as histórias de dor e nelas se deleita (portanto que não esteja em forma de denúncia, mas sim de desmantelamento); e o segundo é o fetiche que explora nossos saberes como fonte de entretenimento e os utiliza como alegoria. E nesse caso, o interesse da professora estava em: “*olha que interessante o que esses neigros fazem de arte, que lindo!*”

bell hooks (2019) nos diz que a cultura branca dominante é uma merda insossa que usa a etnicidade como tempero para tentar melhorar o seu sabor. Ainda completa dizendo que “a ‘verdadeira diversão’ é trazer à tona todas aquelas fantasias e desejos inconscientes ‘obscenos’ associados ao contato com o Outro, incrustados na estrutura profunda secreta (nem tão secreta) da supremacia branca.” (p. 57).

Das nossas expressões de saberes transformados em alegorias para seu enfeite e deleite, coloca tudo ao seu serviço: nossas danças, músicas, nossas roupas, nossos rituais, tudo transformado em entretenimentos, coreografias, mantras, figurinos. O fetiche branco nos desterritorializa. É a subjetividade branca no seu descolamento do racismo que, na tentativa de outrar, desbota sua brancura, mas não deixa de ser o mesmo branco, praticando tudo aquilo que a branquitude sempre fez: exterminar. Atualiza os modos como se executa, mas o projeto de destruição segue. Os brancos vão destruir a todos até restarem só eles, e depois vão se autodestruir (SANTOS, 2015).

Acho que tentei desobedecer às epistemologias acadêmicas e fugir desse fetiche branco sobre nossas dores que nos mostram como pessoas sofridas, objetos, passivos. Tentei desobedecer às epistemologias que sustentam os brancos como sabedores, organizadores da resistência, os letrados, narrativas que os fazem permanecer como os donos do dinheiro,

patrões, superiores, que usam nossas formas de resistência, nossos saberes e dores para se enternecer no pior sentido.

Tentei falar da guerra que enfrentamos, das vezes que não morremos ou que ressurgimos, enquanto via os sorrisos alegres e aclamações: “*Nossa, que lindo, Nilson!*”. Meu amigo foi assassinado pela polícia na nossa rua e aquele lugar se tornou impossível de brincar, para recuperar nossa potência com nosso território, nós, todos amigos dele, criamos vários rituais de despedida no meio da rua durante vários dias com suas músicas favoritas, com celebrações dos gols que ele tinha feito nos jogos de futebol ali, com as piadas mais bestas que ele adorava contar; era muita dor para conseguirmos voltar a viver em meio a nossa própria morte executada. E o que escuto todas as vezes que falo desse ritual é: “*Nossa, Nilson, que lindo!*”.

No final, acho que falhei nessas tentativas, porque enquanto vivemos resistindo, sabendo, ensinando, eles nos maltratam e nos açoitam. Não consegui porque a paz não passou por aqui. Porque enquanto sou feliz, a alegria me é assaltada, meu sorriso é estranhado, meu deboche é proibido, minha festa é criminalizada, minha organização social é desarticulada, os saberes do nosso povo fetichizados e nossas dores servidas como banquete para deleite branco acadêmico.

Nos impedem de praticar a vida ao nosso modo, e ainda nos deixam um sentimento de culpa como se tivéssemos falhado em não conseguir muitas vezes desabitatar a dor nos momentos em que o que mais queremos é falar dos nossos saberes.

Diante do mundo arranjado pelo colonialista, o colonizado a todo momento se presume culpado. A culpabilidade do colonizado não é uma culpabilidade assumida, é, antes, uma espécie de maldição [...] (FANON, 1961, p. 39).

Mas não falharei em permitir que o fetiche domine os caminhos dessa escrita e endorfine esse enternecimento branco.

Aqui não tive um dia de sossego. Eu não quero ficar falando que a Favela é linda, que fazemos córrego de escorregador e, na chuva, de tobogã como querem os *brânquis*, que as escadarias do morro são lindas arquiteturas urbanas como desejam uns ou outros, isso é conversa pra fazer branco sorrir. Não quero ficar dizendo que na quebrada a vida é bela, muito menos ficar contando histórias sobre os nossos corpos assassinados, porque gostam mesmo é quando choro falando dos corpos que tombaram, amam quando falo que conheço varejistas do tráfico e como eles morreram pela bala.

No sudeste então, querem me ouvir falando sobre as belezas do pelourinho, as praias que são quentinhas, a tal da democracia racial de Salvador com pretos misturados com brancos em todos os lugares se amando, amam fantasiar sobre como o candomblé supostamente é bem aceito e como a cidade deve não ser racista.

Esse é o lugar que desejam, do fetiche, é aí que querem me escutar, aí se calam para me ouvir, porque a minha voz falando isso, é a voz deles, o silêncio deles é apenas porque se sentem representados por aquela narrativa. Se partir para a denúncia vem a negação, as acusações, os olhares de rejeição, o suposto amor por você acaba, porque são eles que sabem melhor como se vive, são eles que sabem o que nós deveríamos fazer para alcançarmos um patamar que nunca conseguimos. Quando um perde a timidez e diz “*eu discordo*” escutamos o ecoar “*eu também, eu também*”, e passam a nos dar uma aula sobre o que é racismo e como resistimos a ele.

Assim eles se apropriam, matam nossas produções, nos silenciam e nos desterritorializam com seus fetiches. Vão apagando e distorcendo nossas memórias, interditando nossa criação de identidade que tem função de resgate ancestral. E, assim, seu *modus* destruição vai ganhando outro formato novamente, ancorados num antirracismo branco desbotado, debruçados na resistência erudita marxista ou deleuziana que se apropria chamando de mistura, neles há o segredo da resistência e a voz da revolução, neles há o saber da vida, em nós, identitarismo alegórico.

O fetiche é um modo de extermínio espelhado pelo autoextermínio branco, que após ter destruído todas as suas raízes, expressões de ser, territorialidade, corporeidade, conexão ancestral que produz potência e não destruição, a escolha pela individualidade, pelo *eu sou eu, ele é ele*, impetram em tudo poder de aniquilação, “[...] uma fantasia de poder de dominação, uma grande ficção de privilégio, que oculta uma necessidade de tudo ter e espelhar, que toma a diferença como falta para afirmar sua imaginária supremacia.” (VELOSO, 2022, p. 253).

Apesar da branquitude ser um processo de subjetivação e também um regime político, esse termo tem sido frequentemente dissociado do branco. Então temos visto esses mesmos brancos que aqui citei da área acadêmica discutindo profundamente o tema do racismo, enquanto não deixam de praticá-lo. O branco usou a própria discussão de branquitude, num fetiche pelas nossas produções racializadas, para apagar a necessidade de lutar contra suas próprias práticas racistas. Falar branquitude se tornou problema de um cosmo e não responsabilidade do branco. O branco, então, responsável pelo racismo, culpa a branquitude.

Desse modo, nada precisa ser feito além de falar e escrever sobre. Tem se tornado mais uma apropriação intelectual da discussão racial com a suposta justificativa de falar a partir do lugar que se ocupa socialmente: o branco. Tem se tornado uma nova tecnologia de disputar as

narrativas sobre as relações raciais no Brasil. A branquitude não é mais o branco, porque o branco que discute branquitude já está no devir-negro.

A branquitude saiu da europa em busca de conquistar territórios através da invasão e do extermínio. Abandonou o seu próprio lugar entendendo que o mundo inteiro é seu. Como nos diz Antônio Bispo, a branquitude entende que é de todo o lugar, que tudo a ela pertence, e que ela pode ser tudo. Por isso não consegue criar um modo de resistência, por isso não tem território (SANTOS, 2015).

A branquitude não pode ser resistência porque seu modo de vida é o próprio retrocesso, o próprio algoz, genocida, que lida com o outro como exploração, escravização, colonização, extração, invasão enquanto regime político. A tentativa de colocar o preto, o indígena como quem não está no seu lugar – desterritorializar – se configura como estratégia de colonização para se sentir dono, ser um dia desse lugar que considera seu, por isso o racismo e o genocídio (SANTOS, 2015). Criam todas as estratégias para tentar sobreviver em um local que a eles não pertence, e, para afirmar, precisam dar continuidade ao projeto de colonização, para fazer desse o lugar deles.

Enquanto vivemos nossa conexão ancestral, a branquidade não sabe de onde é, se perdeu e se afogou na sua própria vaidade, não sabe de onde pertence, perdeu raízes, precisando, então, transferir todo o seu mal-estar de desterritorialidade dura para o outro: os povos originários; e sem lugar de estar, a tudo quer dominar. Não tem lugar de ser. Desse modo, o branco não é ninguém.

## 4 DESCAMINHOS NEGROS: DESCOBRINDO UM CORPO-ESTRANHO

### 4.1 TRAVESSIA: “*TÁ PARECENDO O NAVIO NEGREIRO ISSO AQUI!*”

A favela tem como nome “Sete de Abril”, lá a vida talvez não pareça difícil. O saneamento básico é precário, a falta de assistência médica assombrosa, o desemprego assola e muita gente vive de fazer bicos e com salários-mínimos e muito menores do que os mínimos. Essa imagem é parte do que Fanon (1961) nomeia de cidade dos colonizados, com as precariedades e mazelas existentes nela. Mas, apesar das dificuldades em sete *city*, como é chamada; a sonoridade, o cheiro, a brisa, as gargalhadas, a ginga, as danças, o balanço dos quadris, o corpo mandingueiro nos parece fazer apreciar um lugar de alegria para uma vida de flagelos.

Enquanto o branco se dobra, Sueli, uma mulher preta, doméstica, diarista, se desdobra para lidar com a vida e adentos de criar seus filhos. Como só fez até a 7ª série os incentivava a ler todos os dias: “*Você sem estudo na vida não vai ser nada, meu filho*”. O pai das crianças, que fez até a 4ª, também os ensinou a adorar os livros, principalmente o menino Caíque que estava no início dos anos escolares. Sueli quebrando a lógica de que o pensar para nós não é valioso, da mesma maneira que bell hooks, e, mesmo sabendo das dificuldades que encontrará com o branco, desde a escravidão, a importância dos estudos como alternativa de melhoria de vida se faz presente (bell hooks, 2015).

Caíque amava ir para a escola, mas quando não tinha aula ou quando sua mãe tinha que ficar no serviço até mais tarde, era necessário levar o garoto de cinco... seis... sete anos de idade para o trabalho. Uma escolarização constantemente interrompida pela estrutura que impede o negro de estudar, e assim como o garoto negro descrito nos escritos de bell hooks (2015), todos os anos escolares de Caíque também foram interrompidos pelos constantes deslocamentos nas diversas mudanças de casa, bairro e pela necessidade de ir ao trabalho com sua mãe. “*Até que pode ser bom, é uma companhia, uma mão a mais no serviço, e é bom também que ele já vai aprendendo o que é a vida*”, pensava ela enquanto tentava se consolar por não poder levá-lo à escola.

São cinco horas da manhã e estão saindo de casa Caíque e sua mãe. Destampam em um beco, viram em outro e mais outro, balançando pra lá e pra cá, virando aqui e ali, trazendo nesses movimentos a tradução daquilo que também nos inscreve como sujeitos no mundo: entre esquinas das vielas, gingas nas esquinas da vida. Veloso (2022) nos diz que o gingado da caminhada lembra a liberdade de experimentação do corpo, lembra o quadrado de oito, o

pagodão baiano, os paredões, que evidenciam as atualizações dos rastros de permanência afrografados no corpo negro.

Agora basta subir essa escadaria toda e chegarão ao ponto de ônibus. O motorista certamente não reclamaria se Caíque passasse por debaixo da catraca, apesar de já ter idade para pagar o transporte, ainda era muito pequeno. “*Essa mulher tá no corre, deixa ele passar*”. Se precisasse ter mais esse custo com a condução, Sueli não teria a mínima possibilidade de levá-lo, teria que dar outro jeito, sabe-se lá qual. Motorista e cobrador enxergam ali sua própria infância e a sua própria mãe. Se reconhece e se faz *Malunga*, parceiros e parceiras de travessia da vida, atravessando do seu mundo para o mundo branco (SLENES, 1992).

No ônibus, muito lotado antes das seis horas da manhã, era aquela conversaria de sempre, todo mundo falando muito alto, gargalhando e cada pessoa que entrava fazia algazarra. Eram velhos conhecidos, pegavam aquele mesmo ônibus há tantos anos, sabiam da vida um do outro, perguntavam sobre filhos, casamento, festas, doença, saúde, dinheiro. Uma certa vez, eu mesmo participei até de um aniversário dentro de um ônibus, o bolo estava delicioso. Êta, que algazarra de aniversário gostosa! Era um batucando na cadeira, o outro na parede do buzu, o outro marcando o tempo com o pé, criava ali um sambão, um pagodão... e a gente dança cantando fantasmão, parangolé, o poeta, o kanalha, o polêmico, e vamo simhora, *motô*.

“*Ei, alguém levanta aí e dá lugar a Seu Adilson!*”. Seu Adilson pegava também aquele ônibus todos os dias e se queixava de muitas dores na coluna, não conseguia exames, nem perícia, nada, trabalhava de serviços gerais e da sua casa até o seu trabalho era uma hora e meia dentro do ônibus. Caíque percebia que ninguém ali esbanjava saúde ou descanso para oferecer o lugar, mas ainda assim, cederam. A maioria trabalhava de domingo a domingo com uma folga na semana e um domingo no mês, outros de segunda à sábado, ficavam no trabalho em média dez horas por dia, mais três ou quatro horas no trânsito. Sem contar as jornadas duplas e triplas das mulheres que preparam comida para toda a família, faxinam e ainda tem que dar conta de marcar médico no SUS para as crianças, organizar momentos de lazer, garantir bons estudos e por aí vai.

O garoto nem sabia como cabia tanta gente naquele ônibus, sentavam onde podiam, o motorista não reclamava, ia gente sentada até perto do câmbio da marcha e estacionados nas escadas. O cobrador/trocador quase não conseguia pegar no dinheiro de tanta bolsa e mochila que segurava dos passageiros. “*Tá parecendo o navio negreiro isso aqui!*”, gritava o povo a cada ponto que parava para entrar mais passageiros. Todos riam e a viagem seguia.

Sem dúvida esse era um ônibus mais descontraído por ter horários e passageiros específicos que se conheciam ao longo dos anos, partilhando seus deslocamentos por pegarem

sempre a mesma condução. Outros não são tão amigáveis assim. É uma experiência em um ônibus muito específico. E enquanto uns curtiam, outros passageiros reclamavam da algazarra.

Eu queria chamar essa parte do texto de “afrografando no buzu” e fiquei em dúvida em que eu daria relevo, se no navio negreiro ou nos rituais de permanência que rompem com a cadeia racista do colonizador. Em meio a essa discussão em mim, optei não pelo tal navio, na verdade, “*tá parecendo o navio negreiro isso aqui*” é p(arte) de nosso deboche como estratégias de resgate da nossa dignidade enquanto negros em diáspora e como sabedoria que cria uma torção nos sistemas de opressão, criando alegria no caos.

