

REGIANY SILVA DE FREITAS

**POTENCIALIDADES POLÍTICAS
DAS *ARKHÉS* NEGRAS NA CIDADE TIRADENTES/SP**

CELACC/ECA-USP
2013

REGIANY SILVA DE FREITAS

**POTENCIALIDADES POLÍTICAS
DAS *ARKHÉS* NEGRAS NA CIDADE TIRADENTES/SP**

Trabalho de conclusão do curso de pós-graduação
em Mídia, Informação e Cultura produzido sob
orientação do Prof^o Dennis de Oliveira.

CELACC/ECA-USP
2013

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao professor Dennis de Oliveira pelas orientações e conversas que direcionam o caminho que esse projeto seguiu, pelas suas lutas políticas que extrapolam o espaço da universidade e que também me servem de inspiração e ânimo para as minhas próprias lutas.

Ao professor Silas Nogueira por ter despertado em mim o desejo de adentrar o mundo simbólico da cultura negra. Agradeço por cada aula e por cada conversa no corredor, procurei colocar nessas páginas muito do que você me ofereceu nesse tempo.

A todos os personagens que se fizeram presentes desse trabalho, oferecendo seu tempo e sua disposição para que esse trabalho fosse possível, mestre Antônio, Rafael, Ronaldo e todos que participaram do Café Memória. Suas experiências e desejos tornam possíveis as lutas cotidianas que não se findam como essas páginas, mas renascem a cada nova roda da capoeira da vida.

Aos muitos outros personagens que fazem as transformações acontecerem na maior Cohab da América Latina. A esse lugar chamado Cidade Tiradentes, que é meu lugar, onde meus pés pisam há muitos anos, e onde construo minhas identidades e o meu real.

A minha família e ao meu sempre companheiro Gabriel, pelo apoio, paciência e entusiasmo com minhas conquistas.

A Patrícia Gomes, pela preciosa ajuda na revisão desse trabalho.

À equipe do CELACC e todos os professores pelo apoio, respeito e dedicação. E aos meus colegas de classe pelo companheirismo nesse caminho.

SUMÁRIO

1 – INTRODUÇÃO	6
2 – IDEOLOGIA E DIFERENÇA	7
3 – A CULTURA NEGRA	10
3.1 - TERRITÓRIO POLÍTICO-SIMBÓLICO.....	11
3.2 – CULTURA DE <i>ARKHÉ</i>	13
3.3 – APARÊNCIA E SEDUÇÃO	14
3.4 – NOVOS DISCURSOS POSSÍVEIS	16
4 – CIDADE TIRADENTES, TERRITÓRIO DE LUTA E RESISTÊNCIA	17
4.1 – UM ENCONTRO PARA REVIVER HISTÓRIAS	21
4.2 – DE FRENTE “PRO”MATAGAL	22
5 – A CAPOEIRA	24
5.1 – UM APRENDIZ E SEUS MESTRES	26
5.2 – UM MESTRE E SEUS APRENDIZES	29
5.3 – NEGOCIAÇÕES ENTRE TEORIA E REALIDADE	31
6 – CONSIDERAÇÕES FINAIS	35
7 – REFERÊNCIAS	37

POTENCIALIDADES POLÍTICAS DAS *ARKHÉS* NEGRAS NA CIDADE TIRADENTES/SP

REGIANY SILVA DE FREITAS*

Resumo

Esse projeto procura identificar as manifestações culturais enraizadas nas *arkhés* negras que se apresentam na vida social da Cidade Tiradentes, bairro de periferia localizado no extremo leste da cidade de São Paulo. Além disso, pretende propor uma discussão sobre as potencialidades políticas dessas manifestações na práxis da comunidade marginalizada, como um discurso contra-hegemônico que evidencia novas possibilidades de visão de mundo e de relacionamento com o real.

Palavras-chaves: cultura negra, *arkhés* negras, capoeira, Cidade Tiradentes.

Abstract

This project seeks to identify cultural practices rooted in black *arkhés* that are present at the social life of Cidade Tiradentes, neighborhood located in the extreme east of the city of São Paulo. Besides, it proposes a discussion about the political potential of these practices inside the marginalized community, as a counter hegemonic discourse that reflects new possibilities of world view and relationship with the real.

Keywords: black culture, black *arkhés*, poultry, Cidade Tiradentes.

Resumén

Este proyecto busca identificar las manifestaciones culturales radicadas en *arkhés* negras que se expresan en la vida social de la Cidade Tiradentes, barrio situado periferia del extremo leste de la ciudad de San Pablo. Aún pretende proponer una discusión sobre el potencial político de estas manifestaciones en la praxis de la comunidad marginada, como un discurso contrahegemónico que refleja nuevas posibilidades de visión del mundo y de relacionamiento con lo real.

Palabras-clave: cultura negra, *arkhés* negras, capoeira, Cidade Tiradentes.

*Graduada em Design de Mídia Digital pela Faculdade Impacta de Tecnologia.

1. Introdução

O conceito de cultura defendido pelo Ocidente serviu, durante séculos, para articular os processos de dominação e exploração física, territorial, econômica e simbólica de outros povos, tendo como pressuposto a superioridade de uma raça. Nesse cenário, entendemos Ocidente, como os países das grandes navegações do século 16, que colonizaram e exploram diversos povos do mundo, institucionalizando verdades e modelos únicos de vida, em um projeto intenso de negação à diversidade.

Dentro dessa lógica, a cultura consistiria num sistema fechado produtor de sentido para os todos os fenômenos da vida, as crenças, os costumes, o real, a maneira de ser no mundo, criando limites entre o sujeito branco ocidental e o Outro, o diferente, símbolo da diversidade, aquele que não se enquadra nessa lógica e que, portanto, seria sujeito inferior, sem cultura. Assim, consolida-se um campo de conflito e luta no interior das diferenças.

A formação social brasileira reflete o poder hegemônico de uma cultura dita superior. O processo de colonização de nosso país produziu territórios sociais e geográficos de segregação do Outro, sendo historicamente representados pelas figuras do índio, do negro, da mulher, e que se estende à figura do pobre, do nordestino, do homossexual. Na ânsia de proteger seu confortável campo de poder, a elite hegemônica procura afastar o Outro dos lugares de fala, de articulação e movimentação política e social de transformação.

É nesse cenário que o negro aparece como símbolo de uma resistência contra-hegemônica, seduzindo a cultura brasileira a partir de um patrimônio simbólico de origem, que revive conceitos de vida da comunidade tradicional africana.

A cultura negra representa uma quebra da linearidade histórica, previsível e estável, para abrir campos de tensão e luta, tendo como base a lógica reversível do Destino, do aqui e agora, uma ideia circular de vida a partir da prática ritualística, que tem o sagrado como dado de realidade.

Por isso, para discutir essa cosmovisão contra-hegemônica partiremos dos conceitos sagrados da comunidade litúrgica afro-brasileira, o terreiro, como forças que rompem o espaço religioso para tornar-se o fazer político de um grupo em diáspora.

Nesse sentido, procuramos identificar como esses conceitos tradicionais da comunidade negra estão vivos na prática cultural da periferia, tendo como território de pesquisa o bairro da Cidade Tiradentes, na zona leste de São Paulo. O *locus* escolhido é o maior conjunto habitacional da América Latina, e, ao mesmo tempo, representa um dos maiores símbolos de

segregação espacial, social e racial das grandes metrópoles brasileiras. Entre outros aspectos que possam emergir do trabalho empírico, a capoeira é o objeto central dessa investigação, tendo como pressuposto sua aproximação com os ensinamentos e filosofias originárias.

Para tanto, foi usada como metodologia de pesquisa a observação participante em encontros de capoeira de dois grupos distintos: União Arte e Cultura, localizado na Cidade Tiradentes e Academia de Mestre King e Mestre Garibaldi, localizada no Clube Escola do Carrão, também na zona leste. Ainda houve participação no Café Memória, encontro comunitário que reuniu cerca de 40 moradores do bairro e foi promovido pelo Instituto Pombas Urbanas, um dos mais importantes centros culturais da Cidade Tiradentes, que se dedica a arte do teatro.

Outra metodologia aplicada é a realização de entrevistas semiestruturadas de perguntas abertas e fechadas com os seguintes personagens: um músico morador antigo, um jovem capoeirista que nasceu na Cidade Tiradentes e um mestre de capoeira que atua há mais de 20 anos na região.

Essa abordagem foi adotada de modo a investigar como as *arkhês* negras, ou o patrimônio simbólico negro, podem ser armas poderosas na articulação política comunitária na contemporaneidade, produzindo possibilidades impensadas de relacionamento com o real, de visões de mundo e, sobretudo, de discursos que emergem das margens para o centro. Considerou-se nas análises aqui presentes, os aspectos históricos e sociais do bairro também como elementos determinantes na construção desses discursos e nas identidades do sujeito da periferia.

A perspectiva adotada nessa pesquisa é a de um processo dialético em que o sujeito pesquisador procura confrontar os conceitos teóricos das *arkhês* negras com a realidade encontrada. O objetivo é abrir campos de discussão que excedam a teoria e que construam novos objetos de análise a partir desse confronto.