A herança que Leda Martins (1997) nos conta está aqui na partilha dessa travessia. A solidariedade e a algazarra como festejos nesses trânsitos, faz com que, mesmo açoitados pelos códigos europeus, assujeitados a valores culturais e simbólicos que apagam nossos modos de vida, ainda assim consigamos entender que precisamos celebrar a vida dos *malungueiros*. Esses festejos nos lembram o ritmo dos tambores originários do Congo nos batuques rítmicos do buzu e nas danças circulares que aqui chamamos também de rebolado, criando samba, pagodão e funk; numa rebeldia contra aquilo que Noguera e Alves (2019) chamaram de a peste branca em sua missão de nos tentar fazer esquecer que o milagre da existência merece celebração cotidiana.

Assim, o ditado “*farinha pouca meu pirão primeiro*” não contempla a vida de Seu Adilson nessa travessia perversa que joga tanto peso em nossas costas que a coluna não suporta mais. Vamos dividindo o peso, compartilhando o lugar, porque “*onde come um, comem dois*”. E desse modo, vamos fazendo o que Veloso (2022) chama de recomposição do gesto anterior ao cativo.

Há nesse e nos outros ônibus o cansaço, estresse, perigos de assalto, motoristas com um trabalho sucateado que lhes custa a saúde mental, a coluna que já foi um dia saudável, mas que continua trabalhando esperando a perícia para ver se consegue se aposentar. E há também partilha da sua cultura, sua coluna, sua estrutura, seus códigos linguísticos, cosmologia, modos de ver e interpretar o mundo, diferentes formas de organização social que tece e atualiza nessa encruzilhada a identidade afro-brasileira (MARTINS, 1997).

Na travessia fomos desfeitos, da travessia fazemos renascimento. Seguimos nessa escravização do mundo moderno, atravessando todos os dias para o mundo branco e precisando fazer desse atravessar lugar de resgate de si, atualizando as culturas negras nesses *corpus* violentamente desterritorializados. Não viajamos sós, presentes nesses trânsitos estão nossas heranças afrografadas e partilhadas (MARTINS, 1997), fazendo desde a travessia possibilidade de reconquista e retomada de si, não permitindo ser gestado apenas pelas marcas do extermínio,

do racismo, do imaginário branco sobre nós, mas sem romantizar nossa dor e alegorizar nossa sabedoria, sem ignorar a barbárie da escravidão, o trauma colonial e a violência das migrações, nos reafirmamos enquanto vida resgatando nossos saberes pelos nossos rastros de permanência presentes nas nossas músicas, danças, rituais e linguagens, produzindo alegria no buzu, alegrias na vida.

*“- Desço aqui motorista!”.*

#### 4.2 O MUNDO DOS COLONOS

Ao descer a cidade era outra, as ruas eram diferentes. Sueli passa na padaria para levar um pão fresco para preparar o café dos patrões. Caíque olha meio curioso e confuso com tudo ao seu redor, percebe que havia poucas pessoas nas ruas, poucos sons, pouca comunicação, pouco contato visual, pouca conversa. O movimento da cidade era esquisito, as posturas das pessoas mais tesas, já evidenciando a existência daquilo que Fanon (1961) chamou de mundo cindido, mundo dividido em dois: o dos colonos e o dos colonizados, sendo o mundo dos colonos o lugar da saciedade em oposição ao mundo dos colonizados enquanto lugar de faltas.

Segurando mais forte do que de costume a mão da sua mãe, olha para o lado e se dá conta de que está sendo observado por uma mulher, cliente da padaria esperando ser atendida. Enquanto Sueli era chamada de senhora, a moça alta, de cabelos escuros, ondulados, pele clara, era chamada de dona, Dona Alice. Acho que ela tinha reparado que Caíque estava inquieto, virando a cabeça e o corpo em noventa graus, para esquerda, depois para a direita, olha para cima, para baixo, e de novo, e de novo, um carro passava, ele olhava, escutava passos e sua atenção imediatamente se voltava para o movimento, estava sensível, com seus sentidos em alerta, uma viatura passa do lado de fora, desacelera e devagar olha para o estabelecimento.

Caíque segue assistindo e notando que as pessoas ali mal se olham, mal se comunicam, mal sorriem, como se cada um estivesse vivendo no seu próprio mundo, e enquanto para os bantus a existência é vida em comunidade (MARTINS, 1997), naquele mundo o que se encontra é uma vida não só privativa, mas, uma vida-privada.

Caíque não só estranhava tudo, como percebeu que as pessoas o estranhavam também. A estranheza desse corpo é talvez aqui um ponto de partida, uma pista a se seguir, para compreender esse corpo que estranha e é estranhado na cidade. Olhavam para ele de forma diferente. Reparavam no seu andar, seu jeito de falar, nas suas roupas, apesar de sua mãe ter

colocado a sua roupa mais nova comprada no Natal. E foi ficando mais acanhado a cada vez que alguém o olhava, seu corpo ia endurecendo, sendo tomado pela rigidez.

Uma cidade sólida feita de ferro e pedra, onde os pés dos colonos nunca estão à mostra, uma cidade diferente da que Caíque vivia, uma cidade de brancos (FANON, 1961). Uma vida dura, não dura de difícil, mas de um engessamento e rigidez. Mas apesar do enrijecimento da cidade, Caíque se espanta também com o glamour dos condomínios, prédios, casarões nas ruas e a casa grande da patroa.

O alerta já havia sido feito, mas Sueli fazia questão de lembrar: “- *os patrões são diferentes, só responda o que perguntarem, não fale muito, não me peça nada, não pergunte nada. Enquanto eles estiverem em casa fique o tempo todo do meu lado, me ajude a fazer as coisas, eles vão gostar de você se fizer as coisas comigo, se oferecerem lanche fale que já comeu e agradeça, não mexa no carro dele, não peça para entrar, sei o quanto você gosta de carro, não corra pela casa, não brinque. Quando eles saírem você poderá ficar fazendo sua atividade da escola sentado no sofá ou até mesmo assistir*”.

Que lugar era aquele? Caíque estava tão longe de casa assim? Foi tão deslocado do seu território dessa maneira? Parecia que não podia existir. Ou talvez possa existir de um certo modo, do modo que despotencializa a vida, que proíbe nossos modos de experimentar o mundo nos obrigando a replicar repertórios simbólicos da vida dos colonizadores. Tantas regras não deixavam claro porque era necessário esse comportamento naquele lugar. “- *Não posso fazer nada aqui? Não posso nem brincar, não posso nada!*”.

Como na brincadeira de criança, Caíque cruzou a linha que separa o seu campo do campo inimigo, atravessando o mundo dividido e chegando ao mundo branco tentando não ser tocado, mas já sentindo os efeitos daquilo que Veloso (2022, p. 153) chamou de zona de interdição viva “[...] que interdita contatos com as potências do corpo e suas tecnologias de existência [...]” já vivenciadas por tantos na travessia pelo Atlântico, na travessia Salvador-São Paulo-Rio de Janeiro, experimentadas no baculejo policial e repetidas nas andanças pela universidade.

Primeira vez que entra em um apartamento e mesmo com todas as orientações da mãe não consegue parar de olhar tudo. Os patrões chegam, veem logo o garoto e perguntam: “- *É o seu filho?*” – “*Sim, é meu filho*”. Caíque fica apenas paralisado, pois sabia que não podia olhar tanto para a casa branca daquele jeito. Seu corpo vai ficando mais enrijecido, mesmo não entendendo muito bem todas as orientações dadas pela mãe, mas as seguiu, afinal, ela sabia o porquê de ser necessário tudo aquilo.

Caíque é menino de correr, brincar, rodar, driblar no vento, ninguém toca nele na brincadeira do pega-pega, no baba da rua ele dribla mais do que Ronaldinho. Em casa gosta de brincar de girar, olha pro teto e fica rodando de braços abertos se sentindo o ventilador do mundo, ele cria o vento com seu próprio corpo, seus braços são as pás e gosta de pensar que controla o ar. Na cidade natal de sua mãe, na roça, como ela chama, ele se junta com seus primos, sobe nas árvores e volta cheio de frutas para casa, suas tias gritam: “*menino, vá comer, você não comeu nada hoje!*”, volta sem querer almoçar porque tá com a barriga cheia de jaca e manga. Na escola já chega empolgado para aprender, questiona a professora, pergunta coisas aos colegas, vai de cadeira em cadeira experimentar toda sua curiosidade e liberdade.

Caíque não se viu nessa cidade, havia um estranhamento mútuo, a zona habitada pelos colonizados e a zona habitada pelos colonos não se complementam, pelo contrário, se opõem em uma exclusão recíproca, sem possibilidade de reconciliação (FANON, 1961).

Seu corpo não é enrijecido, seu corpo é rebolado, é corpo-paredão, é corpo-passinho-do-Romano, é quadril e tronco mexendo, é sarrada no ar, é imprevisibilidade e criação. Mas em contato com o mundo branco, o corpo negro se acocora, se desterritorializa, despotencializa, perde vida, ou melhor, tem vida roubada.

Ao contrário do que Fanon (1961) analisou do mundo dos colonos, Caíque não viu a saciedade, não viu uma cidade repleta de boas coisas, na verdade, se deparou com o pouco, pouca troca, pouca partilha, poucos sons, poucos sorrisos, pouca alegria, se deparou com um lugar de falta e esvaziamento, um lugar de esmorecimento e de acoramento espiritual.

Foi uma experiência nova sair da Favela e conhecer outro lugar. Apesar de todo o estranhamento, Caíque seguia curioso e estava indo embora com o pesar de não ter nadado na piscina que só tinha visto em filmes, mas seus olhos permaneciam fixados o dia todo nela enquanto ajudava sua mãe a faxinar a casa. Vai embora sem entender o sentido das regras ditadas por sua mãe, mas reconhece que algo diferente ou estranho tinha nessa casa, nessa cidade branca, nesse mundo dos colonos.

E aqueles olhares para si? Eram de espanto? Curiosidade? Rejeição? Medo? Raiva? Carolina de Jesus (1961) nos diz que mesmo essa experiência sendo na mesma cidade onde mora, a sua breve passagem nesse espaço considerado centro urbano se circunscreve como um deslocamento para uma cidade outra, onde seu corpo não é reconhecido como habitante daquele lugar.

O corpo-estranho-caíque carrega em si marcas de um menino negro e favelado que foi todo notado nos caminhos, estranhado na padaria, observado de canto pelos patrões da sua mãe. Esse corpo-curiosidade sensível a tudo ao redor, corpo-ginga no seu andar de moleque

denunciando corpos tesos, olhares de desencanto e falta de partilha. Do corpo malemolente vai se construindo enrijecimento através desses olhares nessa terra onde Caíque se configura como uma profunda representação simbólica no imaginário branco.

Os olhares eram de quê? Talvez Caíque descubra em outro momento da vida, talvez nas próximas idas, talvez no ensino médio, ou na faculdade, quem sabe Caíque atravesse o mar como nos canta Luedji e descubra o intragável sabor desse mundo vazio e pálido. Fico apreensivo e desejando sorte para o menino Caíque nesses descaminhos negros.

**A VOLTA PRA CASA**

## 5 O MUNDO DOS COLONIZADOS (!?)

As representações adotadas pelo poder público e pelo imaginário social a respeito dos espaços periferizados, os descrevem como um lugar de carências urbanas, carências sociais, legais, morais (SILVA; BARBOSA, 2005) e espirituais. A mídia exerce um papel fundamental na criação desse estigma colocando nos jornais e novelas imagens-símbolos da Favela *versus* condomínios em uma antagonia: o ideal urbano dos prédios brancos e casas de luxo com pessoas sorridentes brincando nas piscinas em contraponto ao preto e favelado olhando para esses lugares maravilhado, desejando estar lá e triste por viver na Favela. Imagem propagada inclusive pela esquerda quando quer pautar desigualdade de classe. As ruas sem asfalto, o esgoto a céu aberto, o posto de saúde que não funciona, a escola precarizada; compõe o imaginário de ideal urbano dos prédios e condomínios *versus* a Favela.

De acordo com Campos (2005), os estudos tradicionais sobre Favela as apresentam como um vírus se espalhando, utilizando a expressão “a Favela está invadindo a cidade” “Olhem aquele lugar! Olhem aquelas casas! Isso está invadindo a cidade, o governo precisa fazer alguma coisa!”. Desse modo, ela é pensada como uma disfunção que infecta a cidade (e, portanto, está fora dela), colocada no status de ausências, carências e problemas sociais, uma doença a ser evitada (que atrapalha o bom funcionamento da vida da *polis*), e nós moradores tratados como não cidadãos, invasores, perigosos, candidatos a traficantes e ladrões. Recentemente, Lula, em sua candidatura à presidência da República, ao utilizar um boné com a sigla CPX, que é a abreviação para “complexo” de Favelas, foi acusado de estar fazendo alusão a bandidos e ao tráfico de drogas, uma clássica associação das Favelas à criminalidade.

Para Silva e Barbosa (2005), é a partir desses estigmas que se justifica a criação de uma série de ferramentas que buscam interditar a existência, permanência e circulação dos moradores das Favelas na cidade: desde linhas dos ônibus que são cortadas para os centros, as desapropriações residenciais, encurralada policial nas ruas, a própria invasão da polícia nas periferias deixando rastros de pavor e dor. Os estereótipos de que as Favelas são habitadas por bandidos, ou pessoas tristes e sofridas dominaram por muito tempo as manchetes e histórias contadas a respeito dela, disputando as narrativas com os progressistas e brancos de esquerda que romantizam a Favela como um lugar lindo, maravilhoso de pessoas sempre felizes e sorridentes.

Embora esse não seja um texto sobre Favela, a Favela de Sete de Abril é aqui o ponto de partida para experienciar o mundo negro e o mundo branco. Sete de Abril se encontra no miolo de Salvador (localidade composta por mais de 40 “bairros”). É dado esse nome por situar-

se bem na região geográfica central da cidade, ou seja, no miolo, possuindo cerca de 115km, estando entre a Br 324 e a Av. Luís Viana Filho, mais conhecida como Av. Paralela, ocupando um território de em média 35% da cidade, estendendo-se da invasão Saramandaia (território que tenho muita vivência), até o limite de Salvador ao Norte (FERNANDES, 2004).

Segundo Fernandes (2004), a criação do Miolo de Salvador foi um plano de urbanização para resolver um suposto problema que era o aumento significativo da população a partir da década de 50, e a concentração de pobres (leia-se maioria negra) no centro da cidade. Para isso, foram loteadas chácaras, sítios e fazendas (que formavam o Miolo de Salvador) para que se construíssem conjuntos habitacionais pela Companhia de Urbanização de Salvador (CURSA), precursora da Habitação e Urbanismo da Bahia (URBIS), dando início a um intenso processo de periferação socioespacial, expulsando os pobres para essa área tão distante do centro da cidade. Sendo assim, a Companhia de Habitação Popular (COHAB), foi indutora da expansão urbana periférica.