2. Ideologia e diferença

Sem a pretensão de abarcar todas as direções em que já se apontou a ideia de cultura, toma-se como ponto de partida um paralelo geral entre a ideologia ocidental e o uso do conceito de cultura como arma de poder e dominação.

Por ser um termo muito movediço e dinâmico, a ideia de cultura se pluraliza diante dos mais variados contextos. Desde a definição etimológica de cultura como o cultivo de uma plantação ou o cultivo do espírito, até cultura como alicerce fundamental de um processo de “civilização” do homem.

A história da humanidade reflete a construção da massificação ideológica do Ocidente sobre o resto do mundo, por meio da dominação e exploração econômica e simbólica de outros povos. A expansão colonial da Europa teve alicerces fortemente vinculados nas articulações ideológicas que determinariam a razão ocidental como verdade universal.

Para isso, o Ocidente fundamentou o conceito de cultura na noção de sistema totalizante, ou código regulador, que deveria enquadrar toda manifestação de sentido dentro de uma lógica de significação finalística. Isto é, as diversas formas de relacionamento com o real, com o mundo, só poderiam ser determinadas como culturais, se devidamente adequadas ao modelo universal ocidental.

Segundo Sodré (2005, pg. 71), “não há nada mais próximo da ideologia que a utopia universalista do discurso matemático”. O universalismo matemático de que fala Sodré é análogo a essa pretensão absolutista da visão de mundo que, para a ideologia clássica ocidental deve acontecer por meio de uma única lógica de vida pré-estabelecida, no que diz respeito a costumes, crenças, língua, comportamento, vestimenta etc.

Dessa forma, a figura do homem branco europeu ocupava “merecidamente” uma posição de superioridade diante dos povos dominados, visto que o negro e o índio não se enquadravam a essa lógica absolutista de cultura.

Aparece a partir daí a figura do Outro, o diferente, aquele que deve se enquadrar na lógica universal para garantir que seja reconhecido enquanto sujeito. Assim, a definição ocidental de cultura se tornou uma ferramenta essencial para a manutenção do poder da identidade européia sobre o mundo.

O universo do cientista europeu, ou seja, seu próprio modelo de vida e costumes, passou a ser o critério de normalidade. É a visão eurocêntrica se impondo como formadora de científicos e sociais. A partir dessa visão, tudo ou todos que estiverem fora desse padrão passam a ser designados como os outros. Dessa linha de raciocínio se desdobram concepções que sobrevivem até os dias de hoje. (LIMA, 2005: p. 16)

A estratégia ideológica do distanciamento e da diferença foi uma ação determinante no período de expansão e dominação colonial. E na pós-modernidade ela ainda o é em seus

dispositivos de opressão e marginalização social que afastam as minorias dos centros de articulações políticas de poder da sociedade.

A necessidade do distanciamento não é mais do que um sintoma de medo que existe na elite hegemônica, o medo da semelhança que se esconde na diferença. O Outro, tão diferente e que pode, ao mesmo tempo, ser tão semelhante, pode ocupar o lugar privilegiado de quem fala, de quem ocupa o centro das articulações de poder. Esse é o risco da diferença, de parecer suficientemente capaz de seduzir e dividir o lugar da cultura hegemônica.

Assim, o discurso liberal e progressista pode reconhecer e apreciar a diferença, enquanto esta se mantém a identidade da diferença e a distância. Isso porque é pela reduplicação, pela contiguidade, pela aproximação que a diferença ameaça seduzir a identidade branca, obrigando-a a realizar a divisão do lugar de onde fala. (SODRÉ, 2005: p. 30)

Hoje, vivemos uma transposição geográfica da razão ocidental para território norte-americano, a atual potência econômica mundial. O que nos obriga a fazer uma reflexão contemporânea do lugar do Outro no pós-modernismo a partir de uma visão global.

Stuart Hall (2003) evidencia três pontos essenciais de mudanças do pós-modernismo no que diz respeito a esse deslocamento do eixo cultural do mundo. Primeiro, que os EUA é formado por uma complexa trama étnica e cultural que é engedrada pela sua ambivalente relação com a cultura alta europeia e as suas tradições populares internas. A Europa pelo contrário, não reconhecia em si nenhum tipo de etnicidade. O segundo ponto é o novo rumo da cultura no sentido das ruas, abrindo novas possibilidades de descentramento e de ações estratégicas das culturas marginais. E por fim, a fascinação ambígua do pós-modernismo pela diferença, pelo exótico.

Hall (2003) procura ressaltar aspectos pontuais da nova configuração mundial de cultura que possam tornar possíveis as articulações das culturas populares. O campo em que se baseia essa discussão é o espaço das culturas negras norte-americanas, enraizadas nas tradições originárias africanas, a partir de um olhar global para os povos em diáspora. Seriam, portanto, lacunas abertas na lógica hegemônica para a experiência de uma estética política da diferença.

Entretanto, ele mesmo adverte que o espaço que se abre para o descentramento da razão universalista ainda é instável e movediço. Mesmo que haja novas possibilidades estratégicas para a diferença, vale nos questionar o quanto isso tem representado transformações políticas e sociais efetivas, e quanto as diferenças não têm se tornado apenas mais uma moeda de troca na mercantilização pós-moderna da cultura.

O cânone da cultura européia, construído em séculos de imperialismo colonial, definiu os modelos de cultura alta e cultura baixa, e ainda determina a lógica capitalista da produção de valor material dos bens imateriais.

Mesmo com as inúmeras vitórias de algumas políticas culturais da diferença, é evidente que o Brasil carrega a herança colonial da marginalização do Outro. Muitos poderiam ser os dados que exemplificariam isso, como o fosso da desigualdade, que afasta os negros e os índios das universidades e dos lugares institucionalmente investidos de poder.

Segundo matéria publicada no Portal Terra em 19 de abril de 2013, o MEC (Ministério da Educação) divulgou o número de negros e índios matriculados nas universidades da rede pública do Brasil no ano de 2011, onde o número de índios calouros era de 1 a cada 500 universitários, e o de negros, 1 a cada 24. Enquanto a população brasileira é composta por 1 negro a cada 13 habitantes e 1 índio a cada 212, segundo informações da mesma matéria. Outros dados que chamam a atenção foram divulgados pela Folha de São Paulo, em 03 de maio de 2013: entre os 10 cursos mais concorridos no vestibular de 2012 da USP (Universidade de São Paulo), maior e mais importante universidade do país, existem apenas 4 negros de um total de 774 alunos matriculados. Sendo que nos 3 primeiros cursos mais concorridos, medicina, engenharia e publicidade, não existe nenhum aluno negro.

Assim, somos instigados a compreender a posição privilegiada que os modelos coloniais ainda possuem dentro da cultura hegemônica brasileira, perpetuando a marginalização e segregação social do Outro. E, além disso, analisar como a diferença resistiu numa constante luta pela continuidade do patrimônio simbólico de diversas culturas e na perspectiva política de tornar visíveis novos agentes sociais de transformação.

3. A cultura negra

No Brasil, a cultura negra tornou-se um símbolo da resistência contra-hegemônica. Desde meados do século XVI, quando se deu o início do tráfico negreiro para nosso país, e até os dias atuais, o negro resiste. Resistiu à escravidão, ao tráfico, à violência, à morte, à exploração, e hoje resiste ao racismo e à marginalização social.

A força dessa resistência se deu por meio da continuidade cultural de um povo. Isso porque o sujeito negro, que chegou à nova terra destituído da condição humana e transformado em coisa, conseguiu manter-se vivo coletivamente através de uma organização

social efetivamente simbólica, a partir de uma lógica de vida contrária à ideologia ocidental, e que revivia suas tradições originárias.

Assim, o relacionamento com o real e com o mundo encontra na cultura negra um antagonismo, um embate contra a ideologia vigente, isto é, uma alternativa à verdade absoluta do Ocidente. Força de resistência cultural da sociedade brasileira, a cultura negra dinamiza o jogo da cultura, seduz e desestabiliza os paradigmas estabelecidos.

Esse confronto cultural é travado num espaço mítico de sedução. Nossa compreensão desse complexo espaço partirá da reflexão de Sodré sobre a comunidade litúrgica negro-brasileira e como os conceitos de vida do sujeito negro se expandem do espaço do terreiro para dinamizar as lutas sociais.

3.1 Território político-simbólico.

Muito da sabedoria antiga da África foi trazida e preservada na América pela comunidade negra escravizada. No Brasil, uma das formas de organização territorial dos negros se deu na formação de *égbes*, comunidades litúrgicas, que aos olhos dos senhores tinham apenas a finalidade religiosa, mas que, na verdade, organizava e estruturava o patrimônio simbólico do negro e reconfigurava o território brasileiro como espaço político-mítico-religioso da cultura negra.

As *égbes* se instalavam em espaços conhecidos como terreiros ou roças e funcionavam como meio de reunir seu patrimônio cultural e manter vivos os princípios de relacionamento comunitário e familiar.