Sete de Abril foi uma das fazendas loteadas pela prefeitura, pioneira na construção dos conjuntos habitacionais nesse processo de periferação do Miolo de Salvador, tivemos ainda projetos em Castelo Branco, Pau da Lima, São Marcos, Cajazeiras, Fazenda Grande, parte também do Miolo da cidade (FERNANDES, 2004), todos muitos próximos a Sete de Abril. Na verdade, não há um limite espacial específico entre muitos desses lugares, Sete de Abril faz fronteira, estando completamente colado a Castelo Branco, Creche, Vila Canária, Novo Marotinho e Jardim Nova Esperança, a imagem me remete muito ao complexo da Penha-RJ. Hoje se encontra poucas dessas casas da URBIS em sua formação original, eu, como cria, vejo desde os anos 90 as transformações.

Entre tantos nomes, talvez surja alguma dúvida sobre o que chamo de Favela, a minha, por exemplo, Sete de Abril, alguns a chamam de bairro ou de comunidade, em parte para fugir da criminalização e do estigma existente sobre a ideia do que é ser favelado.

*Um certo dia, fui convidado por uma família de classe média para um almoço. Na volta, iriam me deixar perto de casa. A criança de nove anos, filha do casal, perguntou onde eu morava, já que estava demorando tanto o trajeto e nada de chegar. De propósito para ver a reação respondi: “- moro na Favela Sete de Abril”. O garoto, assustado, me pergunta: “- Você mora na favela? Você é traficante, é?”. Imediatamente perguntei a seu pai e sua mãe se era isso que estavam ensinando. Envergonhados, tentaram consertar dizendo: “- não tem só traficante lá, meu filho, tem muita gente de bem também”.*

Esse é um dos estigmas presentes no imaginário social a respeito da Favela e nós, habitantes dela, de maioria negra. O que nos fazem negar e rejeitar nosso território para fugir dessas imagens-símbolo. A necessidade de se proteger do estereótipo da bandidagem, vagabundagem disseminado desde o período pós-abolição nos fazem afirmar como bairros, ou suavizar chamando de comunidade, mesmo sujeitos às mesmas condições de existência daquilo que conhecemos enquanto Favela.

Além dos estigmas depreciativos colados à Favela e aos seus moradores, um outro elemento importante para que em Salvador se tenha certa dificuldade em reconhecer o espaço como Favela é a formação geográfica da cidade: Salvador é uma cidade de topografia acidentada, formada por sucessões diversas de colinas e vales. “A capital da Bahia foi construída na parte superior de uma escarpa de falha - horst - cuja altitude varia entre 60 e 80 metros, estando na depressão do falhamento - gráben [...]” (ANDRADE; BRANDÃO, 2009, p. 129), sendo assim, predomina um relevo acidentado, com vales profundos, planície e grandes depressões onde são construídas as Favela.

Como o entendimento de Favela está muito associado ao que é mostrado na grande mídia: os morros, os planaltos do Rio de Janeiro e essas paisagens megalomaniacas mostradas nos jornais com traficantes disputando território do morro vizinho, no imaginário social a partir de uma comparação simples, nossas Favelas não são Favelas, deixando escapar aquilo que de fato nos interessa pensar, tensionar e afirmar sobre a Favela.

De acordo com Abdias Nascimento (2019), no período pós abolição, pela nossa condição de negros, fomos lançados a lugares chamados de *ghettos*, Favelas, invasões, mocambos, conjuntos residenciais etc. Denominações variadas, mas acompanhadas dos mesmos símbolos de opressão e condição a que somos submetidos, hoje, esses mesmos lugares são chamados de Favela, morro, complexo, bairros populares, comunidades, conjuntos habitacionais, entre outros.

Mano Brown, cria do bairro Capão Redondo, canta: “Sou exemplo de vitórias, trajetórias e glórias. O dinheiro tira um homem da miséria, mas não pode arrancar de dentro dele a favela”<sup>30</sup>;

Léo Santana, cria do Bairro Lobato, canta: “Favela é Favela, Favela eu sou Favela”<sup>31</sup>;

Igor Kannário, cria do Bairro Liberdade, canta: “Eu nasci na Favela, Jamais a Favela vai sair de mim, sou Favela, sou do gueto”<sup>32</sup>;

<sup>30</sup> Trecho da música “Negro Drama”, de Racionais MC’s.

<sup>31</sup> Trecho da música “Favela”, da banda Parangolé.

<sup>32</sup> Trecho da música “Favela Popstar”, de Igor Kannário.

Arlindo Cruz, cria de Madureira, canta: “Meu nome é Favela, é do povo do gueto a minha raiz”<sup>33</sup>;

MC Poze, cria da comunidade do Rodo, canta: “Pros meus irmãozinhos que hoje tá no céu e na Favela do Rodo fez seu papel”<sup>34</sup>;

MC Dede, cria da cidade Tiradentes, maior complexo de conjuntos habitacionais de São Paulo, canta: “Ó dentro da Favela a realidade é cruel, mano, ... hoje eu sou a maior prova viva disso...”<sup>35</sup>;

Nininha Problemática, e aqui quero dar um relevo especial a ela por ser cria do bairro Sete de Abril, uma artista negra, DragQueen criada por Digo Santos, canta: “Sou favelada, sou da quebrada”<sup>36</sup>.

Afirmei Favela, mas não é a disputa entre a fineza conceitual e nomenclaturas variadas entre lugar e espaço, comunidade, Favela e morro nosso interesse, pois não é por essa lente que os crias discutem território. Como diz Clebemilton Nascimento (2012), é na gestação de identidade e pertença que se dá a afirmação “sou Favela”. O objetivo aqui, e o que interessa afirmar, é que Sete de Abril, *ghettos*, Favelas, invasões, mocambos, morro, complexo, conjuntos habitacionais enquanto territórios periféricos ocupados majoritariamente por pessoas negras são, na verdade, organização social e insurgência, com suas similaridades e identidades de linguagem, ideias e práticas de sobrevivência, de costumes e providências coletivas (NASCIMENTO, 2019) que vão dar significância à per/re/sistência da memória negra diaspórica e que aqui chamo de rastros de permanência e princípios civilizatórios.

A Favela enquanto território se dá no cruzamento entre a afirmação dos nossos modos de vida como expressão dos nossos princípios civilizatórios negros e a persistência às condições abissais a que somos submetidos. Fomos jogados nesses lugares desde o período pós-abolicionista, com condições precárias de existir para nos fazer sucumbir e para que morrêssemos, mas dos nossos fragmentos o que devolvemos foi a Favela como vida, insistência, insurgência, memória, territorialidade, devolvemos júbilos, esperança e novos modos de experimentar e experienciar o mundo.

---

<sup>33</sup> Trecho da música “Meu nome é favela”, de Arlindo Cruz.

<sup>34</sup> Trecho da música “Homenagem pra tropa do Rodo”, de Mc Poze do Rodo.

<sup>35</sup> Trecho da música “Superação”, de Mc Dede.

<sup>36</sup> Trecho da música “Favelada”, de Nininha Problemática.

*Essa é a Favela para Caíque...*

*[...] No modificar das paisagens, na volta para casa, Caíque vai sentindo o distensionamento de seus ombros, o desendurecimento do seu corpo, a quebra da firmeza no olhar, sensação que vai se tornando cada vez mais nítida à medida que vai relaxando seus músculos, involuntariamente, quando na descida do ônibus na sua Favela. Flexibilidade constitutiva de todo aquele movimento da ginga dos becos.*

*O toque do louvor da igreja anunciava que já eram nove e meia da noite. Final do culto. Caíque e Nei se encontram. Pelo horário, não poderiam mais ficar na rua, mas o olhar compartilha o saber íntimo que se corresse bastante, chegariam lá embaixo mais rápido e poderiam ficar dez minutinhos brincando.*

*Vão descendo ladeiras e escadarias apostando corrida, brincando de luta, um driblando o outro no vento e virando as esquinas. “Não corre não, pra não cair!”. Ao fundo se escuta a banda de pagodão “o metrô”. A vizinha no portão reflexiva e olhando a movimentação grita: “parem de brigar, vou falar para as mães de vocês”, eles riem, continuam correndo. Passam pelo bar de Seu Antônio que tocava uma seresta, o pessoal de sempre tava lá jogando dominó e baralho depois do expediente. Os garotos dão um salve: -“Veinhoo!”; -“Oooi, meninos!” Passam por uma rua sem asfalto, pelo campo com os adolescentes jogando bola de um lado, outros dançando mais para a esquerda, chegam no pinicão<sup>37</sup> e na quadra mais à frente os mais velhos jogando basquete (como celebração cotidiana da nossa existência<sup>38</sup>). A bola vem rolando pela rua, Nei se empolga e corre em direção a ela, os mais velhos gritam, mas o chute já estava engatilhado, chutou, tomou uma queda, “- bola de basquete é pesada, maluco”. Nei de cara no chão, todos correm para ver como ele estava, se aproximam, ele gargalha, estava só brincando. Os jogadores dão uns tapas na cabeça dele como um cumprimento pela graça e malandragem do malungueiro. “E sai do meio da rua, moleque!” A brincadeira segue...*

Inspira profundamente e sorri sentindo seu corpo desenrijecido, corpo-ginga resgatado, corpo teso contracolonizado ao ver seus pares e semelhantes no falar, no andar, no olhar, nos traços, no reluzir da pele, está de volta a seu país, reencontra seu povo, onde não precisa mais se endurecer, se acorocar, aqui ninguém te estranha, Caíque, aqui pode se movimentar, brincar, driblar, correr, aqui a cidade branca com seus silêncios e corpos tesos não o obriga a se

---

<sup>37</sup> Um esgoto a céu aberto.

<sup>38</sup> NOGUERA, R.; ALVES, L. P. Infâncias Diante do Racismo: teses para um bom combate. Educ. Real, v. 44, n. 2, 2019.

endurecer, onde as zonas de interdição (VELOSO, 2022) vivenciada nos mundo dos colonos não abafa seu encantamento, sua sarrada e seu brilho.

Aqui Caíque está em casa, se vê nesses corpos, se vê em seu amigo ao correrem pela rua trocando murros e chutes, vê sua tia, sua mãe, sua avó na vizinha que traz na sua reclamação a herança Africana de cuidado e responsabilidade comum por todas nossas crianças negras nas nossas comunidades (SILVA, 2015), se acha nesse território que evidencia nesses corpos e subjetividades negras e faveladas os mesmos princípios de inscrição de sujeitos no mundo, uma vida-coletiva, vida-partilha como saber, abundância de sorrisos, abundância de sons e de movimentos, onde o acocoramento não dá as cartas.

*Quem dera as zonas de interdição não nos alcançassem no nosso território...*

## 5.1 VIVIDIR

*Ah, minha Favela, seu reggae e seu pagodão me invadem! Às vezes me agonio com tanto barulho, mas só mais tarde descubro que não sei viver sem ele. Em uma das ruas que morei, por exemplo, às 7h da manhã já tinha som alto: é o arrocha que não para de tocar, o pagodão na casa ao lado, e o Lucky Dube de todos os dias, presente em todos os anos nas Favelas de Salvador, pode não ter esse título oficialmente, mas é nosso patrimônio cultural. A primeira vez que o escutei foi aos 4 anos de idade, ano de 1995, na memória mais distante que eu tenho, quando morava na Favela do Novo Marotinho.*

*Vejo dois homens fumando na esquina, um rastafári usando uma camisa com cores da Jamaica, barba grande e falhada, na cabeça uma boina listrada em tons preto, vermelho, amarelo e verde, o outro usava uma bermuda azul rasgada, estava com as pernas um pouco sujas de cimento seco, era meio dia, acho que estava no horário de descanso de algum bico que fazia por ali, só sei que escutavam “it’s not easy”, o rasta, como era chamado, falava sobre o amor da sua vida, que mesmo depois de se divorciarem era a mulher que amava; já o outro, que era chamado de Batata, acho que falava alguma coisa sobre o seu pai, Joilson, que foi muito apaixonado por uma mulher que ele chamava carinhosamente de minha Val, mas perderam o contato quando desapropriaram sua casa na Favela que moravam para construir uma rodovia, cada um foi para um lugar diferente e nunca mais se viram.*

Nessa cena temos o que conhecemos como política de remoção de Favela, em Salvador, muito chamada de despejo, desapropriação ou reintegração de posse pela prefeitura. As

remoções são parte de uma política de habitação presente no Brasil desde os anos 30, se expandindo nos anos 60 e 80, como resposta a um processo de crescente expansão das Favelas com a intenção de desfavelização, carregando em seu discurso a necessidade de dissociar e romper qualquer marca e relação das cidades com aquilo que lembrava os escravos, argumento que foi se modificando ao longo do tempo (CARVALHO, 2002).

Como já trazido antes no texto, Favelas são vistas como espaços de criminalidade, ausência de civilidade, irregularidade fundiária e território do tráfico de drogas, dogmas respaldados pela mídia, controlada pela chamada elite brasileira (RODRIGUES, 2021), que determina através de seus padrões estéticos, suas cosmologias e seus modos de pensar e praticar a vida enraizada no seu etnocentrismo branco o que é o ideal de cidade, utilizando esses estereótipos para praticar uma política de urbanização, a partir da sua própria ideia de como a população moradora das regiões periféricas deve viver.

Seríamos ingênuos se afirmássemos que é apenas a partir de uma suposta ética que se propõe uma política baseada na remoção de pessoas dos lugares que mora e que é uma busca pela melhoria de vida desses sujeitos. Em Salvador, por exemplo, na década de 60, a remoção da chamada invasão Bico de Ferro e de Ondina se deu pela sua localização à beira-mar, lugar cobiçado pela classe média e especulação imobiliária, sendo construído em seu lugar várias edificações, grandes hotéis, inclusive o Othon Palace, mostrando quem é que, para eles, tem o direito de morar nessas regiões (CARVALHO, 2002).

Na chamada devolução do Pelourinho à cidade, como nomeada por ACM, na época governador da Bahia que praticava fortemente o coronelismo, famílias foram expulsas de inúmeras casas do centro histórico de Salvador para que ele fosse “requalificado”, “reformado” e fizesse jus à declaração da UNESCO em 1985 de patrimônio mundial. O Pelô havia sido abandonado pelo poder governamental, passando a ser ocupado por famílias negras e pobres. Não fora, portanto, esquecido, foi deixado para morrer, transformando casarões antigos em ruínas, com suas estruturas em decomposição, se tornando mais um lugar periférico de Salvador (GLEDHILL; HITA, 2018).

Após ser considerado um espaço degenerado, seus moradores culpabilizados de causar uma degradação moral num território de importância mundial, os residentes das casas foram expulsos, removidos para dar espaço à “reabilitação” e “restauração/devolução do pelourinho à cidade”, transformando em um espaço onde fosse esteticamente aceitável para os brancos, a elite e os turistas a existência dos orixás africanos, celebrados ao lado das paisagens barrocas, santos católicos e mosaicos portugueses, recriando ao modo branco o candomblé, um candomblé turístico (GLEDHILL; HITA, 2018).