O terreiro é uma construção política de resistência que destrói simbolicamente os espaços pré-determinados pela elite e institui um novo território de articulação política a partir da dimensão sagrada e mítica do espaço.

A herança cultural e a memória africana foram sintetizadas na forma de um patrimônio simbólico vivo, que para além da dimensão espacial física, demarcou o território próprio do negro no Brasil.

Assim, o patrimônio pode ser entendido como forma de território, porque tal como um lugar físico, esse patrimônio delimita o espaço de atuação social de um determinado grupo e organiza sua lógica comunitária.

O espaço litúrgico sagrado, o terreiro, abriga o *aiê* e o *orum*, o visível e o invisível, é guardião do *axé* da comunidade. É lugar de limite, onde a busca da significação finalística é superada pela sedução do ritual, do mito, do segredo, é a ausência da verdade que dinamiza as possibilidades de real.

Na geografia mítica, o espaço sagrado representa o espaço real por excelência, pois o mito é real para o mundo arcaico, sendo a revelação da autentica realidade: o sagrado. (SODRÉ, 1988: p. 52).

O território teve sempre um papel fundamental na relação de poder da elite brasileira. Quando findou o período colonial, começou um novo período de modernização do Brasil, era o projeto de europeização da colônia, que consistia na transformação de nosso país num espelho da Europa.

Para que esse projeto tivesse sucesso, era preciso reestruturar a arquitetura das cidades brasileiras, modificar as fachadas, era preciso enganar o olho, construir uma identidade duplicada. Os ares europeus permeavam a lógica urbana e cultural da elite brasileira, determinando valores, status sociais e a segregação das classes subalternas.

Com o fim da escravidão, o lugar do negro passou de parte essencial da produção econômica do país a empecilho ao tal desenvolvimento e modernização da colônia. A abolição partiu de interesses da elite, que se viu pressionada a sair da antiga economia escravocrata e entrar nos padrões mundiais do capitalismo, e, por isso, não existiu nenhuma preocupação em realizar uma nova divisão espacial do território brasileiro considerando a nova condição social do negro. Assim, a comunidade negra se viu novamente desterritorializada e, sobretudo, segregada socialmente.

O que sobrou aos negros que saíram da escravidão foram os subúrbios das grandes cidades. O caso do Rio de Janeiro é um exemplo latente dos espaços sociais que restaram aos ex-escravizados no início do século 20, subempregos e moradias precárias dos subúrbios e dos morros.

Entre as estratégias de europeização do Brasil e de “higienização étnica” das grandes cidades, estava o embranquecimento da população. Numa ação clara de fortalecimento da aparência branca no país, o governo passou a facilitar a entrada de imigrantes europeus, no período entre 1981 a 1900, o que fez com que se destinasse ainda mais os espaços sociais marginalizados ao negro (SODRÉ, 1988).

Toda essa construção ideológica de um Brasil europeu evidencia um ponto essencial entre as diferentes experiências culturais brasileiras. Enquanto a comunidade branca brasileira

mantinha suas relações de sentido com a construção ideológica dada pelo modelo universal europeu, a cultura negra estabelece uma cosmovisão por meio da reconstrução de um novo território político de atuação grupal. Este era alicerçado nas raízes sagradas africanas, mas com novos elementos, transformados a partir da organização social de diversas etnias desterritorializadas.

A perspectiva africana do terreiro, ao contrário, não surgia para excluir os parceiros do jogo (brancos, mestiços, ect) nem para rejeitar a paisagem local, mas para permitir a prática de uma cosmovisão exilada. A cultura não se fazia aí efeito de demonstração, mas uma reconstrução vitalista, para ensejar uma continuidade, geradora de identidade. Nesta perspectiva o Homem estava aqui mesmo e não num Olimpo idealizado. (SODRÉ, 2005: p 54)

3.2 Cultura de *Arkhé*.

Tomando como exemplo a organização social dos Nagôs, “nome genérico de todos os grupos originários do sul e do centro de Daomé e do sudeste da Nigéria” (SODRÉ, 2005: p.89), podemos compreender mais facilmente a ideia de patrimonialismo simbólico.

Os Nagôs conseguiram estabelecer no território brasileiro, formas de organização social baseadas em elementos de origem. A rica tradição Nagô provinda das culturas de diferentes reinos africanos ofereceu os elementos essenciais para a organização social negra no Brasil.

Exemplo disso é a síntese de todas as forças cósmicas originárias em um único panteão de orixás, a preservação do culto aos ancestrais (*eleguns*), a manutenção do iorubá como língua dos rituais e a permanência dos modos tradicionais de parentesco. Sendo, todos esses, dispositivos de preservação do patrimônio simbólico africano. A característica patrimonialista é própria de civilizações tradicionais, ou culturas de *arkhés*.

Arkhé vem do grego e significa “origem”, um princípio que está presente em todos os momentos da existência de algo. Apesar do significado de origem, *arkhé* não está presa ao passado, mas se apresenta como força de uma tradição viva que permeia toda a consumação ritualística.

Uma cultura de *arkhé* reconhece e vive a própria ancestralidade, cultuando sua origem como o princípio da força que alimenta sempre a continuidade do grupo. Isso significa que ela possui uma lógica reversível de vida, em que origem e destino estão intrinsecamente ligados.

Diferente da lógica de vida linear da cultura ocidental, em que existe começo, meio e fim, na lógica da *arkhé* a vida é constantemente consumada, realizada circularmente, não consumida e findada pelo tempo, é um eterno processo de recomeço. Assim como no ritual

em que existe um princípio de tempo-espaço instantâneo onde o ato ritualístico é consumado no aqui e agora. Por isso, a *arkhé* é origem e tradição de uma cultura ritualística e ao mesmo tempo, o seu destino.

Nas civilizações tradicionais, nas culturas de Arkhé (que ritualizam origem e destino) com suas unidades sociais básicas de natureza político familiar, essas características patrimonialistas são explícitas, não se ocultam. (SODRÉ, 1988: p.70)

A transmissão de seu patrimônio simbólico é essa energia de preservação das tradições e a força que dinamiza a origem e o destino de todo ser, num ciclo permanente de reversibilidade.

Contudo, o Destino não está no futuro, nem no além. Está aí mesmo no instante em que se vive, no aqui e agora, como processo que absorve os seres sem deixar resto, sem permitir valor. Cada momento é singular, cada objeto é único, cada palavra é tributária de sua circunstância particular - e assim tudo se repete, morrendo e renascendo ciclicamente. (SODRÉ, 2005: p. 110)

3.3 Aparência e sedução

Segundo Sodré, a cultura negra é uma cultura de “aparência”, e aparência tem aí o sentido de aparecer, aquela que se evidencia no meio, que indica uma nova possibilidade de real. Ela se insere na dinâmica da diferença, instituindo campos que se atraem para quebrar a linearidade da história do Brasil, porque destrói os limites que estabelecem a formação social brasileira historicamente dada e aceita.

Por se constituir em uma cultura de *arkhé*, a cultura negra está enraizada nas tradições de origem africana. Assim, a lógica de relacionamento com o real da comunidade negra é calcada em princípios de vida extremamente diferentes do sujeito ocidental.

As relações de troca e acúmulo são traços marcantes da diferença. Enquanto para o sujeito ocidental o excedente assume a forma de valor, para o sujeito negro dos terreiros o sacrifício ritualístico implica o fim simbólico de qualquer acumulação e representa a redistribuição dos bens entre os vivos, mortos, plantas e animais.

O ritual para o negro configura-se como a própria relação de realidade da comunidade. O real é indissociável do sagrado, enquanto para o sujeito branco, ritual não passa de uma projeção fantasiosa da vida. Na dinâmica da vida ritualista, o *auô*, o segredo da comunidade negra é um princípio de comunicação produtor de energia e movimento.

Para os Nagôs a expressão *auô* se refere a algo que está separado, guardado. A dinâmica do *auô* estrutura as relações comunitárias, ao passo que a comunicação de um segredo

acontece por processo ritualístico ao longo do tempo, nos sinais secretos, nas festas de terreiro. Isso mantém sempre uma tensão viva no grupo, pois o *auô* não tem a finalidade de ser decifrado, mas a necessidade de existir.

Já para a lógica ocidental, o segredo trata-se de um enigma a ser descoberto, que deve ser trazido à luz. Assim, deseja-se um mundo sem segredos ou obstáculos para a manifestação da verdade.

O segredo é movimento de comunicação, de redistribuição de axé, de existência e vigor do jogo cósmico, sem ser revelado porque dispensa a hipótese de que a Verdade exista e que precise se trazida a luz. (SODRÉ, 2005: p. 107)

A continuidade da existência, na cultura negra, depende sempre do movimento constante da vida. Por isso, o desafio e a provocação são elementos fundamentais para a dinâmica da luta, princípio de realização, que nada tem a ver com armas ou violência. A luta é um processo agonístico de coragem e *axé* através do qual algo se realiza.

A obrigação de aceitar desafios se configura como impossibilidade de manter-se imóvel, a vida é dinâmica e o sujeito negro sempre aceita o chamado de realização de *axé* da comunidade, seja concretamente ou ritualisticamente.

O jogo, por sua vez, representa uma continuidade infindável de lutas, regida pelo princípio de obrigação. Ainda que seja um processo agonístico de luta, a relação dos sujeitos não é contrária, mas de parceiros que atendem a uma dinâmica ritualística.

A regra de obrigação do jogo funciona como uma atração irreversível para o Destino, que no ritual é, ao mesmo tempo, origem, morte e renascimento, segundo a lógica de consumação da existência no aqui e agora. Segundo Sodré, nenhum membro de um terreiro cumpre as regras de um jogo por intimidação ou medo, a obrigação é naturalmente o meio de continuidade simbólica da comunidade.

A aproximação e distanciamento da cultura negra são propriamente a dinâmica do jogo das relações sociais brasileiras na modernidade. O imperativo à luta estabelece a continuidade das aparências, das possibilidades impensadas de realidade, que não podem ser apreendidas ou significadas. “Há tão somente as aparências, que se apóiam no segredo (iniciático) e na dinâmica da luta” (SODRÉ, 2005: p. 111).

Com a dimensão de uma nova perspectiva de relacionamento com o mundo, o conceito de cultura pode assim, servir a novas visões de realidade. Visões que não sejam finalísticas, nem sejam restritas a uma mesma lógica e que também não respondam a questões imediatas.

Mas que ao contrário, nos envolvam em um vazio indeterminado, e por isso, encontre no segredo a existência dinâmica da vida.

A cultura entendida como relacionamento com o real e, portanto, como extermínio dos termos finalísticos do sentido, das posições ideológicas do sujeito, implica excesso (não excedente, que é resto acumulado), consumação, reversibilidade. Não é nenhum sistema, nenhuma estrutura, mas o sedutor vazio que nos indetermina. (SODRÉ, 2005: p. 88)

3.4 Novos discursos possíveis

O que se pretende evidenciar é a luta cultural travada historicamente no interior das diferenças. E como cotidianamente a comunidade negra manteve vivo seu patrimônio simbólico, como forma de resistência contra-hegemônica. Sobrevivendo marginalmente nos interstícios da ideologia dominante, a manifestação cultural negra seduziu e dinamizou a vida social brasileira.

Os conceitos de vida do sujeito negro, suscitados a partir do espaço litúrgico do terreiro expandem os limites sagrados e tornam-se o fazer político comunitário desse grupo.

As reflexões conceituais de Sodré reconstroem a identidade cultural brasileira a partir de uma nova lógica discursiva, abrindo possibilidade para novas maneiras de relacionamento com o que   real no território brasileiro.

As experiências culturais suscitadas pelas *arkh s* negras, no jogo, no segredo, na luta e na troca aparecem como uma prática comunitária ritualística, mas que ultrapassando o espaço litúrgico servem como formas de representa o de mundo, ou de uma contesta o estratégica da constru o ideológica já dada de mundo.

Segundo Hall (2003) a manifesta o cultural negra pode parecer para alguns, uma simples casca que envolve práticas e estilos determinados, seja na musicalidade, na oralidade, no cabelo, no gingado. No entanto, ela   matéria real da vida social do grupo, não uma forma que mascara o conteúdo, mas o próprio conteúdo se apresentando na sedu o da forma.

O repertório cultural negro enraizado nas heranças culturais arcaicas são essas formas sedutoras da diferença, que engedram a forma o social brasileira e produzem as contradi es sociais e políticas em um território híbrido e plural como o Brasil. Isso demonstra como na cultura negra a apropria o da realidade se d  através da representa o e experiência cultural.

Esse campo de embate cultural tornou-se o espaço de atua o política e social do diferente, ao passo que, o repertório cultural do sujeito negro aponta novas possibilidades

discursivas das margens ao centro, seja através da oralidade, da gíngua de um jogo de capoeira, do ritual sagrado do terreiro ou da lógica reversível da troca.

De acordo com Hall, a hegemonia cultural diz respeito a mudanças de equilíbrio entre forças culturais. Ele aponta a expressividade do “e” como uma nova possibilidade contra o binarismo do “ou”. Isso significa uma configuração cultural de negociação das diferenças que possa exceder a simples negação à figura do Outro, do diferente.

A hegemonia cultural nunca é uma questão de vitória ou dominação pura (não é isso que o termo significa); nunca é um jogo cultural de perde-ganha; sempre tem a ver com a mudança no equilíbrio de poder nas relações da cultura; trata-se sempre de mudar as disposições e configurações do poder cultural e não se retirar dele. (HALL, 2003: p. 339)

É nessa perspectiva que a próxima etapa deste trabalho procura investigar as potencialidades políticas das *arkhês* negras num território periférico da cidade de São Paulo, o bairro da Cidade Tiradentes, que é hoje um dos símbolos de segregação e marginalização social e espacial das populações mais pobres das grandes metrópoles brasileiras.

4. Cidade Tiradentes, território de luta e resistência

A Cidade Tiradentes, bairro localizado no extremo leste da cidade de São Paulo, a 35 km do marco zero da cidade, é o maior conjunto habitacional da América Latina. Possui aproximadamente 220.000 moradores vivendo numa área total de 15 km², tem densidade demográfica de 16.009,03 habitantes por km², e ainda uma das maiores taxas de crescimento populacional da cidade, segundo dados da subprefeitura da Cidade Tiradentes.

O bairro tem graves problemas sociais, como violência, drogas, dificuldade no acesso à saúde, transporte público, saneamento básico e educação, desafios causados por uma construção mal planejada que não levou em conta as necessidades básicas da população. Das mais de 52.000 famílias que compõe o bairro, 8.064 vivem em condição de alta ou muito alta vulnerabilidade, também segundo dados da subprefeitura.

Antes uma fazenda escravocrata, com senzala, pelourinho e casa grande, o território da Cidade Tiradentes se transformou em um grande complexo habitacional na década de 1980 (SILVA, GALDINO & PESTANA, 2008). O que ainda restou do período escravocrata está localizado ao lado do principal terminal de ônibus do bairro, a casa grande dos senhores da fazenda é hoje um centro cultural que abriga diversas atividades sociais oferecidas para a população.

Para reviver a formação do conjunto habitacional da Cidade Tiradentes é importante dar um passo atrás no sentido de entender o processo de formação urbana da periferia da cidade de São Paulo.

Na década de 1930, com o surgimento das primeiras indústrias da cidade, começou a se formar também uma classe operária em torno da efervescência do momento industrial de São Paulo. No período de 1872 e 1940, o crescimento populacional da cidade atinge o percentual de 1.719%, indo de 31.835 a 1.326.261 (SILVA, 2008).

O estrondoso aumento da população de São Paulo ocasionou demandas urgentes de moradia que criaram o processo de marginalização espacial e a construção de habitações precárias. Nasceram os cortiços, lugares que escandalizavam a burguesia paulista e não se enquadravam aos padrões da metrópole europeizada. Além disso, o Estado passou a oferecer facilidades na compra de loteamento em regiões mais afastadas e ainda rurais, essa era uma estratégia do governo para produzir valor a territórios ainda não explorados (SILVA, 2008).

No ano de 1965 foi criada, no âmbito municipal, a Cohab (Companhia Metropolitana de Habitação), que captava recursos do BNH (Banco Nacional de Habitação) para os cofres da prefeitura com o intuito de construir habitações populares.

A compra de loteamentos pela Cohab foi marcada por políticas de custos baixos, e os terrenos adquiridos para a construção de imóveis eram sempre em áreas ainda rurais da cidade. Assim, a construção dos conjuntos habitacionais esteve a serviço do “desenvolvimento-urbano”, segundo a ideia de ocupar os espaços inexplorados da cidade, com custo baixíssimo para o Estado e alto demais para as populações mais pobres, que estariam cada vez mais marginalizadas no que diz respeito não somente aos aspectos espaciais, mas também econômicos e sociais.

Com a Cidade Tiradentes não foi diferente, a partir da década de 1980 a região ocupada pela Fazenda Santa Etelvina aos poucos foi assumindo os traços urbanos que se confundiam num híbrido de casas simples, prédios cinza e matas verdes.

A fazenda manteve suas atividades rurais até fins da década de 1970 (SILVA, 2009). Os moradores das chácaras, sítios de fim de semana foram aos poucos deixando suas moradias e os conjuntos habitacionais começaram a apontar no horizonte, a lógica territorial dessa região mudaria completamente.

Como em toda periferia da cidade, o grupo de primeiros moradores da Cidade Tiradentes era formado pela classe trabalhadora industrial de São Paulo. População que não se

enquadrava no padrão econômico aplicado em regiões como o centro e a zona oeste, onde a iniciativa privada já andava de mãos dadas com investimento estatal de melhoria da infraestrutura regional, valorizando o chão e aumentando o custo de vida.