Essa política de remoção, habitação e urbanização desenvolvida a partir de um certo ideal moral, ideal urbano, segue a passos largos ganhando muito mais força com o envio das pessoas e famílias removidas para os conjuntos habitacionais, localizados geralmente em lugares distantes da comunidade da qual as pessoas foram retiradas, lugar de acesso restrito a serviços básicos, impactando em toda a vida das pessoas desalojadas e daqueles que restam no território de origem. A Favela Metrô-Mangueira no Rio de Janeiro, por exemplo, teve forte resistência dos seus moradores, lutando por permanência, compreendendo que a lógica remocionista e a ida para outro local interfere diretamente nas práticas cotidianas, relações afetivas e políticas de cuidado (RODRIGUES, 2021).

A partir de constantes denúncias e lutas contra as remoções das Favelas nas cidades brasileiras, a estratégia remocionista se atualiza, passando a apostar na criação do desejo por outra lógica de espaço urbano. A criação desse desejo nas pessoas que moram nas Favelas se torna uma estratégia para uma remoção pacífica e não compulsória. Agora, as imagens dos condomínios *versus* Favelas ganham um corpo que faz com que se comemore a ida para locais distantes por simplesmente serem apartamentos, prédios, condomínios, longe de tudo o que é marginalizado e esteticamente rejeitado nas Favelas, agindo a partir da mesma lógica de melhoria de vida.

Políticas executadas que se ramificam em diversas interferências da vida cotidiana da população negra e favelada, criando zonas que interdita o afeto, a partilha, o amor de Joilson pela sua querida Val, desarticula a comunidade retirando dela pessoas importantes para seu funcionamento enquanto território, pessoas que praticam políticas singulares de cuidado, remoções que modificam como um todo a organização social do local criando outras lógicas de se viver. Isso quer dizer que há, nessa comunidade, pessoas que exercem papéis de liderança, com uma importância para o local que a partir da sua retirada se modifica a dinâmica enquanto organização social.

Beatriz Nascimento (2018) nos conta, por exemplo, do emergir de lideranças que articulam pequenos grupos e modos de se organizar dentro do próprio Quilombo, criando políticas de cuidado necessárias para o bom funcionamento da vida. Desse mesmo modo, encontramos Pais de Santo, pastores, matriarcas, costureiras, cozinheiras, pedreiros, professoras que se constituem como eixo central em certas ruas, ou até o bairro inteiro, sendo as conselheiras, as acolhedoras, aquelas a quem se procura para tomadas de decisões sobre divórcio, sobre a educação de seus filhos, sobre gerenciamento financeiro, apontam caminhos para a comunidade sobre a vida espiritual, vida amorosa, profissional e o que mais lhes vierem pedir ajuda. A remoção nas Favelas implica diretamente na subtração dessas figuras centrais na

organização social, psíquica e espiritual do local, deixando a comunidade à mercê do vazio, desassistida, e sem direção.

Como ainda nos provoca Beatriz Nascimento (2018): Como podemos nós, individualmente, sozinhos, sobrevivermos na floresta? De remoções de África, remoções dos centros urbanos, remoções de Favelas, entre travessias, territorialidades, um novo adeus; de buscar um novo lugar, uma nova terra, um novo território, a gente vive-de-ir, a gente *vividir*...

*Um pedaço de colo  
Um gole de café  
Uma foto de um ano  
Que eu não lembro qual é  
Um pedaço de bolo  
Um desenho no prato  
E a onda vem pra tirar  
A areia do meu pé  
São tantos os pedaços  
São tantos os pedaços  
Soltos pelo mundo  
Juntos num abraço*

*Dissolve no vento do querer  
Dunas  
Bússola, lamento, me distrai  
No mar*

*E a gente vive de  
Partir sem despedir  
Entre um Atlântico e outro  
Um cântico e outro  
Com tanta saudade pra admitir  
Partir sem despedir  
Pro coração não dividir  
Entre um Atlântico e outro  
Um cântico e outro  
Tanto que a gente vive de...*

*Onde era minha casa não é mais  
Onde era minha escola não é mais  
Onde era a minha vida não é mais  
Cadê?<sup>39</sup>*

---

<sup>39</sup> Música “Vividir” do cantor e compositor Rico Dalasam.

## 5.2 ONDE ERA A MINHA VIDA NÃO É MAIS, CADÊ?

*A notícia tão esperada chegou! Valdelice foi finalmente contemplada com um apartamento do programa do governo federal “Minha casa, Minha Vida”. Ela chora, relembrando todas as dificuldades que enfrentou durante a sua infância, adolescência e até hoje para ter onde morar, a luta pelo mínimo de dignidade.*

*Valdelice é uma mulher de 59 anos, com uma família extensa, moradora da Favela chamada Saramandaia, em Salvador-BA. Tenho tanto carinho por esse lugar, era para onde eu também ia passear na infância para ver meus primos e minha avó. Sempre que posso vou para o paredão de lá. Valdelice que também já é avó, lutou muito para ter seu barraquinho de um quarto e sala, e em cima construiu outro quarto e sala para sua filha, que é mãe de um bebê de dois anos. Sempre morou de aluguel ou compartilhou a morada com alguns dos seus oito irmãos que moram ali nos arredores da sua rua, onde moram também seus outros dois filhos. Chora rememorando que foi escravizada em uma casa de uma senhora de setenta anos no Bairro da Pituba: “Eu tinha apenas doze anos, ela dizia que estava fazendo um favor para mim me aceitando em sua casa, que estava me dando um teto pra morar, um chinelo para calçar, uma oportunidade na vida. Eu dormia em um quartinho do lado de fora da casa onde o cachorro também dormia, era a primeira a levantar, às cinco horas da manhã para deixar tudo pronto para os patrões, a mesa pronta com um bolo que eu tinha acabado de fazer, pães frescos que eu tinha acabado de comprar e café quente. Era também a última a deitar, esperando todos terminarem suas jantas, a novela, o filme e o que mais quisessem fazer. Eu tinha que deixar tudo lavado, pia limpa, sofá forrado, e sem migalhas no chão.”*

*Ela, então, pensa: “- finalmente fui abençoada, Deus atendeu ao meu clamor!”.*

*Era um sonho realizado, depois de tanta luta, não morreria sem ter uma moradia onde sentisse ter dignidade, quase não acreditava porque parecia bom demais para ser verdade. Uma sala, dois quartos, cozinha e um banheiro era a configuração do apartamento de 40m<sup>2</sup> no conjunto residencial Bromélias, localizado em Jardim das Margaridas, no limite ao Norte de Salvador, em divisa com a cidade de Lauro de Freitas, a 30 km de Saramandaia.*

O programa “Minha casa, Minha vida” foi lançado em 2009 pelo governo Federal como nova política habitacional, que tem como justificativa a garantia dos brasileiros ao acesso à moradia digna e de qualidade. Apesar do lançamento do programa, a política de moradia a partir da criação de conjuntos habitacionais é muito anterior a ela, como já trazida no texto. A nova

política cria grande expectativa e entusiasmo na população de baixa renda em ter uma oportunidade de ser contemplada com um apartamento, ganhar esse apartamento era um sonho.

Como Sodré (2002) nos diz, a colonização nas cidades opera também a partir da tomada de consciências, levando as pessoas à celebração, à instrumentalização moderna, inclusive a estética; criando o desejo de habitar um apartamento, sair da favela. Assim se era vendido o programa “Minha casa, Minha vida” nas periferias, como a modernização da vida, a moradia num novo lugar, com uma estética predial, como um presente do governo aos mais pobres, um sonho a se realizar. O *presente-de-grego* disfarçado de benevolência, que na verdade propunha um financiamento pela caixa econômica federal, o endividamento das famílias e o enriquecimento dos b(r)ancos.

É importante marcar novamente que aqui se configura uma nova estratégia de provocar esse deslocamento e a desarticulação territorial como parte do projeto colonial em curso. É uma sofisticação do racismo que exige um trabalho de geração em geração para modificar pensamento e criar desejo. Um modo de remoção pacífica que mistura discursos de meritocracia que desracializa e aliena as pessoas negras numa ideia de suposto sucesso individual propagado massivamente pelos meios de comunicação que legitimam a criação de políticas de exclusão disfarçadas de reparação social.

Em meio a algumas problemáticas do programa, um deles, destacado na cena, é a distância do local onde as pessoas residiam anteriormente, além da própria distância dos centros urbanos. Segundo Andrade (2012), as construtoras têm como estratégia a compra de terrenos longe dos centros urbanos, nos interiores e regiões metropolitanas para adquirir a baixo preço grandes terrenos, aglomerando um grande número de unidades por obra, desconsiderando quaisquer aspectos subjetivos na lógica do projeto.

*Com seis meses de Valdelice morando em Buraquinho, ela liga todos os dias para seus filhos para saber como estão. Diz para eles que não tem ido muito à rua porque mora no terceiro andar, subir e descer aquelas escadas sempre não dá. “- E, também, não tem nada para fazer na rua, é deserto, não tem uma vendinha onde posso comprar as coisas, não tem mercado perto, não tem nada pra comprar, um acarajé, um cachorro quente. Não sei como vamos viver aqui, não tem um salão pra fazer o cabelo, uma barbearia, uma escola pras crianças estudarem, nada! Tentei até fazer almoço aqui pra vender como eu fazia aí, mas não deu muito certo. Além do mais, quero ir ao médico, mas é tudo longe e vocês não estão aqui pra me levar. Me sinto um pouco sozinha. Como estão as coisas por aí?”.*

“- Os vizinhos aqui sempre perguntam pela senhora, principalmente os que compravam comida na sua mão, Jorginho mesmo emagreceu bastante, disse que até hoje não achou uma comida gostosa como a sua pra ele almoçar sempre. E seu neto tá me dando muito trabalho, todo final de semana quer ficar indo pra paredão. Já falei pra ele que com 16 anos painho nem me deixava chegar em casa tarde. Fala com ele aí, mãe, dá uns conselhos a esse menino, ele desde sempre só ouvia a senhora, a senhora foi embora, pronto”.

Podemos considerar que, por falha no projeto de política habitacional, não foram analisados os impactos na vida, tanto de quem vai morar no apartamento, quanto para a comunidade que perde seu membro; ou podemos fazer uma leitura de que é exatamente a afirmação do princípio civilizatório branco visto na cidade dos colonos (pela lente negra e favelada de Caíque) que se deseja instalar, com sua vida de faltas, vazia, seus fluxos rígidos, sua verticalidade tesa, sua falta de partilha, de sons, de brincadeiras e corporeidade, vínculos frágeis e escasso de afeto.

Muniz Sodré (2002, p. 31) nos diz que “a territorialidade colonial ultrapassa as preocupações com a dimensão puramente "regional", para debruçar-se também sobre as dimensões do espaço construído e espaço interacional [...]”; onde a burguesia brasileira, branca, imprime em si uma europa que se propõe universal com seus ideais estéticos de ordenação espacial, com sua valoração moral e projetos existenciais, se expressando nessa política urbana de estética predial, uma verticalidade que segundo Beatriz Nascimento (2018) é estranha para nós.

Empurrando a população negra para apartamentos, que na sua lógica arquitetônica modifica os modos de praticar a vida em coletividade. “*Nunca mais encontra o botequim no caminho de volta, lhe faltam os amigos e o tempo de cantar. Vive num lugar que não é dele.*” (NASCIMENTO, 2018, p. 192). Modifica a vida em modos de ocupar a rua, os becos, que para Beatriz Nascimento (2018) impossibilita o negro de reproduzir suas maneiras de expressar a vida, já que na proposta *apartmentista* a rua não se habita, o beco não se habita, o beco não é nada, a escada não se ocupa, não se vive, a escada não é nada, as relações afetivas são desimportantes como prática de vida.

Dos estereótipos dos favelados e das Favelas, da lógica remocionista aos conjuntos habitacionais, das periferias vistas como espaço de criminalidade, incivilidade, irregularidade, do Pelô e nossos territórios negros pensados enquanto problemas sociais e morais, cria-se a suposta salvação de um povo a partir de ideais (i)morais da vida e cidade dos colonos, que acaba por servir ao conglomerado de estratégias de genocídio da população negra, pois extermina

diretamente suas articulações e modos de se organizar socialmente e expressar vida, produzido o que Beatriz Nascimento (2018) chama de marginalização das práticas e costumes dos negros, promovida pela ordem social dominante.

A experiência que tenho no meu espaço-território diz que a arquitetura da Favela considerada errada, suja e um desordenamento da construção de moradia é feita para ser indecifrável porque não é construída com um alvo, é movimento. Não há um beco construído para chegar às casas lá no fundo. Nas minhas leituras, encontrei diversos trabalhos acadêmicos que faziam relação da Favela com labirintos, para mim não se traduz como tal. Os becos, vielas, ruas são formadas por casas que vão se encontrando e criando um labirinto para o exterminador e, assim como nos Quilombos, é um caminho-no-mato do seu lar para quem é dali.

Os becos e ruas criadas não foram feitos para chegar a algum lugar, cada beco e viela foi construído juntamente com as construções das casas. Uma pessoa constrói uma casa aqui, outra constrói à direita, e vai se construindo uma do lado da outra até que se des-forma uma rua. Mesmo as ruas construídas para chegar em algum lugar não estão sob a ordem do princípio civilizatório que propõe rua apenas como passagem, pois travessia para nós precisa se traduzir em territorialidade, escada, rua, beco, é lugar de fazer, de viver, lugar de aniversário, de armar o jogo de futebol da garotada e o dominó dos coroa, contracolonizando modos de ocupar o mundo, a cidade e a rua.

Enganam-se (muito convenientemente) os que incidem sobre esse corpo que se agiganta a partir dos próprios ritmos, o sinônimo de desordenamento, esse corpo vivo que é a Favela, que vai se reconstruindo todo dia com cada construção de nova casa, puxadinho, planta colocada, árvore plantada, escada do vizinho que vai para a laje, varal de roupa. Esse corpo que pulsa não se basta aí, vem alguém e constrói no final da rua, quase fechando o beco, sobra um espaço para direita ou para a esquerda, se cria uma esquina, um novo beco. O corpo-Favela está gingando. Quando parecia reto, previsível, cria uma esquina, um novo desvio, obriga todos os corpos a gingarem com ele, aqui não temos corpos condicionados ao que se pretende o princípio civilizatório branco, aqui beco e rua é veia que circula vida.

### 5.3 CONJUNTO-FAVELA

*Caíque mesmo sendo muito bagunceiro, se torna um menino muito amoroso e prestativo. Sempre que pediam algo para ele, fazia sem pestanejar: “-Caíque, compra pão ali para mim. Caíque, me ajuda aqui a varrer esse quintal.” Já crescido, conhece e namora Juliana,*

*moradora do Bosque das Bromélias e neta de Valdelice, que foi morar com sua avó para fazê-la companhia e também ser cuidada por ela.*

*O conjunto Bromélias já estava bem diferente, ocupações providenciais foram realizadas nos arredores. Agora temos várias vendinhas na frente, barracas que vendem frutas, comida e alguns botequins pelo caminho, também abriram uma igreja evangélica onde era o espaço de lazer, uma barbearia e uma sinuca. Capinaram um matagal, planaram e fizeram de campo de futebol, mas deixaram as árvores de pé porque “os coroa” precisavam usar de sombra pra jogar o velho dominó, no campo também se treina a dança dos grupos de pagodão e do funk que surgiram lá. As crianças mais novas batem o baba<sup>40</sup> também na escadaria dos prédios, chutam de baixo pra cima pro goleiro tentar agarrar, fazem a viradinha da escada de gol, quando a vizinhança reclama do barulho vão pra outro bloco. Valdelice passou a cuidar de algumas crianças das vizinhas para elas poderem trabalhar, sua casa virou quase uma creche, tem até um apê que é uma escolinha, não me pergunte como. Caíque faz uma grana boa lá porque sempre conserta as coisas de alguém, um liquidificador, um ventilador quebrado, uma tomada. Há 2 meses se juntou com alguns vizinhos, pegaram umas estacas de madeira, umas telhas, e criaram um ponto de ônibus na frente do conjunto, porque o mais próximo ficava há quase 1km.*

A complexidade analítica que esse contexto traz, nos faz responder, de imediato, que criamos essas respostas como providência e modo de resistência à condição abissal a que fomos submetidos. Como já discutido, as condições a que somos assujeitados produzem em nós subjetividade. O corpo negro é talhado a muitas mãos, com tapas, socos concretos e simbólicos, a cada passo que dá, uma ferida vai sendo feita, cicatrizes cutucadas e outras feridas são reabertas. Há uma imensidão de experiências dos corpos negros, com dores e modos de lidar com elas que nos constitui.

Os modos de subjetivação dessas identidades negras e sua multiplicidade são constituídos também pelo buzu cheio, e também pelos becos, vielas e esquinas vivas pelas quais atravessa a todo o momento, é produzido pela música, é talhado pelos ensinamentos de sua mãe, é um corpo talhado pela falta de saneamento básico, pelo desemprego, e por certa ausência do Estado<sup>41</sup>. Esse corpo que se talha pelas desinstitucionalidades a que é sujeitado é também açoitado pela presença dilaceradora da polícia, é montado pelas igrejas, alicerçado pelo

---

<sup>40</sup> Jogam futebol.

<sup>41</sup> Ao dizer “certa ausência do Estado” me refiro à indiferença diante das demandas que nos afetam, mas ao mesmo tempo, de uma forte presença a partir da força da polícia.

candomblé. Esse corpo é baleado, esmurrado, coronhado e estapeado, um corpo composto também pelas estranhezas em ser e estar.

Um corpo vivo-matado, talhado nas mortes, mas construído nas vidas que tanto pulsam, resistem, criam e se reinventam. Constrói armaduras, mas também flexibilidades que se evidenciam a partir dos modos de ver e se relacionar com o outro e com o mundo. Seja no andar, no falar, no escutar, no dançar e no cantar, é também no trabalhar e no brincar, é no correr, nadar e voar, balançar, gingar, esquivar, descer, subir, dobrar e se desdobrar, é no brigar e no chorar, no gritar, no comprar e no vender, é no compartilhar, compartilhar as coisas e as vidas e as lembranças e memórias do corpo que carrega saberes de muitos.

*“Nas comunidades populares, a solidariedade é tão forte que, independentemente de idade ou conhecimento, ela é compartilhada até nas horas de lazer.” Bira Carvalho (SILVA; BARBOSA, 2005, p. 79).*

Policiamento é reforçado no Bosque das Bromélias após morte de homem. (Jornal “correio” em 16 de Novembro 2022<sup>42</sup>).

Os PMs receberam a informação que homens estariam vendendo drogas no condomínio Bosque das Bromélias e, ao verificarem a denúncia, flagraram o jovem que tentou fugir, mas foi alcançado. (Jornal “tribuna da Bahia” em 5 de Fevereiro de 2022<sup>43</sup>).

[...] a vítima e outros moradores buscavam água em um tanque externo ao prédio onde a jovem morava, quando foram abordados por policiais. O condomínio estava sem água há seis dias e os moradores se abasteciam no tanque externo. "Eles chegaram perguntando por um traficante que estaria aqui também. Aqui é assim, a polícia já chega atirando". Uma jovem de 21 anos foi atingida no peito depois que a bala atravessou a porta de sua casa e passou por sua mãe, ferindo-a de raspão no abdômen. A jovem foi socorrida pelos vizinhos para o hospital Menandro de Farias, em Lauro de Freitas. Não resistiu aos ferimentos e morreu na unidade de saúde. Segundo seu marido contou ao jornal Bahia Meio Dia, da TV Bahia, a filha do casal, uma bebê de 11 meses, por pouco não foi atingida também pelos disparos. (Jornal “correio” em 28 de Outubro de 2019<sup>44</sup>).

Nos dizem Silva e Barbosa (2015) que mesmo os conjuntos habitacionais possuindo características diferentes das definições tradicionais das Favelas no plano da paisagem, elas seguem sendo vistas no imaginário da cidade como Favelas. Pouco importa que os conceitos dados pelo poder público à Favelas e loteamentos irregulares sejam diferentes dos que são

<sup>42</sup> Notícia disponível na íntegra em: <https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/policiamento-e-reforcado-no-bosque-das-bromelias-apos-morte-de-homem/>. Acesso em: 03 mar. 2023.

<sup>43</sup> Notícia disponível na íntegra em: <https://www.trbn.com.br/materia/I54865/adolescente-flagrado-com-7kg-de-maconha-em-salvador>. Acesso em: 03 mar. 2023.

<sup>44</sup> Notícia disponível na íntegra em: <https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/jovem-de-21-anos-morre-baleada-dentro-de-casa-durante-acao-da-pm/>. Acesso em: 03 mar. 2023.

pensados para os conjuntos, a representação de Favelas e favelados se estende a esses supostos condomínios como lugar de carências sociais e morais.

As notícias acima não deixam dúvidas de que as autoridades públicas não agem a partir dos conceitos criados institucionalmente por eles mesmos, mas pelo que aquele povo representa no imaginário social, reproduzindo os modos de tratar o corpo-Favela nos conjuntos habitacionais, pois a tal da solução urbana acaba por ser considerada também uma disfunção e um problema para a cidade. A falta de água, a polícia invadindo, a bala atravessada pela parede, a morte de uma jovem, nos remete a uma experiência de vida já conhecida na Maré, no Alemão, no Capão Redondo, no Nordeste de Amaralina e em Sete de Abril.

Porém, ao contrário da resposta imediata que se dá à complexidade desse contexto, a cena de Caíque nas Bromélias não se constitui como uma resposta a essas condições abissais a que somos submetidos, ainda que elas estejam sempre presentes no nosso cotidiano, não é sobre resistência ou sobrevivência apenas, mas, como diz Beatriz Nascimento (2018), diz respeito à continuidade de vida, é sempre criar um novo quilombo pela afirmação do próprio modo de existir, que só ganha status de resistência por sermos atacados e tentarem nos destruir.

Como fizeram com o Quilombo Palmares, onde mais se encontra documentado sobre repressão do que o cotidiano de paz criado a partir dos rastros de permanência, assim fazem com nossa história do hoje, colocando nossas Favelas como quem nada cria e apenas responde tentando sobreviver. Nossas práticas só ganham nome de resistência porque nosso modo de expressar a vida é o tempo todo criminalizado pela branquidade, para nos ilhar imaginativamente, criativamente, tentando nos desarticular e tornar dóceis e desraigados da própria história, para bem servir aos interesses da burguesia, da suposta elite, nos utilizando como mão de obra para perpetuação dos seus privilégios e acumulação de capital.

Se reestabelece, então, um duplo no conjunto-Favela. Um por estarmos sujeitos às mesmas condições a que somos submetidos na Favela, nos fazendo entender que o corpo-conjunto agora é corpo-Favela, e que aquele condomínio agora é corpo negro, que hoje se encontra tatuado, pichado com “luto eterno” em inúmeras paredes dos seus blocos e edifícios, escrevendo e memorando a história dos que ali já se foram pela bala. Onde esses corpos habitam, há repressão, pois a repressão é ao corpo, aos modos de expressar a vida, ao princípio civilizatório.

Nesse duplo, o segundo é por imprimirmos novamente nossos modos de praticar a vida nesse novo lugar que territorializamos e transformamos no que Leda Martins (2002) chama de ambiente de memória, recriando e restituindo nossa cultura expressas no e pelo corpo, nas filosofias e convenções que esculpem nossa performance, com nossa solidariedade, partilha,

corporeidade nas nossas danças, músicas e celebração da vida, criando paz quilombola<sup>45</sup> onde tentam interditar nossas veias de pulsar vida.

Se o prédio veio para tentar nos fazer descorporizar, nós jogamos, nós partilhamos, nós dançamos; se para nos calar, nós conversamos, nós cantamos. Veloso (2022) nos diz que somos conduzidos a ver a história do negro a partir do encontro com o branco, deixando de fora que a concepção desse corpo resguarda os princípios civilizatórios que nos faz dançar, que nos faz cantar. Não cantamos para espantar os males apenas, cantamos para nos comunicar com nossa ancestralidade, para ativar forças inertes, para nutrir a força vital. Ainda que no encontro com o branco e o racismo se tornem resistência, nossos modos de expressar a vida são constitutivos do ser.

---

<sup>45</sup> Ver mais sobre o conceito de “paz quilombola” em NASCIMENTO, B. *Beatriz Nascimento, quilombola e intelectual*: Possibilidade nos dias de destruição. Coletânea organizada e editada pela UCPA. Editora Filhos da África, 2018.

## 6 MUSICALIDADE, CORPOREIDADE E TERRITORIALIDADE: O PAREDÃO COMO RASTRO DE PERMANÊNCIA IMPRIMINDO NOSSOS PRINCÍPIOS CIVILIZATÓRIOS

*Final de semana na Favela é assim  
final de semana na Favela é assim  
veículo lavado  
paredão já tá ligado  
estou no modo ativado  
e você vai jogar pra mim [...]*<sup>46</sup>

*Começaram a colocar um tal de um som nas Favelas de Salvador, em um lugar qualquer onde fosse possível reunir um monte de gente e ficar ali dançando, cantando e bebendo. Osmundo Pinho<sup>47</sup> diz que conheceu esse festejo entre 2009 e 2010, com sua compreensão ainda precária, mas, que ao se perceber nele, se sente atingido por uma onda maciça de som, vibração e sensualidade.*

*Lembro-me de quando comecei a ir, no início dos anos 2000. Na época, em Salvador, eram apenas pequenas caixas de som nas praças chamadas de “largo”. Aquele carro com um aparelho sonoro ficava tocando pagodão e os amigos reunidos ao redor curtindo o encontro em uma noite de Sábado, falando sobre a semana, as paqueras. As pessoas que não conheciam o dono do carro também curtiam, ficavam ali um pouco mais distante cada qual com seu grupo. Todo mundo já sabia que Sábado à noite tinha esse “entretenimento”, que bastava subir para o largo que encontraria uma galera lá, amigas, colegas, conhecia novas pessoas, ficantes, que na correria do dia a dia não se viam. À medida em que mais pessoas iam sabendo, gostando, a concentração ia se tornando maior ao redor do carro.*

*Era nove e quarenta da noite, na época eu tinha dez anos e passava pelo largo voltando da igreja nesse horário. As irmãzinhas da igreja que subiam comigo falavam “misericórdia” e de vez em quando reclamavam dizendo que o horário já não permitia mais aquele barulho. A polícia chegava e mandava diminuir o som. O povo queria dançar. Com o som baixo não dava, daí, aumentavam de novo. Então a polícia voltava mandando desligar e ficava nesse vai-e-vem. Quando iam embora o som era ligado novamente.*

*As outras Favelas foram aderindo e o batalhão responsável pela área já não dava mais conta por que precisaria estar em vários lugares ao mesmo tempo para fazer isso, daí passaram a ser muito mais violentos nas maneiras de repressão para amedrontar os demais.*

<sup>46</sup> Trecho da música “Final de semana na favela”, de O Kanalha.

<sup>47</sup> PINHO, O. “Baixaria”: O paredão-dispositivo. Rev. CIRCULARIS, 2016.

*Perdendo o controle da situação, ações truculentas começaram a surgir; a polícia chegava revistando todos, colocando os homens deitados no chão ou em pé de cara pra parede, e ali ficavam horas, quebrava retrovisor dos carros, apreendia o som, agredia muitos e prendia alguns por perturbação da ordem.*

*Esse movimento tomou uma proporção tão grande que hoje é chamado de paredão, algo muito similar ao que são os baile funks no Rio, musicalidade afrodiaspórica, criminalizada, que imprime kuduro em suas danças.*

*Em Salvador não se tem muito funk, temos o pagodão, que é bem diferente do que chamam de pagode no Rio, é um ritmo bem diverso e bem dançante, num batuque ritmado de percussão, atabaque e agogô que mais remetem a um terreiro, com variações de danças que mais nos lembra África. "Escuta o poeta, é outro sabor".*

Veloso (2022, p. 151-152) nos diz que

A juventude negra periférica, cumpre, assim, seu papel de mais novo, de tradução dos princípios africanos, tendo o incontornável território. Dos princípios africanos, se criou a relação com o tempo presente, no estado da Bahia, o "pagodão", estourado pelo gera samba, o samba – ancestral, criou a espiral do tempo, o samba-tradição que gera, novos ritmos, atualiza, alimenta Exu, alimentado o dinamizador, o comunicador, faz nascer o harmonia do samba e Xandy, enlouquece o público, rodopiando, tudo ao mesmo tempo, movimento de rotação e translação, gira o corpo, como gira a terra em torno do astro rei, girando em volta de si e em volta da força sol. O homem da terra, ligado à terra, comungado com ela.

Veloso (2022, p. 152) ainda completa a sua decodificação dos rastros de permanência tatuados no corpo-pagodão baiano:

A totalidade-caos-mundo, no passar do tempo, a criou a tradição e uma tradição que deve estar sempre alimentada, produz o Fantasmão, o pagode baiano, alicerçado, assumido, afirmado, em sua ancestralidade. Cria dos movimentos de afirmação negra dos blocos afros, os ancestrais que entregam um mundo melhor aos não nascidos, permite a Edcity cantar "isso não é rap, isso não é samba, essa mania vem de Luanda... kuduro, kuduro, kuduro, kuduro [...]".