O que era inverso nos bairros de periferia como a Cidade Tiradentes, que não possuíam condições mínimas de estrutura para sequer receber seus primeiros moradores. Muitos apartamentos foram entregues sem água nem energia elétrica. O transporte público era precário, ao que sabe, existia somente uma linha de ônibus, que fazia o trajeto Cidade Tiradentes - Baixada do Glicério. Não existia supermercado, o comércio se dava por meio das Kombis que circulavam pelo bairro em determinados horários vendendo pão, arroz, cachaça etc. Quando algum morador precisava de atendimento médico era preciso se deslocar até bairros vizinhos para achar um posto de saúde.

Devido às condições precárias de algumas moradias entregues e a falta de estrutura da região, muitos desistiram de ficar, ao verem a situação decidiam ir embora. Em alguns casos, a intenção dos beneficiados era voltar quando as condições de moradia fossem mais adequadas, entretanto, o grande número de apartamentos vazios gerou um movimento intenso de invasões que foi se tornando comum ao longo da história do bairro.

A Cidade Tiradentes não nega seu nome, é realmente uma cidade dentro de São Paulo. O número populacional é de município, mais de 220.000 pessoas, mas as condições de infraestrutura estão longe de atender a enorme demanda de educação, saúde, cultura e segurança próprias de uma cidade. Com mais de 30 anos de história, o bairro passou de fazenda a um amontoado de pequenos prédios iguaizinhos, tão iguais que muitos moradores se perdiam na volta do trabalho, não conseguiam encontrar sua rua, nem seu prédio, tudo tinha a mesma “cara”.

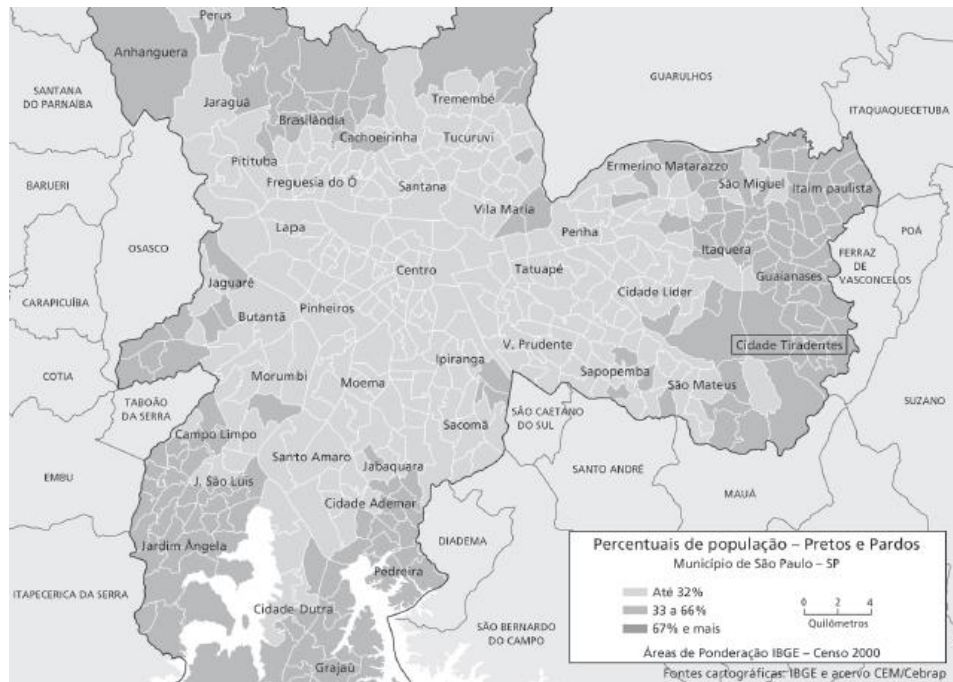
Hoje, o bairro tem uma “cara” única, inconfundível. A transformação territorial foi feita pela ação humana de uma população que não se negou a lutar, e que muitas vezes precisou fazer sozinha a mudança que queria ver acontecer.

Se remontarmos a história brasileira, perceberemos significativamente a figura do pobre e do negro vivendo a margem da sociedade, da economia e, portanto, do poder. O resultado da formação de periferias nas grandes metrópoles é um reflexo claro dessa história.

Na Cidade Tiradentes a equação histórica de uma herança colonial escravista, exploradora e capitalista resultou num processo gigantesco de segregação social e racial. Os cortiços que sobraram aos negros após o período de escravidão se transmutaram em moradias

populares, a “nova” antiga estratégia da elite de manter as minorias bem do longe do centro, onde se concentravam as melhores condições vida social e política.

No mapa disponibilizado pelo Censo 2000 (abaixo) pode-se perceber como as periferias de São Paulo são ocupadas na sua maioria por negros e pardos. Na pesquisa do SEADE (2000) a Cidade Tiradentes aparece como um dos 15 distritos da capital que tem uma das maiores populações negras da cidade, excedendo 40% do total da população.



Fonte: LIMA (2012)

Muitos são os grupos culturais que basearam suas lutas políticas na força cultural do elemento negro, como símbolo de resistência social e ideológica, atuando num projeto de transformação do bairro, afim de vencer a segregação espacial, social e racial. Destacam-se pelo tempo de luta e importância, grupos como o Fala Negão, Força Ativa, Escola de Samba Príncipe Negro, Aliança Negra, União Arte e Cultura.

Num enfrentamento constante entre comunidade e governo, a Cidade Tiradentes ainda luta pela atenção do poder público aos seus direitos mais básicos, e o direito à expressão e valorização cultural é sem dúvida um deles.

Por isso, entre muitos outros aspectos que merecem atenção no fazer político deste território, a cultura negra aparece como nova possibilidade discursiva de transformação, de luta, de enfrentamento político através da expressão e da manifestação viva de elementos culturais de um povo. Assim, a proposta do tópico posterior é a de analisar como é possível a presença da herança cultural negra nessa luta política.

4.1 Um encontro para reviver histórias

Um agradável encontro que reuniu antigos e recentes moradores do bairro (com direito a pãozinho, leite e café) aconteceu na tarde do dia 9 de março de 2013 no salão do Instituto Pombas Urbanas, o mais importante centro cultural da Cidade Tiradentes. Com o nome de Café Memória, o encontro tinha o intuito de fazer esses moradores compartilharem experiências e histórias importantes do bairro desde sua transformação de Fazenda Santa Etelvina à Cohab.

Para começar a conversa alguns dos primeiros moradores contaram como foi a chegada ao bairro por volta do ano de 1984, quando ainda eram poucas as novas casas espalhadas pela fazenda e os prédios ainda estavam sendo construídos, mas já apareciam no horizonte.

Eles eram deixados por um ônibus que partia da região do Carrão, zona leste de São Paulo, e levava os novos moradores até a Cidade Tiradentes tendo como destino final o “Morro disso”, um morro bem alto que fica localizado quase no fim do bairro, de lá cada morador devia procurar o endereço de sua casa. Nessa época as ruas eram nomeadas por números, para facilitar um pouco a procura de quem chegava pela primeira vez.

Os primeiros moradores de prédios relatam que recebiam os apartamentos sem água ou energia elétrica, e que por muito tempo usavam a água que era deixada por caminhões-pipas da prefeitura nos reservatórios que serviam às obras de construção dos novos prédios.

Quando perguntada sobre como era o transporte público no bairro, uma de suas moradoras mais antigas respondeu que não existia transporte público, para poder trabalhar todos os dias ela pegava carona com o caminhão da prefeitura que trazia e levava os trabalhadores das obras dos prédios. Segundo ela, em dias de chuva todos chegavam pingando no serviço, mas era uma época boa, todo mundo se divertia, porque era só torcer a roupa e trabalhar, e no fim do dia, aguardar o caminhão da prefeitura passar para levá-los de volta pra casa.

Outro antigo morador conta que quando foi aberto caminho da primeira avenida do bairro, a Avenida dos Metalúrgicos, podia-se passar o dia deitado no meio da via que não passaria um carro sequer, quem sabe uma carroça. Hoje, a avenida é tão movimentada que dá até medo de atravessá-la mesmo na faixa de pedestre.

Pra quem nasceu e cresceu no bairro o sentido de saudade é forte em relação as festas e eventos que a comunidade organizava para as crianças e jovens. Era frequente a ocasião de shows e grandes encontros na “Praça do 65” sempre organizados pelos moradores, o que aos

poucos foi se perdendo devido ao aumento populacional, as reclamações que se tornavam mais frequentes e principalmente a repressão policial.

A presença da polícia na verdade pouca era percebida, exceto em dias de shows quando havia grandes aglomerações. Por isso, muitos problemas com violência e drogas marcaram a história do bairro. Os primeiros moradores diziam se sentir como no interior, dormiam até com as portas abertas, entretanto, aos poucos as coisas foram mudando, a população cresceu muito e muito rápido, a falta de estrutura social, segurança, educação, cultura, lazer, propiciou o surgimento dos primeiros sinais de violência, drogas e homicídios.