*O pagodão pariu o paredão de Salvador. Aquele carro com um aparelho sonoro bem potente, passa então a reunir pessoas de várias Favelas, em diversas Favelas diferentes, era aberto, liberado. Acontecia nos finais de semana, depois passou a começar na sexta. A maioria das Favelas de Salvador tinha o paredão um ou dois dias.*

O paredão é, então, festejo que borbulha vida, negrura e ancestralidade, corporeidade, memória e territorialidade, que recria e reinventa nossa presença na diáspora-Salvador. O paredão é esse recriar, como festa negra, festejo performático oral e corporal negro que acontece nas Favelas de Salvador, expressa esse pulsar de criação que nos move pra vida. Como nos diz Leda Martins (2002) sobre nossas festas, cerimônias e performances, que aqui apresento no paredão de Salvador:

[...] são férteis ambientes de memória dos vastos repertórios de reservas mnemônicas, ações cinéticas, padrões, técnicas e procedimentos culturais residuais recriados, restituídos e expressos no e pelo corpo. Os ritos transmitem e instituem saberes estéticos, filosóficos e metafísicos, dentre outros, além de procedimentos, técnicas, quer em sua moldura simbólica, quer nos modos de enunciação, nos aparatos e convenções que esculpem sua performance. (p. 72).

*É comum associarem a existência do paredão à falta de acesso à serviços de cultura nas Favelas e aos favelados, por ora a gente até se utiliza dessa narrativa para nossa autoproteção, pois, outra coisa foi se montando no imaginário social a respeito dessas nossas festas, apesar de prevalecer a criminalização e todo estigma já citado: “oh, coitadinhos, só ficam ali no meio da rua com aquela caixa de som e dançando porque o governo não faz nada para eles se divertirem”. Discurso da esquerda brasileira. A pressão sobre o paredão diminui a partir do momento em que começamos a afirmar a falta de cultura oferecida pelo Estado. Ou seja, para eles só fazemos o paredão porque não temos acesso à cultura.*

Meu amigo, quem foi que disse que nossa festa é ausência de vocês ou de qualquer coisa?

*Mas, voltemos... Certamente, com o tamanho do descontrole do Estado diante desse movimento, os modos de repressão seriam muito maiores. Agora a polícia chega cercando e dando tiro pra cima; e se no início eram presos por perturbação da ordem, agora começaram a sair presos acusados de tráfico de drogas, porte de armas, e mais tantas acusações. Vários carros e motos apreendidas. Depois tiroteios, a polícia chegava atirando e matava.*

*Gêneros musicais associados à cultura popular, negra, africana ou “favelada”, e seus praticantes, apresentam um longo histórico de presença nas páginas policiais, ou no registro jornalístico do crime, da desordem, da violência, da imoralidade, do “aviltamento” dos valores ocidentais - que poderíamos ler, brancos - no Brasil. (PINHO, 2016, p. 1).*

*Não adiantou! Algumas Favelas migraram seus paredões para postos de gasolina, e até mesmo a orla da Ribeira<sup>48</sup> se apresentava como alternativas estratégicas melhores para o momento. Outros paredões passaram a acontecer em espaços com maior dificuldade de acesso da polícia dentro da Favela, com maior organização, tinha quem avisasse quando a viatura chegasse, lembrando o movimento dos Quilombos ao serem atacados, tinha estratégia de evacuação, e até casas que abrigariam temporariamente as pessoas de outras Favelas caso a situação ficasse muito complicada.*

*Em um dos paredões que fui, a polícia chegou atirando, nós corremos, saímos virando nos becos, policiais correndo atrás da gente, um menino chamado Jack abriu o portão: “-entra aqui rápido!”. Outra vez na casa de uma moça que nem sei quem é. E enquanto a polícia invade o paredão, o grito entalado dentro de mim precisa se transformar em energia para correr junto com todo mundo, viro um beco e outro, entro na casa da vizinha, e ela nos abriga na hora da agonia e do corre-corre. Penso: isso é genocídio, é invasão territorial, é subjugação de nossos modos de expressar a vida, é continuidade do processo de colonização! Foi aqui no paredão que aprendi o que é colonização, extermínio antes de ver na academia.*

*Por isso toda vez que escuto alguém menosprezar o paredão e qualquer outra expressão de sabedoria do nosso povo e enaltecer a academia, a escrita e outros modos de construção de conhecimento, colocando-os como saberes superiores, eu sinto raiva e dou gargalhadas de deboche, pois só estou aqui hoje (e quando digo eu, escutem o nós, já que eu sou povo), porque aprendi com o paredão, aprendi na Favela, no buzu, aprendi nas vizinhanças, nos jogos de dominó, nas fofocas e brigas como sobreviver, como viver.*

*Me recordo que, apesar de ter passado por muitas repressões policiais ao paredão, até então, aquela tinha sido a mais violenta. A partir dali, as coisas ficaram piores, lá pra 2010. Mesmo com a Favela bem encurralada e os paredões criminalizados, enquanto a polícia invadia um local, o outro seguia em festa, migrávamos de Favela em Favela para curtir os paredões que ressuscitavam logo após a batida policial.*

*Diversas táticas de repressão foram montadas tornando impossível do paredão continuar, com muitas prisões, assassinatos, a mídia local não parava de associar todos os dias os paredões à baderna, vandalismo, consumo e tráfico de drogas, prostituição, pedofilia, violência, briga de facções, pornografia e imoralidade.*

*Diante disso, movimentos que se consideram culturais passaram a organizar os paredões em casas de eventos dentro das próprias Favelas. Agora o paredão com ingresso a 50 reais,*

---

<sup>48</sup> PINHO, O. “Baixaria”: O paredão-dispositivo. Rev. CIRCULARIS, 2016.

*segurança (inclusive reportagens flagravam policiais fardados fazendo a segurança do espaço<sup>49</sup>), a polícia não mais incomoda mesmo com o uso explícito de cocaína, e, é claro, passou a ser frequentado por brancos dos bairros vizinhos, num processo claro de apropriação da nossa cultura enquanto as festas dos largos eram impedidas.*

*Situação controlada, capitão!*

*A população branca como principal frequentadora desses espaços, não sustentou a existência do paredão como manifestação cultural. Compreendiam o paredão como lugar de imoralidades e foram lá para desfrutar disso. Com seus corpos tesos, de canto, com cervejinha na mão, o centro do salão sem danças, energia e espiritualidade, o que restou foi droga, sexo e tédio. O desgosto pelos eventos tomava conta deles, que passaram a não mais frequentar os paredões.*

*... e a quantidade de pessoas começou a diminuir, o valor dos ingressos caiu pelo esvaziamento dos vizinhos brancos, os espaços voltam a ser frequentados pela maioria negra da Favela. A estética da festa se re-transforma. O ingresso agora custa cinco reais.*

*A polícia invadiu, quebraram todo o espaço, o som foi apreendido e pessoas presas por tráfico e associação à facção, como aconteceu por exemplo na chácara Herman<sup>50</sup> em Sete de Abril, e como presenciei também acontecer na chácara BBB na chesf. As notícias sem dúvida omitem alguns fatos que também não direi aqui.*

*Como já não fazia mais sentido as casas de eventos, elas começaram a acabar e as ruas voltaram a ver os paredões com muito mais força.*

---

<sup>49</sup> A referida reportagem encontra-se disponível em <https://www.bnews.com.br/noticias/policia/243144-pm-nao-conclui-inquerito-e-guarnicao-flagrada-em-festa-de-paredao-segue-em-atividade.html>. Acesso em: 03 abril 2023.

<sup>50</sup> Uma das notícias sobre o caso encontra-se disponível em <https://aratuon.com.br/geral/2019-10-07/rondesp-invade-festa-e-acaba-com-paredao-em-chacara-de-salvador-veja-videos/>. Acesso em: 03 abril 2023.

*Vocês lembram o que aconteceu com aquele menino lá, né?! Tinha ido pro paredão lá na chesf, tava lá de boa resenhando com a galera, conheceu Gilvânia, ficou lá de gaiatice dançando com ela, tudo uma delícia, né?! O clima esquentou. Chamou Dodô pra dizer que ia lá pro beco do amor pra ficada ser mais gostosa com a gurua. Foram lá pro escurinho ficar nos amassos, aí escuta: “-mão na cabeça, desgraça!”. Era a merda da rondesp<sup>51</sup> invadindo a Favela. No susto empurrou Gilvânia., tomou um tiro no abdômen.*

*Eu falo e vocês mesmo assim querem ir.*

*No outro dia, a notícia estampada nesses jornais era com o título “crime e drogas no paredão: suspeito é alvejado pela polícia”. O povo protestou, protestou. E deu em quê? Em nada! A justificativa pelo assassinato do menino era: “-Ele tava em um beco escuro. Um cara em um beco escuro, queria o quê? Me assustei e atirei!”*

*E vocês ainda querem ir!*

*Ah, lembrei o nome dele: Caíque.*

---

<sup>51</sup> A RONDESP é um batalhão especial da Polícia Militar da Bahia, sigla de ronda especial, batalhão com ampla fama de assassinatos nas Favelas.

*“Caíque foi assassinado no paredão no final de 2016”.*



*Dona Zilda, sempre nos fazia lembrar de Caique, tentando nos convencer a não irmos para o paredão com medo da polícia aparecer, como quase sempre acontece. Nunca sabemos se a aparição vai ser para bater, prender ou matar.*

*Essa é uma cena que inicialmente parece se apresentar como mais uma dessas notícias de jornais sensacionalistas, mas, que, evidencia uma ação do Estado no nosso baile de favela que interdita o amor, proíbe a música e a dança constitutivas do nosso ser, promove uma desarticulação territorial e impede as expressões de vida de um povo que insiste em existir diante dos infinitos modos de nos matar.*

*Para quem é cria de Favela de Salvador, quem vive e vê os paredões, essa cena reverbera a todo o tempo como quem diz: “não vá, isso pode acontecer com você”. Era a intenção da mãe do meu amigo ao contar para nós essa história: nos desencorajar a ir ao paredão.*

*Mas a interdição que pode ser apresentada como prática colonial<sup>52</sup> operacionalizada aqui pela polícia, em Dona Zilda ganha outro corpo.*

*Dona Zilda engole a interdição do trânsito da mesma maneira que fazemos com os conjuntos habitacionais, e vomita de outro modo, Dona Zilda boca de Exu, mesmo atravessada e marcada pela experiência do genocídio, engole a interdição e vomita transformada em outra coisa, a interdição dela aqui é cuidado e saber transmitido pela oralidade. Isso evidencia um amargo drama na complexidade da experiência negra diaspórica, onde nossas mortes estão diretamente ligadas às nossas práticas de afirmação de vida, onde a expressão de existir a partir dos nossos princípios civilizatórios lida de frente com o apagamento. Onde nosso black tem que ser cortado na tentativa da polícia cismar menos, os cabelos alisados para aumentar a chance de empregos, as roupas modificadas, o batidão tirado para não sermos lidos como bandidos, onde o corpo precisa ser contido, a dança reprimida, nosso erótico bloqueado...*

*Há uma tensão nesse cuidado, há a tensão da diáspora e da colonização que se dão em relação ao mesmo tempo... há aqui o princípio ancestral e há o racismo impedindo a articulação, a junção dos princípios, a reunião... há um genocídio sutil e sofisticado... Dona Zilda diz: “-não vá ao paredão”, como quem diz: “-menino não vá a África, porque por lá se fazem as visitas do mensageiro do colono”.*

---

<sup>52</sup> VELOSO, A. M. *Salve suas forças: a dialética-crioula e a análise do tempo aberto da colonialidade, uma aposta na potência da vida*. 2022. Tese (Doutorado em Psicologia Social) – Faculdade de Ciências Humanas e da Saúde, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2022.

Não é de hoje que nossos festejos e expressões de vida negra em diáspora são impedidos, Abdias Nascimento (2019) nos fala sobre diversas estratégias de genocídio praticadas desde o período escravista, a partir de proibições de expressões da nossa arte onde resultava em repressões, prisões e assassinatos cometidos pela própria polícia como força de atuação do Estado racista para impedir que a vida negra fosse praticada. Beatriz Nascimento (2018) nos conta que, aos sermos trazidos para cá, nossos instrumentos foram tomados e fomos impedidos de tocar nossos tambores, nossas percussões, ao que respondemos imediatamente utilizando outros materiais para batucar, hoje expressos na parede do buzu, nas latinhas dos meninos transformadas em atabaque e repique.

Nossa negrura e ancestralidade, corporeidade, memória e territorialidade são alvos do genocídio praticado no nosso cotidiano – invadido, interdito e assassinado. A invasão do Estado-polícia que parece se iniciar e se encerrar com a morte de um garoto, é na verdade plano de ação colonial para destruição de nossas expressões de vida.

Esse texto é construído a partir das experiências e vida de Caíque. A morte de Caíque não é apenas sobre o direito de uma pessoa à vida. A morte de Caíque é sobre matar um saber, é sobre matar o saber que possibilita criar um ponto de ônibus onde não tem, matar o saber que articula a resolução de problemas de toda uma comunidade, é queima-de-arquivo, é matar quem carrega em suas veias, quadris, pernas os caminhos, as danças, a ginga, os rituais que se expressam no e pelo corpo. Se eu assassino Caíque, eu mato a possibilidade de perpetuação de conhecimentos ancestrais. O que Caíque sabia ninguém nunca vai saber, se foi perdido. Sem Caíque, esse texto não existe.

De criação de vida à criminalização, como tudo que faz parte desses corpos, desses territórios, essa imagem-cena nesse ambiente de memória mostra o apagamento das nossas expressões e modos de ser, dos nossos corpos e dos nossos saberes, evidencia o racismo praticado em nosso cotidiano, que se desdobram em tantos outros modos de extermínio.

Do paredão como desinvestimento intelectual e moral, do paredão como o oposto do saber ocupando o lugar da ignorância, da falta de conhecimento e de uma festa sem valor cultural, até a morte de Caíque pela bala não tem separação, as ações políticas que nos mata são legitimadas exatamente pela falsa narrativa de uma juventude negra e favelada perdida em seus festejos regados a drogas, bagunças e sexo com todas as suas imoralidades.

Ao longo do texto a imoralidade aparece como justificativa para repressões, remoções e criminalizações, associando as pessoas negras a degradações morais. Criando uma confusão entre imoral, pornográfico e erótico. Osmundo Pinho (2016) nos diz que o paredão é um lugar de transbordar sexualidade, sensualidade e erotismo. Homens e mulheres dançam, mexem seus

quadris, ombros, onde ninguém se toca sem autorização; bundas pra cima não parecem convidar ninguém, nenhum homem ousa a tocar ou encostar se não for convocado na troca de olhares, no movimento da dança.

Sendo o erótico uma forte marca do paredão, não é de se espantar que esse estigma recaia novamente sobre mais esse modo de expressão negra. Podemos dizer que essa confusão entre pornografia e imoralidade associada a erotismo é uma estratégia para utilizar como motivo as invasões e interdições ao paredão, assim como se deu no pelourinho, assim como se legitima as remoções e criações de conjuntos propondo outro modo de existir...; ou podemos dizer que essa confusão que acontece sobre o erótico como imoral ocorre porque o mundo negro é incompreensível para a branquitude.

Desse modo, fica a pergunta: Eles são tão donos do saber que tudo reconhecem, se articulam e por isso querem exterminar? ou eles exterminam aquilo que não compreendem por que só conseguem enxergar o mundo a partir de si como experiência universal? Que aliás, presos na sua própria ficção, muitas vezes não consideram extermínio, e sim, ajuda, libertação, salvação.

Valverde (1997) nos narra uma viagem missionária de portugueses a alguns países do continente Africano, como toda missão cristã, a ideia era salvar as almas perdidas, mostrar a verdade, num princípio que afirma o reino de Deus a partir de uma corporalidade virtuosa e purificada. Valverde segue nos descrevendo o encontro dos missionários com os rituais dos habitantes locais, em um espanto que demoniza de imediato as danças, a música, os batuques, as pinturas. Eis a leitura do ocidente sobre nós:

E então, como em visão apocalíptica, representou-se-nos um quadro de indizível tragédia. É um batuque infernal ecoando, ora lúgubre e dolente, ora diabolicamente frenético. Os tocadores parecem fantasmas do Inferno, chamejando sarcasmos e lubricidades. A dança não se descreve. O ambiente é uma penumbra afogueada. Envolve tudo uma nuvem de vapores de carne e bebidas alcoólicas. A comandar tão terrível espectáculo, os feiticeiros em gargalhadas satânicas. Olhos vermelhos; penachos de plumas; rosto sarapintado de cal e vermelhão. À cinta peles variadas; ao peito e nas mãos amuletos vários: unhas de onça e de leão, chifres de pequenos antílopes, excrementos de animais e até humanos, espelhos, sangue de mulher puérpera, caveiras, guizos, campainhas, manipanços... Mistura nojenta, horripilante mistifório! Ao lado do desaforo desavergonhado de mulheres perdidas em ademanos provocadores, dançam forçadas, presas pelos braços e pelo colo, as raparigas sérias, pudibundas, a quem os comparsas despidorados vão rasgando os vestidos do recato. Elas movimentam-se ao ritmo infernal, mas choram inconsoláveis. O batuque afogalhes o clamor aflito. No côncavo do céu ecoa só o regougar da orgia. Novos e velhos, adultos e crianças; todos possuídos de idêntica loucura. Aquilo é uma fantasmagoria epiléptica... Grandes talhadas de carne, volumosas cabaças de cerveja... Já saem de escantilhão uns sobre os outros, ébrios do espírito daquela bacanal infame, inominável. Logo se insultam desvergonhadamente e se ferem sem dó nem piedade. Atropelam os velhos, pisam as crianças, enxovalham e desprezam as mulheres e todos os fracos! E o batuque infernal não cessa. Atroa e embebeda ferozmente aquela

horrenda noite de pus e sangue.” (MAIO, 1947, p. 188-190 *apud* VALVERDE, 1997, p. 83-84).

O princípio civilizatório que vandaliza essa manifestação, esse festejo, é o mesmo que criminaliza e imoraliza o paredão: *“aquele lugar cheio de bandidos, pessoas armadas”, “o tráfico usa essa bagunça pra vender droga”, “as mulheres não se respeitam, ficam usando aquelas roupas curtas, dançando na frente dos homens” “é uma bebedeira e drogas”, “os homens ficam agarrando as mulheres” “umas músicas que só fala putaria”, “é um lugar de prostituição”, “ali os jovens estão entregues e fazendo a vontade do diabo”*.

Considero essa uma discussão cara porque partir dessa perspectiva para abordar uma complexidade que exige discutir branquitude para além da relação com o negro, exige discutir o branco como grupo racial que destrói o mundo porque destrói a si e a tudo o que toca, que a destruição que causam a tudo é também autoextermínio (VELOSO, 2022) porque seus princípios civilizatórios são esvaziados de relação orgânica com o mundo, com os seres vivos, com a terra, terra essa que foram expulsos e amaldiçoados pelo seu próprio deus, como nos diz Antônio Bispo (SANTOS, 2015).

Apesar dessa discussão ser densa e eu deixá-la apenas introdutória aqui, não seria possível falar nesse momento sem ela porque a leitura social que se faz do erótico como pornográfico, como imoralidade, e a partir daí nos despeja, nos remove, nos mata, nos catequiza e evangeliza é um problema do branco com a sua brancura na sua incapacidade de compreensão de outros saberes e expressão do corpo, espiritualidade e relação com o mundo.

O remeximento da bunda das mulheres negras lido como pornografia e imoralidade não parte da dança ou das músicas, muito menos do seu corpo, parte do imaginário branco que lhes falta inclusive memória do seu passado ancestral para sequer saberem se tinham uma vida coletiva onde as pessoas dançavam e compartilhavam suas alegrias em rodas de música e danças.

Então, ao ver as mulheres negras dançando, objetifica e demoniza seus corpos, seus movimentos, as estupram, e as culpabiliza, acusando-as de promíscuas, indecentes, imorais, e de estarem possuídas pelos demônios que cultuam. Proíbe a dança e o canto, pois são o motivo dos pecados brancos. E não esqueçamos que, na época, considerado uma degradação moral, o coração do pelourinho com seus bordéis e prostíbulos “[...] teve papel central na vida social e até política dos governantes e dos “bons homens de famílias” de Salvador, assim como de intelectuais e “boêmios” da cidade” (COLLINS, 2015 *apud* GLEDHILL; HITA, 2018, p. 43), evidenciando essa íntima relação demagógica e hipócrita entre aversão e desejo, horror e fetiche, pecador-perdoado-profanado-santificado.

Esse horror e desejo também evidencia o poder do erótico como força vital que não pode ser impedido de fluir. Audre Lorde (2013) nos diz que as mulheres são alertadas durante toda a vida contra o poder do erótico para não acessar com profundidade as suas possibilidades e serem mantidas numa posição inferior, ordenadas psicologicamente. Para Lorde (2013), o erótico é um recurso de poder e informação que paira num plano profundamente espiritual das mulheres, onde, para se perpetuar a opressão é necessário corromper e distorcer essa fonte de poder e vida.

O paredão e seu erotismo como poder de vida, pega esses símbolos morais e amassa, com protagonismos e liberdade do corpo incompreensível para uma branca que se espelha numa Europa com as mulheres cheias de roupas, tesas, abafando a expressão e a erotização do corpo como força vital a partir de seus valores ocidentais, da sua cosmofobia, terror psicológico e medo do inferno. Enquanto aqui A Dama canta: *“ai, pai, pirraça, a dama gosta quando você pega e maltrata”*<sup>53</sup>!

Há uma torção no paredão incompreensível para a branca, pois como nos diz Valverde (1997), para eles o corpo está subjugado pela alma e pela mente, um corpo civilizado, disciplinado, regulado nas suas manifestações emocionais e controlado pela razão, o corpo é onde se guarda o espírito, desse modo, para salvar o espírito, controla-se o corpo.

Então me pergunto: Como o paredão com toda a criminalização que recai sobre si, com toda afirmação musical, corporal em atabaques e erotismo conectado com a ancestralidade, pode ser considerado somente um entretenimento, um lazer? E retomo a pergunta feita anteriormente: Quem foi que disse que nossa festa é ausência de vocês, de projetos culturais governamentais ou de qualquer outra coisa?

Entre criminalizações do lado direito e romantizações no lado esquerdo, A leitura ocidental que se faz desse festejo diz que o paredão de Salvador é um entretenimento de jovens das periferias por falta de acesso a cultura, onde bebem e paqueram e usam drogas e, por isso, saem de lá felizes; que me desculpem os pesquisadores do paredão que assim afirmam, mas quem tem vivência de paredão vai mesmo que não consuma álcool, não vai para usar drogas e muito menos para transar, aqui o erótico não está à serviço de sexo e o paredão não se traduz como imoral. Se essas fossem de fato a função do paredão, teria sido capturado e não mais recuperado.

Mas quando a branca tentou se apropriar, não contavam com o fato de que o fetichismo branco com o paredão não ia dar conta de sustentá-lo como manifestação cultural, pois não sabiam que esse festejo carrega marcas de modos de existir e conexão com o sagrado.

---

<sup>53</sup> Trecho da música “Pirraça”, de A Dama.

Vieram para “pegar mulher”, usar droga, acreditando que era essa a composição do paredão, e não aguentaram o rojão energético, espiritual e corporal tatuado nessa expressão de vida.

Paredões são nossos rituais, com nossas danças já persistentes nos nossos corpos-orixá, nossa reunião em volta das músicas regadas à atabaque e agogô que mais nos lembra o terreiro que nos fazem criar o paredão, não é a falta acesso a incentivos culturais governamentais que nos fazem criar; paredão não é entretenimento, Criem o que quiserem, o paredão nunca vai morrer!

Paredão é para reunir corpos ancestrais, trocar energia com os pares, dançar em circularidade e rebolado que resgata memória pelo movimento do passinho do romano e kuduro, paredão é renovação, cura, é onde a gente vai para se nutrir e ativar nossas forças, paredão é culto, é momento de corporificar a ancestralidade, é momento de cura, paredão é ritual.

E numa torção no pagodão impossível de ser compreendida pelos valores ocidentais “*A dama*” se queixa do branco, como o paredão se queixa da branquitude: “*ele soca fofo, enforca errado, geme fino, ele bate fraco*”<sup>54</sup>.

Não deu conta!

*A imoralidade voltou, capitão!*

---

<sup>54</sup> Trecho da música “Soca Fofo”, de A Dama.

**7 VOU ME ENCONTRAR LONGE DO MEU LUGAR, EU, CAÇADOR DE MIM<sup>55</sup>:  
CONSIDERAÇÕES FINAIS**

*Sim, inferno  
O que eu tenho  
Ninguém pode tirar de mim  
Tenho o meu cabelo, tenho minha cabeça  
Tenho meu cérebro, tenho minhas orelhas  
Tenho meus olhos, tenho meu nariz  
Tenho minha boca  
Eu tenho  
Eu tenho a mim mesma  
Tenho meus braços, minhas mãos  
Tenho meus dedos, tenho minhas pernas  
Tenho meus pés, tenho dedos nos pés  
Tenho meu fígado  
Tenho meu sangue  
Eu tenho uma vida  
Eu tenho vidas!  
Tenho dores de cabeça, e de dente  
E tenho horas ruins, assim como você  
Eu tenho o meu sorriso  
Eu tenho a minha língua, meu queixo  
Meu pescoço e meus seios  
Meu coração, minha alma  
E minhas costas  
Tenho meu sexo  
Tenho meus braços, minhas mãos  
Meus dedos, minhas pernas  
Tenho meus pés, tenho dedos nos pés  
Tenho meu fígado  
Tenho o meu sangue  
Eu tenho vida  
Eu tenho minha liberdade  
Ohhh  
Eu tenho a vida!<sup>56</sup>*

---

<sup>55</sup> Trecho da música “Caçador de mim”, de Milton Nascimento

<sup>56</sup> Tradução da música “Ain’t Got No/ I Got Life”, de Nina Simone.

Pisar na terra prometida após ser o sal dessa outra terra que tornou perdida, varrida, destruída, onde oniricamente se vive e almeja um paraíso, pois aqui, jaz no maligno, tornado inabitável pelo diabo ou pelo ser humano egoísta, avarento, predador, mesquinho, indiferente, odioso. Ser humano? Assim é quando se pensa o humano enquanto universal, desracializado, constituído a partir dos mesmos princípios civilizatórios, produzidos sob os mesmos ideais de mundo, de vida, espiritualidade, civilização e desenvolvimento.

Antônio Bispo Santos (2015) diz que não devemos falar em desenvolvimento, pois o que é praticado pelos que dizem desenvolver a nação, o mundo, o ser humano, é dominação, feudalização, escravização, capitalização. Coração? Pra quê? Dinheiro!!! Poder!!! Exterminar, escorraçar, maltratar, marginalizar...

E depois?

Ei, amigo, tome aqui um pedaço de pão,  
tome esse resto de comida que caiu no chão,  
cão...

as migalhas que os senhores são...

- Tire as construções da minha praia, não consigo respirar; as meninas de mini saia não conseguem respirar; especulação imobiliária e o petróleo em alta mar...<sup>57</sup>

- O seu vazio, a sua ferida aberta de um sem-terra, sem memória, o que sara?

- Lucro! Você pra mim é lucro, máquina de lucro!

A vida não é feita de grana, filho, a vida é feita de gana. Somos corpo Maria-Maria, é o som, é a cor, é o suor, é a força de gente que rir quando tudo indicava o choro, quando o mundo atropela, nosso envolvimento nos convoca para misturar essa dor com alegria, como marca trazida na pele, no corpo Maria-Maria.<sup>58</sup>

Nina Simone nos mostra em sua música *Ain't Got No/I Got Life* esse corpo Maria-Maria, colonizado, exterminado, esvaziado de si, rachado, acorçado, interdito, evidenciando a permanência colonial em nossos *corpus* desterritorializados, corpos negros favelados impedidos através de diversas práticas sociais e discursivas de expressar a vida.

Desse modo, cria-se o que Veloso (2022) chama de zonas de interdição vivas, pela via dos discursos das supostas moralidades, intelectualidades, discursos de ordem e santidade; interditos pelas práticas de ordenamento urbano, de suposta segurança pública e valorização de nossa cultura, que capturam para apagar.

<sup>57</sup> Trecho da música “Lucro (descomprimindo)”, de BaianaSystem.

<sup>58</sup> Referência a música “Maria-Maria”, de Milton Nascimento.

E a intenção com isso? É simples... Impedir a restituição da nossa memória, resgate da ancestralidade e conexão com nossos princípios civilizatórios, pois um povo descolado de suas raízes será desorganizado, controlado, escravizado, exterminado. Desse modo, o processo de colonização segue seu curso de dominação em direção ao caminho do poder e enriquecimento dos colonizadores sobre nossos lombos, nossas colunas, nosso sangue e nossos túmulos.

Mas Nina não para por aí, segue nos mostrando depois o seu corpo Maria-Maria reconstituído, contra colonizado, memorado, corpo persistente, livre, abundante, transbordante de vida, resgatado pelos princípios civilizatórios e para melhor praticá-los. É esse corpo reconstituído pela terra, pela música, pela dança, pela solidariedade, partilha, corporeidade e celebração da vida que nos traz alegria em meio ao caos.

A alegria a qual me refiro é diferente da interpretada pelo ocidente, onde é impossível a felicidade em estado de adversidade. Para nós, diante da impossibilidade de desabitatar a dor, desorbitamos (NASCIMENTO, T. 2019). Parece louco pensar isso, e as vezes até desumano, mas a verdade é que nesse cruzo entre as condições abissais a que somos submetidos pela presença colonial e a restituição dos nossos princípios civilizatórios, criamos paz, aquela que Beatriz Nascimento (2018) chamou de paz quilombola, que compreendo exatamente como a afirmação e prática dos nossos princípios civilizatórios nesse território que era lido como lugar de se esconder da repressão, quando na verdade, Beatriz nos diz que era lugar de construir a vida a partir dos seus próprios modos de existir.