A população, que antes assistia televisão com a porta aberta, passou a preferir mantê-la fechada e passou a ter medo de sair à noite. Aos poucos o bairro foi sendo marcado pela ferida da criminalidade, uma ferida tão profunda que deixa até hoje cicatrizes irreparáveis na sua história e na vida de seus moradores.

O que resume bem o sentimento daqueles que participaram do encontro é a saudade de uma vida mais harmoniosa e comunitária. As dificuldades sempre existiram, as condições de vida já foram mais difíceis, mas ao que parece, o povo já foi mais feliz em Cidade Tiradentes.

4.2 De frente “pro” Matagal

O Café Memória terminou ao som do violão de Ronaldo Costa, músico, compositor e antigo morador do bairro, ele cantou acompanhado de sanfona, pandeiro e muitas vozes que celebravam o fim de uma conversa muito produtiva.

Baiano, de 53 anos, nascido em Salvador, Ronaldo mudou-se para a Cidade Tiradentes no ano de 1984. Foi amor à primeira vista, aquele verde no horizonte conquistou Ronaldo de um jeito, que desde sua chegada ele entendeu que aquele bairro tinha um significado especial, como se existisse uma relação muito clara de pertencimento entre os dois.

O ar da Fazenda Santa Etelvina ainda era muito vivo nessa época, o gado que circulava livremente entre os prédios durante o dia confundia a paisagem urbana que se projetava num futuro próximo. Mas o apreço de Ronaldo sempre foi pela natureza, pelo matagal que podia ver da sua janela, não pela ideia de modernização que alguns acreditavam.

Nas tardes livres pegava seu violão, ou seus instrumentos de percussão, e sentava lá no meio do matagal, ao lado das árvores para tocar e cantar para os lagartos e outros bichos que

apareciam por lá. “Muitos me chamavam de louco, mas até hoje os lagartos me reconhecem” (RONALDO. Entrevista concedida a autora em 23/03/2013).

Além da natureza, a música sempre foi uma das paixões de Ronaldo, especialmente o samba-*reggae*, paixão herdada de Salvador e da sua admiração pelo Olodum, grupo afro-brasileiro que nasceu como bloco carnavalesco e hoje é uma ONG (Organização Não Governamental) mundialmente reconhecida pelo seu trabalho dentro do movimento negro brasileiro.

Ainda na Bahia, Ronaldo aprendeu sozinho a tocar vários instrumentos de percussão e corda, a música é como um dom, ele toca, canta e compõe sem nunca ter participado de uma aula, ou aprendido nada com alguém.

Unindo suas duas paixões, o samba-*reggae* e o matagal, ele passou a desenvolver um trabalho social com as crianças dos prédios vizinhos, ensinando-as a tocar diferentes instrumentos e as aproximando de uma experiência nova com a natureza.

Segundo Ronaldo, muitas delas passavam o dia na rua, sem ocupação, e como a criminalidade sempre esteve muito presente na Cidade Tiradentes, existia uma grande preocupação com as crianças e com os jovens.

E foi a partir dessa iniciativa que nasceu o centro cultural “De frente pro matagal”, no ano de 1986, numa porta de garagem do seu prédio, bem de frente para grande área verde, esse é o lugar onde as atividades passaram a acontecer, sem pretensões grandiosas, mas com o intuito claro de resgatar uma juventude marginalizada por meio da cultura.

No início ele chegou a trabalhar com cerca de quarenta crianças, ensinando-as a tocar berimbau, macumba, agogô, tumbadora, bangô, cuica, pandero, violão. Hoje o número de crianças que frequentam as aulas é menor, por volta de doze têm frequência regular.

Ao longo desses anos, o músico baiano tem a certeza de que já conseguiu realizar muita coisa e transformar a vida de muitos jovens que podiam ter se tornado mais um número das estatísticas de violência do bairro. O centro cultural permanece na mesma porta de garagem, mas hoje, além de música também tem cafezinho, bolacha e lanche. Por uma necessidade clara de sobrevivência do trabalho, o espaço também se tornou um comércio que completa a renda familiar de Ronaldo.

Quem passar à tarde por lá vai poder apreciar boa música, entender como toca a macumba (instrumento de percussão de origem africana), beber alguma coisa, bater um papo com a vizinhança e conhecer muito da história do bairro, isso porque ao lado dos doces e

salgadinhos Ronaldo armazena uma pilha de DVDs com inúmeras filmagens de shows, apresentações suas, apresentações das crianças, eventos comemorativos do bairro, tem até uma gravação do gado pastando no meio dos prédios na década de 1980.

O matagal também se transformou, desde o ano de 2009 é o Parque da Consciência Negra, o primeiro parque ecológico da região. E essa é sem dúvida mais uma das conquistas de que ele se orgulha de ter participado. “Eu dizia: aqui ainda vai ser um parque de preservação do meio ambiente”, afirma ele, que trabalhou junto de outros moradores engajados numa dura e longa luta para conseguir que o projeto do parque fosse viabilizado pelo governo, e que o matagal se transformasse numa grande área de preservação do verde, que antes tão abundante foi sumindo na paisagem cinza da Cohab.

Ronaldo é sem dúvida, um dos personagens das lutas de um bairro que enfrentou e ainda enfrenta diversas dificuldades estruturais, sociais, econômicas, raciais. Muitas realizações aconteceram a partir do trabalho das mãos de homens e mulheres que, como ele, assumiram o protagonismo das lutas sociais das periferias.

A cultura tem sido uma ferramenta fundamental para essas transformações, no momento em que se torna o discurso que permeia as relações comunitárias da população. Assim como foi com Ronaldo, que encontrou na musicalidade negra dos tambores que trouxe como dom mítico da Bahia, um meio de transformar a realidade de crianças e jovens que faziam parte da sua comunidade.

E se alguém quiser saber de onde vem a sua força, sua inspiração, ele responde: “De uma energia invisível, sagrada, acho minha força e inspiração vem dessas árvores, num tem explicação”, diz enquanto aponta para o parque, bem em frente ao centro cultural.

5. A capoeira

Para adentrar o campo simbólico das práticas culturais negras “compro” um jogo na boca-da-roda, de frente para o meu companheiro toco o chão e me benzo, e finalmente com um “aú”¹ mergulho no mundo da roda, da roda de capoeira.

É a partir da cosmovisão dessa roda que pretende-se refletir como as *arkhés* negras se manifestam na prática cultural da comunidade marginalizada, e como a experiência simbólica pode se traduzir numa prática política e social.

¹ Movimento de entrada na roda de capoeira que é feito com as duas mãos no chão e os pés para o ar.

Servem-nos especialmente para esta reflexão os conceitos apontados por Sodré de luta e jogo. Como já dito anteriormente, a luta é um processo de dinâmica de vida, que é suscitado pelo desafio, enquanto o jogo pode ser entendido como ciclo de lutas permeado pela lógica da obrigação.

Quando o sujeito “compra” o jogo na entrada roda ele desafia um companheiro para a luta, e esse chamado é sempre aceito, pois na dinâmica do jogo todos são atraídos de forma irreversível para o Destino, que é propriamente a realização simbólica da existência. Esse tempo e espaço são únicos como numa prática ritualística em que a mandinga, como elemento mágico, procura seduzir e desestabilizar as forças contrárias, para derrubar o adversário.

Os sujeitos falam na linguagem corporal, recontando a memória negra e transmitindo para as futuras gerações sua sabedoria ancestral. Historicamente a capoeira remonta a resistência de um povo escravizado, alimentando uma prática social de valorização e perpetuação da cultura afro-brasileira.

Em torno da roda são as vozes, os toques do berimbau e de outros instrumentos musicais que ditam o ritmo do jogo, e trazem novamente o princípio de realização, todos são obrigados a responder a energia da roda. Assim, a capoeira se apresenta como uma prática coletiva, pois este é o princípio básico de culturas de *arkhés*, como as culturas tradicionais africanas.

Também na musicalidade a capoeira serve como discurso de sabedoria, na transmissão de ensinamentos, contando histórias e apontando uma visão crítica da realidade, como nesse exemplo:

Dona Isabel, que história é essa, de ter feito abolição,
de ser princesa boazinha que acabou com escravidão,
eu estou cansado de conversa, estou cansado de ilusão,
abolição se fez com sangue, e ainda há por se fazer agora,
com a verdade da favela e não com a mentira da escola,
Dona Izabel chegou a hora de acabar com essa maldade,
de ensinar pros nosso filhos, o quanto custa à liberdade,
viva Zumbi, nosso rei negro que se fez herói, lá em Palmares,
viva essa cultura desse povo à liberdade verdadeira
que já corria no quilombo e já jogava capoeira
(Ladainha - Mestre Toni Vargas)

A relação entre mestre e aprendiz é mais uma maneira de perpetuar a sabedoria ancestral por meio da oralidade. O mestre é uma figura imprescindível para a construção simbólica e social da capoeira. Ele é responsável pela formação de seus capoeiristas no que diz respeito à preparação do corpo, ao aprendizado da musicalidade dos toques e cantigas, e sobretudo, o mestre é responsável por transmitir uma prática cultural que carrega mais do que um esporte, uma dança ou uma luta, carrega uma filosofia de vida.

O princípio de comunicação entre mestre e aprendiz é análogo ao conceito de segredo, que Sodré define como um processo de iniciação ritualística. A transmissão dos saberes acontece gradativamente, como num processo empírico de descoberta o aprendiz é iniciado em determinados ensinamentos de acordo com o tempo que o mestre julgar mais propício. Isto quer dizer que o desenvolvimento do sujeito enquanto capoeirista obedece a uma lógica de iniciação, essencial para a assimilação da capoeira como prática cultural.

A relação entre a capoeira e a cosmovisão do sujeito se faz na representação simbólica entre a pequena roda da capoeira e a grande roda, que é a própria vida. Assim, a lógica do jogo de negociação de espaços, da obrigação à realização e da energia coletiva também se fazem presentes nas lutas cotidianas da grande roda.

A capoeira representa uma manifestação social contemporânea que revive os conceitos arcaicos da comunidade negra brasileira e aponta para novas perspectivas culturais de resistência no campo das verdades universalizadas. Quando inserida no contexto social da periferia, a capoeira pode agir no sentido de pluralizar a visão de mundo e oferecer novas possibilidades de atuação comunitária.

Tendo em vista a proposta de adentrar o mundo simbólico da capoeira, apresentaremos outras experiências empíricas que compõe essa pesquisa. A ideia é trazer a compreensão das *arkhés* negras por meio de experiências reais de vida na maior Cohab da América Latina, e assim, aproximar o discurso teórico da realidade para identificar novos campos de discussão e crítica cultural.

5.1 Um aprendiz e seus mestres

O primeiro sujeito que aparece sobre o pano de fundo desse jogo é um jovem negro de 23 anos, Rafael José Conceição da Silva. De família baiana, nasceu, cresceu e até hoje mora na Cidade Tiradentes. Sempre foi adepto a práticas esportivas, e há sete meses joga capoeira.

Entretanto, a reflexão que nos oferece ultrapassa os limites da prática corporal e esportiva para invadir o campo empírico das manifestações culturais.

Como a maioria das suas atividades rotineiras, como trabalho e estudo, Rafael aprende capoeira longe do bairro, no Clube Escola do Carrão. Devido aos seus horários e o tempo que leva do seu trabalho até a Cidade Tiradentes (aproximadamente duas horas de viagem) ele só consegue fazer as aulas no meio do caminho.

Rafael ainda não passou pelo ritual do batismo², ainda não sabe qual vulgo (nome) vai carregar como capoeirista, afinal quem decide isso é seu mestre, aliás, seus mestres. Na academia que ele joga existem dois mestres responsáveis pela turma: mestre King e mestre Garibaldi.

Enquanto mestre King sempre foi adepto da Capoeira Regional, de Bimba, mestre Garibaldi fez sua história na Capoeira Angola. Os dois estilos são diferentes e se completam mutuamente durante a aula, enquanto um joga mais rasteiro, em ritmo mais lento com golpes mais inesperados, o outro joga mais em pé, mais ligeiro e com golpes mais contínuos.

A prática da capoeira assumiu *status* de esporte pela ação de mestre Bimba, que procurando afastá-la da ideia de marginalidade, agregou movimentos das artes marciais orientais (por isso o corpo do capoeirista é mais erguido no jogo). E durante a década de 1930, no período político do populismo de Getúlio Vargas, conseguiu fazer com que a capoeira se tornasse reconhecida como esporte nacional como tantos outros da elite branca brasileira. Já Mestre Pastinha, também baiano, defendia a ancestralidade africana da capoeira, não aceitava a mestiçagem, e acreditava que a Capoeira Regional afastava a prática de suas origens de luta e resistência (REIS, 2010).

A capoeira como já dito, é uma prática coletiva, e é também calcada numa lógica muito forte de comunidade. Nela, o mestre representa a figura máxima da sabedoria, que transmite ensinamentos de forma oral, como se fosse propriamente um educador que ensina a maneira de estar no mundo, simbolicamente representado pela roda (CASTRO JÚNIOR, 2004).

Por isso a prática da capoeira extrapola a expressão corporal de um esporte, luta ou dança, para ocupar outros lugares reais na vida do capoeirista. Sobre essa relação comunitária Rafael afirma:

² Ritual pelo qual o sujeito passa afim de se tornar realmente um capoeira, é quando ele recebe a primeira corda de cor verde, segundo preceitos da Capoeira Regional.

O mestre ensina coisas da vida, como se fôssemos de sua família, cria um ambiente de ensinamentos. Todos os dias ele fala com a gente antes e depois da aula. Ele faz a gente se cumprimentar para fortalecer as relações, para nos olharmos nos olhos, como irmãos. Isso mudou muito minha postura, isso era estranho para mim. E é como se ele nos resguardasse e nos protegesse. (Rafael. Entrevista concedida à autora em 14/03/2013).

Para ele ainda é difícil entender como se dá o poder do mestre, como ele pode abençoar a roda, abençoar o berimbau, isso não faz sentido numa lógica racional. Entretanto, o que ele já entendeu é que existem coisas que não precisam ser racionais, a importância do mestre é assim: impossível de entender logicamente segundo nosso padrão de significação finalística.

Para Rafael, amadurecer enquanto sujeito faz parte de um processo de tomada de consciência dos mistérios da capoeira. Até numa cantiga aparentemente boba que fala da rivalidade de um caranguejo e de um peixe está escondida a histórica da rivalidade entre a capoeira do Rio de Janeiro e da Bahia. Ele acredita que os segredos estão escondidos por todos os lados da roda e que, ao longo do tempo, eles vão se revelando e certas coisas passam a fazer sentido, como a letra da cantiga ou um ensinamento do mestre.

Apesar de entender que os segredos estão guardados, ele sabe que “o mestre de capoeira sabe guardar segredo, mas jamais nega uma explicação” (Rafael. Entrevista concedida à autora em 14/03/2013). Nesse sentido conhecer os segredos é algo que acontece como processo de iniciação a um mundo simbólico, e porque não, mágico, em que o aprendiz é levado, nunca está sozinho.

A própria roda também é um segredo para ele, porque parece estar cercada de uma magia que se traduz nas palmas, toques, vozes. É como um transe, um ritual, um momento de inteira realização, tudo começa e termina ali.

É preciso estar preparado para o jogo. Seja como ele for, nunca é possível saber o que esperar, o ritmo imposto pela roda pode ser lento, pedindo a ginga da Capoeira Angola, ou ligeiro, pedindo movimentos rápidos como na Capoeira Regional. O companheiro de jogo pode surpreender como um golpe preciso capaz de machucar ou pode jogar mostrando que podia derrubar o adversário, mas não fez porque não quis.

“Quando o capoeira compete é um ato egoísta, é o seu momento. Quando joga é duplo, um depende do outro, é cooperação mútua. Existe respeito, um poupa o outro, ocupa os espaços vazios, faz o movimento do golpe e mostra que poderia ter derrubado seu companheiro, aponta os espaços e os erros do outro” (Rafael. Entrevista concedida à autora em 14/03/2013).

Ele resume, por fim, capoeira como uma reeducação de vida relembrando algumas palavras de Mestre Pastinha: “A pedagogia sutil do desenvolvimento do espírito pela

atividade corporal, a perfeição da mente pelo caminho do prazer físico do egoísmo da luta, ao companheirismo do jogo”. Ele acredita, que assim, as lições da roda se expandem desse espaço para gerar impacto na formação educacional e social de cada sujeito, e quando essa sabedoria é passada a diante o impacto pode ser mais amplo na sociedade.

Defende ainda que os conhecimentos da capoeira podem se aplicar não como um modelo definitivo, mas como uma nova possibilidade de organização social, que derrube alguns valores pré-estabelecidos e que seja, acima de tudo, uma alternativa para os jovens em situação de vulnerabilidade, jovens da periferia como ele, mostrando outros exemplos de vida a serem seguidos.

Serve para a formação do indivíduo, o que é vida loca (sic), o menino na periferia, pobre, invisível, que não tem em que se inspirar. Aí ele segue um bandido, quer ostentar uma posição, pra chocar a sociedade e se tornar visível. (Rafael. Entrevista concedida à autora em 14/03/2013).

5.2 Um mestre e seus aprendizes

Mestre Antônio, ou Antônio José de Lira, de 46 anos, é outro personagem que aparece nesse cenário para contar histórias desse outro mundo. Todo o trabalho realizado como capoeirista foi dedicado as crianças e jovens da Cidade Tiradentes. Mudou-se para o bairro ainda rapaz, com o pai e a mãe no ano de 1986, vindos do bairro de Itaquera, região leste de São Paulo.

Algumas das pretensões idealizadas por Rafael quanto às transformações sociais de uma comunidade, foram vividas durante os mais de 20 anos de trabalho social de mestre Antônio no bairro. Ainda que sem muita poesia, com algumas derrotas e frustrações, ele mostra a alegria e a dificuldade da realização de um trabalho social no território da Cidade Tiradentes.