Beatriz segue nos dizendo que há a necessidade de um esforço de interpretação da nossa paz para conseguirmos reconhecê-la, porque está para além da ideia dos nossos quilombos como lugares de fuga e dos ataques da repressão oficial. Por isso, a importância de traduzir aqui um ataque e outro, uma alegria e outra, um aniversário e batuque no buzu, um dominó na esquina e o baba de Domingo no campo do conjunto.

A favela hoje é o quilombo, diz Beatriz, é onde nos organizamos socialmente, imprimimos nossos modos de existir, afirmamos e praticamos a vida a partir de nossos princípios, é a experiência em comunidade negra viva.

O quilombo é um avanço, é produzir ou reproduzir um momento de paz. Quilombo é um guerreiro quando precisa ser um guerreiro. E também é o recuo se a luta não é necessária. É uma sapiência, uma sabedoria. A continuidade de vida, o ato de criar um momento feliz, mesmo quando o inimigo é poderoso, e mesmo quando ele quer matar você. A resistência. Uma possibilidade nos dias da destruição (NASCIMENTO, 2018, p. 07).

Se favela é Quilombo, logo, vamos parafrasear Beatriz dizendo que “A favela é um avanço, é produzir ou reproduzir um momento de paz. Favela é um guerreiro quando precisa ser um guerreiro. E também é o recuo se a luta não é necessária. É uma sapiência, uma sabedoria. A continuidade de vida, o ato de criar um momento feliz, mesmo quando o inimigo é poderoso, e mesmo quando ele quer matar você. A resistência. Uma possibilidade nos dias da destruição.

Fomos tirados do nosso berço, desterritorializados, jogados em qualquer lugar para que sucumbíssemos, e a partir disso restituímos nossa vida a partir desses lugares, fizemos de um lugar, desse espaço qualquer, território, territorializamos, corporificamos, transformamos o lugar a partir da nossa relação com nosso corpo, através do regate da nossa ancestralidade expressas no e pelo corpo, nas danças, nas músicas, no partilhar, criamos corpoTerritório, que segundo Candai Calmon Santos (2021) é

[...] um chamado para integração dos saberes do corpo e dos saberes locais, no fluxo da memória e do conhecimento experiencial que permeia cada localidade, cada terra, cada lugar. É um dançar as nossas memórias, intuir o nosso próprio corpo e beber da fonte inesgotável dos conhecimentos comunitários (SANTOS, 2021, p. 56).

Tentaram nos desterritorializar, desracializar, mas nós seguimos reconstituindo o gesto anterior ao cativo (VELOSO, 2022). Tentaram nos desterritorializar, desracializar, mas foram eles que produziram para si corpos “desterracializados”: sem-terra e sem memória ancestral de seu povo, enquanto nós: danças, músicas, celebração, partilha, corporeidade e territorialidade; corpo-território, através dessas marcas civilizatórias que nos fazem possuir a estranha mania de ter fé na vida.

E assim, vamos vivendo esse incessante percurso em busca de nós mesmos, nos encontrando e reencontrando longe do nosso lugar de origem, criando e recriando todos os dias os pedaços de um Caíque assassinado, da oralidade perdida, da corporeidade reprimida, do nosso saber interdito, da nossa memória apagada, construindo identidade, subjetividade, territorialidade, refazendo nosso trajeto, nossas travessias e restituindo nosso corpo-memória-espírito em diáspora.

## REFERÊNCIAS

A DAMA. **Pirraça**. Independente, 2020.

A DAMA. **Soca Fofó**. Independente, 2022.

AKOTIRENE, C. **Interseccionalidade**. São Paulo: Ed. Jandaíra, 2019.

ANDRADE, G. V. M. **Políticas habitacionais brasileiras: uma avaliação do programa minha casa minha vida em suas duas edições**. 2012. Monografia (Graduação em Engenharia de Produção) – Escola Politécnica, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012. Disponível em: <http://repositorio.poli.ufrj.br/monografias/monopoli10004918.pdf>. Acesso em: 05 mar. 2023.

ANDRADE, A. B.; BRANDÃO, P. R. B. **Geografia de Salvador**. 2 ed. Bahia: EDUFBA, 2009.

ARATUON. Rondesp invade festa e acaba com “paredão” em chácara de Salvador; veja vídeos. **Aratu on**, 07 out. 2019, Bahia. Disponível em: <https://aratuon.com.br/geral/2019-10-07/rondesp-invade-festa-e-acaba-com-paredao-em-chacara-de-salvador-veja-videos/>. Acesso em: 03 abril 2023.

AZEVEDO, J. F. P. **Eu, um Criolo**. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

BACO EXU DO BLUES. **Bluesman**. Selo EAEO Records, 2018.

BNEWS. PM não conclui inquérito e guarnição flagrada em festa de paredão segue em atividade. **BNews**, 14 ago. 2019, Salvador. Disponível em: <https://www.bnews.com.br/noticias/policia/243144-pm-nao-conclui-inquerito-e-guarnicao-flagrada-em-festa-de-paredao-segue-em-atividade.html>. Acesso em: 03 abril 2023.

BAIANASYSTEM. **Lucro (descomprimindo)**. Máquina de louco, 2020.

BELCHIOR. **Alucinação**. PolyGram, 1976.

BENTO, M. A. S. **Pactos Narcísicos no racismo: Branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público**. 2002. Tese (Doutorado em Psicologia) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002. Disponível em: [https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47131/tde-18062019-181514/publico/bento\\_do\\_2002.pdf](https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47131/tde-18062019-181514/publico/bento_do_2002.pdf). Acesso em: 05 mar. 2023.

BROWN, M. **Mano a mano com Sueli Carneiro**. Spotify, 26/05/2022. Disponível em: <https://open.spotify.com/episode/2eTloWb3Nrmog0RkUnCP#login>. Acesso em: 05 mar. 2023.

BUARQUE, C. **As caravanas**. Biscoito Fino, 2017.

CAMPOS, A. **Do quilombo à favela: a produção do “espaço criminalizado” no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 2005.

CARVALHO, E. T. **Os alagados da Bahia: intervenções públicas e apropriação informal do espaço urbano**. *Cadernos PPG/UFBA*, v. 1, n. 1, 2002. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/ppgau/article/view/1543>. Acesso em: 05 mar. 2023.

- COLLINS, P. H. Aprendendo com a outsider within: significação sociológica do pensamento feminista negro. **Rev. Soc. Estado.**, v. 31, n. 1, 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/se/a/MZ8tzzsGrvmFTKFqr6GLVMn/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 05 mar. 2023.
- CRUZ, A. **Meu nome é favela**. Sony Music, 2011.
- DALASAM, R. **Vividir**. Independente, Dinho Souza, 2020.
- EVARISTO, C. **Becos da memória**. Rio de Janeiro: Ed. Pallas, 2017.
- FANON, F. **Os condenados da terra**. Lisboa: Ed. ULISSEIA, 1961.
- FERNANDES, R. B. Processos recentes de urbanização/segregação em Salvador: O Miolo, região popular e estratégica da cidade. **Rev Bibliográfica de Geografia y ciencias sociales**, v. IX, n. 523, 2004. Disponível em: . Acesso em: 01 mar. 2023.
- GLEDHILL, J. HITTA, M. G. Requalificação urbana e despejos em centros novo e antigo de Salvador. **Cad. CRH**, v. 31, n. 82, 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/crh/article/view/24454>. Acesso em: 05 mar. 2023.
- GONZALEZ, L. Por un feminismo afrolatinoamericano. **Isis Internacional - Mujeres por um desarrollo alternativo**, Santiago, v. 9, pp. 133-41, 1988.
- HOMEM, M.; DUNKER, C. Políticas de identidade e de gozo com Christian Dunker. **Youtube**. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=z3GUe2RMnA0&ab\\_channel=MariaHomem](https://www.youtube.com/watch?v=z3GUe2RMnA0&ab_channel=MariaHomem). Acesso em: 5 mar. 2023.
- hooks, b. Escolarizando homens negros. **Rev. Estud. Fem.**, v. 23, n. 03, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0104-026X2015v23n3p677>. Acesso em: 06 mar. 2023.
- hooks, b. **Olhares negros: raça e representação**. São Paulo: Ed. Elefante, 2019.
- JESUS, C. M. **Casa de Alvenaria: diário de uma ex-favelada**. São Paulo: Ed. Paulo de Azevedo Ltda, 1961.
- KANNÁRIO, I. **Favela Popstar**. Independente, 2017.
- LORDE, A. Os usos do erótico. In: HERETICA DIFUSAO LESBOFEMINISTA (Org.) **Textos escolhidos de Audre Lorde**. [s.l.]: Publicação Independente, 2013.
- LUNA, L. *Um corpo no mundo*. Yb Music, 2017.
- MARTINS, L. M. **Afrografias da Memória: O reinado do Rosário no Jatobá**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.
- MARTINS, L. M. Performances do tempo espiralar. In: GRACIELA RAVETTI; MÁRCIA ARBEX. (Orgs.). **Performance, exílio, fronteiras, errâncias territoriais e textuais**. Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, 2002, v. 1, p. 69-92
- MC DEDE. **Superação**. Independente, 2021.
- MC POZE DO RODO. **Homenagem pra tropa do Rodo**. Mainstreet Records, 2019.

- NASCIMENTO, A. **O genocídio do negro brasileiro**: Processo de um racismo velado. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2017.
- NASCIMENTO, A. **O quilombismo**: documentos de uma militância Pan-Africanista. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2019.
- NASCIMENTO, B. **Beatriz Nascimento, quilombola e intelectual**: Possibilidade nos dias de destruição. Coletânea organizada e editada pela UCPA. Editora Filhos da África, 2018.
- NASCIMENTO, C. **Pagodés baianos**: entrelaçando sons, corpos e letras. Bahia: EDUFBA, 2012.
- NASCIMENTO, M. **Maria-Maria**. Nascimento/Três Pontas (Emi Music Ltda.), 1976.
- NASCIMENTO, M. **Caçador de Mim**. Abril Coleções, 1981.
- NASCIMENTO, T. **Cuírlombismo literário**: poesia negra lgbtqi desorbitando o paradigma da dor. São Paulo: n-1 edições, 2019.
- NININHA PROBLEMÁTICA. **Favelada**. Independente, 2018.
- NOGUERA, R.; ALVES, L. P. Infâncias Diante do Racismo: teses para um bom combate. **Educ. Real**, v. 44, n. 2, 2019. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/88362>. Acesso em: 05 mar. 2023.
- NUNES, I. R. Sobre o que nos move, sobre a vida. In: DUARTE, C. L.; NUNES, I. R. (Orgs.). **Escrevivência**: a escrita de nós. Reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e arte, 2020, pp. 10-25.
- PELBART, P. P. **Da clausura do fora ao fora da clausura**: Loucura e desrazão. São Paulo: Ed. Braziliense, 1989.
- PINHO, O. “Baixaria”: O paredão-dispositivo. **Rev. CIRCULARIS**, 2016. Disponível em: <https://www2.ufrb.edu.br/circularis/artigos-ano-v-n-8-2015/299-artigo-baixaria-o-paredao-dispositivo>. Acesso em: 05 mar. 2023.
- RACIONAIS MC’S. **Negro Drama**. Boogie Naípe, 2006.
- RATTS, A.; RIOS, F. **Lélia Gonzalez**: retratos do Brasil negro. São Paulo: Selo Negro Edições, 2010.
- RIBEIRO, M. Chico Buarque em sincera entrevista sobre o racismo. **Pragmatismo**, 20 nov. 2013, [s.l.]. Disponível em: <https://www.pragmatismopolitico.com.br/2013/11/chico-buarque-entrevista-racismo.html>. Acesso em: 03 abril 2023.
- RODRIGUES, L. Reinvenções do cotidiano: a luta por direito à cidade durante a pandemia de Covid-19 na favela Metrô-mangueira. **31ª Simpósio Nacional de História**, Rio de Janeiro, 2021. Disponível em: [https://www.snh2021.anpuh.org/resources/anais/8/snh2021/1629509139\\_ARQUIVO\\_bc7b7ba5e66a0a4dc88316be5f19fe9a.pdf](https://www.snh2021.anpuh.org/resources/anais/8/snh2021/1629509139_ARQUIVO_bc7b7ba5e66a0a4dc88316be5f19fe9a.pdf). Acesso em: 05 mar. 2023.
- SANTANA, L. **Favela**. Universal Music, 2009.

SANTOS, A. B. **Colonização, quilombos**: modos e significados. Brasília: INCTI; UnB; INCT; CNPq; MCTI, 2015.

SANTOS, A. O.; SILVA, V. P. Pesquisa no Kitembo – pistas para a construção de uma psicologia aterrada. **Arcos Design**, v. 11, n. 1, 2018. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/arcosdesign/article/view/44056/30675>. Acesso em: 06 mar. 2023.

SANTOS, C. C. B. **CorpoTerritório**: Experiências de dança em comunidades quilombolas e possibilidades formativos continuadas. 2021. Dissertação (Mestrado Profissional em Dança) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, Bahia, 2021. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/34805>. Acesso em: 17 mar. 2023.

SILVA, J. S.; BARBOSA, J. L. **Favela**: alegria e dor na cidade. Rio de Janeiro: Ed. SENAC, 2005.

SILVA, P. B G. Crianças negras entre a assimilação e a negritude. **REVEDUC**, v. 9, n. 2, 2015. Disponível em: <https://www.reveduc.ufscar.br/index.php/reveduc/article/view/1137>. Acesso em: 06 mar. 2023.

SIMONE, N. **Ain't Got No, I Got Life**. RCA Studios, NY, 1968.

SLENES, R. W. “Malungu, ngoma vem!”: África coberta e descoberta no Brasil. **Rev. USP**, n. 12, 1992. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i12p48-67>. Acesso em: 05 mar. 2023.

SODRÉ, M. **O terreiro e a cidade**: A forma social negro-africana. Bahia: Prosa e Poesia, 2002.

VALVERDE, P. O corpo e a busca de lugares da perfeição: escritas missionárias da África colonial portuguesa, 1930-60. **Etnográfica**, v. 1, n. 1, 1997. Disponível em: [http://ceas.iscte.pt/etnografica/docs/vol\\_01/N1/Vol\\_i\\_N1\\_73-96.pdf](http://ceas.iscte.pt/etnografica/docs/vol_01/N1/Vol_i_N1_73-96.pdf). Acesso em: 06 mar. 2023.

VELOSO, A. M. **Salve suas forças**: a dialética-crioula e a análise do tempo aberto da colonialidade, uma aposta na potência da vida. 2022. Tese (Doutorado em Psicologia Social) – Faculdade de Ciências Humanas e da Saúde, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2022. Disponível em: <https://repositorio.pucsp.br/jspui/handle/handle/26550>. Acesso em: 05 mar. 2023.

VELOSO, C. Entrevista no Conversa com Bial, 04/09/2020. **Youtube**. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=oCBRTQDGp30&ab\\_channel=BecodasPalavras](https://www.youtube.com/watch?v=oCBRTQDGp30&ab_channel=BecodasPalavras). Acesso em: 5 mar. 2023.