Ele começou sua atuação como arte-educador sendo voluntário na Associação de dona Graça, no ano de 1991. Lá, ensinava capoeira para crianças e jovens. Como ainda era aluno, precisava estar sob a orientação e supervisão de seu mestre, entretanto, como seu mestre era da academia de Itaquera, e pouco conseguia acompanhar o trabalho dele por conta da distância, ele assumia quase toda a responsabilidade da turma sozinho.

A preocupação maior de quase todos os moradores do bairro era com o futuro dos mais jovens e das crianças pequenas, como conta Mestre Antônio. Uma vez que os índices de violência eram muito piores do que hoje. Ele lembra que muitas mães amanheciam com o

corpo do filho morto na porta do apartamento, e, em grande parte dos casos, por dívida de droga.

O trabalho de Mestre Antônio parte dessa preocupação com a comunidade, com as crianças que passavam o dia nas ruas sem ocupação, com pais trabalhando longe, chegando tarde. O futuro delas parecia inevitavelmente a criminalidade. E ele ainda conta que, como o governo não tinha muitos programas de apoio aos jovens da periferia para afastá-los das drogas e da violência, a própria comunidade se via responsável por fazer alguma coisa.

A capoeira foi a arma que ele pôde usar para não se tornar omissivo diante disso. Por meio da linguagem da capoeira, ele procurou contar outras histórias de vida, não de morte, não de violência, no sentido de formar pessoas melhores, não simples lutadores.

Depois de 15 anos trabalhando com dona Graça, ele resolveu se dedicar a um projeto próprio e deu início à Associação de Capoeira União Arte e Cultura, onde hoje ele possui três salas para atividades de capoeira e ginástica.

Durante sua trajetória de mais de duas décadas dedicadas a educar pela capoeira, já formou meninos que hoje são homens, sobreviveram, não entraram nas estatísticas de violência do bairro, e hoje, o agradecem por ter lhes ensinado valores importantes de vida. Alguns o acompanham no trabalho da associação. Os que já são contramestres dão aula; outros, ainda estagiários, ajudam com as crianças durante as aulas. Assim o que é plantado produz frutos e dissemina o impacto positivo de um trabalho social que ele diz ser árduo, mas muito prazeroso.

A formação de seus aprendizes depende sempre de uma atenção ampla a aspectos que excedem a pequena roda, isto é, que dizem respeito à vida pessoal de seus alunos. Por isso, muitas vezes Mestre Antônio precisa lidar com as famílias, fazer um acompanhamento mais de perto em alguns casos. Ele conta que muitos vêm buscar na capoeira um refúgio para problemas pessoais, assim, o mestre também se sente como um pai, um exemplo de homem em quem seus alunos possam se espelhar.

Por isso, em todo fim de aula ele encerra se colocando no meio da roda para passar algum ensinamento, seja com relação ao respeito ao próximo, ou seja sobre a necessidade de estudar, de não brigar, de entender a capoeira como uma forma de educação de sociabilização, não de violência. Tanto as crianças, quanto os jovens iniciantes ou os alunos já formados oferecem total atenção à fala do mestre, que não raro se alonga, excedendo o tempo previsto da aula.

No início, Mestre Antônio também atuava em projetos de inclusão social com jovens das antigas Febens, hoje Fundações Casa. Lá ensinava capoeira e dava aulas de cidadania para meninas detentas. Além disso, também trabalhou em escolas particulares, e em algumas delas, conta ter sofrido preconceito, tanto porque os pais e professores davam mais importância a outras expressões corporais, como o *ballet*, quanto pelo fato de ser negro.

Hoje acredita que o convívio é mais fácil, que a capoeira está mais popularizada. Entretanto, ele fala que é preciso trabalhar no sentido de afastar ainda mais a capoeira dos tempos em que era vista como vadiagem, até porque o racismo ainda é uma arma forte contra as práticas culturais negras.

Por fim ele defende a capoeira como uma postura, uma educação, seus alunos devem ser disciplinados porque a vida exige responsabilidade.

Por isso, Mestre Antônio acha importante que seu trabalho tenha reconhecimento, profissionalismo e comprometimento. Ele gostaria que sua associação tivesse melhor estrutura para atender seus alunos, os moradores, até mesmo para que se tivesse um olhar mais valorizado da capoeira. Conta que é difícil poder contar com uma equipe certa que tenha responsabilidade com o trabalho, por isso, se sente muito sozinho para abarcar com toda demanda da associação.

“O que eu ensino não é qualquer coisa, to ensinando uma cultura, to ensinando a desenvolver uma tradição, um ritmo, uma filosofia de vida”, afirma Mestre Antônio, que, apesar de falar sobre tradição defende que muitas coisas precisam ser adaptadas para a realidade atual. Ele não é adepto por exemplo, do costume tradicional de dar um “vulgo” para os alunos batizados, diz que isso hoje já não faz sentido porque o aluno pode se ofender e até pode ser entendido como o tal *bullying* de que se fala tanto hoje.

Quando o assunto é a relação sagrada e simbólica da capoeira com os conceitos que surgem do terreiro, Mestre Antônio se adianta em dizer que não conhece muito disso, que acredita que hoje deva existir um limite entre a prática da capoeira como um esporte, uma luta e as tradições que se relacionam com práticas religiosas, e encerra o assunto.

5.3 Negociações entre a teoria e realidade (análise e discussão de resultados)

Os possíveis apontamentos de nossa discussão, tendo como base um paralelo entre os sujeitos ouvidos e as experiências acompanhadas, podem partir dos aspectos de aproximação

e distanciamento das tradições negras originárias. Para isso é necessário a compreensão dos fatores que determinam diferentes visões de mundo.

O primeiro fator que se evidencia é o perfil pessoal de cada sujeito, Rafael é jovem, tem apenas 23 anos e uma ânsia pulsante por transformação, mestre Antônio é um homem de 46 anos que dedicou grande parte da sua vida à capoeira, como um trabalho social e também como uma profissão. Assim, fica evidente a existência de diferentes trajetórias de vida e de relacionamentos distintos com a própria prática da capoeira.

Outro fator que emerge nesse contexto de pluralidade é o território. A Cidade Tiradentes é o chão da roda que Mestre Antônio pisa, foi nesse espaço que ele construiu sua história enquanto sujeito, um território de luta e resistência.

Rafael nasceu, cresceu e ainda vive no bairro, mas como a maioria dos jovens moradores que estudam e trabalham, ele só visita sua casa na hora de dormir. As suas atividades cotidianas acontecem sempre em lugares de passagem, não no seu lugar de pertencimento. Entretanto, o seu discurso fala muito de uma relação política com a periferia, de um desejo de transformação que aconteça das margens ao centro.

Assim, surge um ponto de conflito entre o discurso e a prática cultural. O exercício da capoeira no caso de Rafael, não acontece no chão da periferia e nem os personagens dessa roda vivem a mesma realidade territorial que ele. Essa evidência também pode servir como um dado da diferença encontrada na fala de Mestre Antônio, que se aproxima de uma realidade mais dura, árida, sem poesia ou utopia.

É evidente que a capoeira como prática cultural está enraizada numa tradição rica e sagrada, mas não pode estar desatrelada de uma realidade territorial, também como determinante de seu discurso. Assim como afirma Sodré que o patrimônio é uma forma de território (SODRÉ, 1988), também o território se mostrou como forma de patrimônio, no sentido de que o relacionamento com o real está engendrado também na lógica do seu lugar.

É fato que o pano que cobre o mundo simbólico e parece distanciar a prática das *arkhês* negras não pode ser justificado de maneira definitiva apenas por uma realidade territorial, porque esse território é especialmente rico de manifestações culturais de raízes negras que não se fazem presentes na análise desse trabalho, mas é necessário evidenciar novas configurações que emergem de um processo dialético entre o patrimônio simbólico histórico e a práxis cotidiana do trabalho social na periferia.

Enquanto a experiência do jovem capoeirista revive os conceitos sagrados, ritualísticos das *arkhês* negras de que fala Sodré, a experiência do mestre oferece um objeto novo que excede a contextualização teórica analisada até o momento, sendo portanto, um dado de diferença e tensão.

Outro ponto que merece atenção na sua fala do mestre é o desejo de negar quaisquer aspectos que representem a marginalização histórica da capoeira e da condição de ser negro no Brasil. Mestre Antônio é seguidor da escola de mestre Bimba, e a isso também se deve a sua preocupação primeira de que a capoeira seja popularizada e vista como qualquer outro esporte ou prática cultural da elite.

Entretanto, também é instigante como a relação sagrada herdada dos terreiros é distanciada. Isso pode aparecer como uma tentativa de adaptar a prática cultural negra aos padrões normativos de uma sociedade baseada em um modelo único, que age no sentido aniquilar a memória da diferença.

Assim, demonstra-se uma forma de defesa aos processos de discriminação e marginalização, negando, em alguns momentos, a herança do patrimônio simbólico negro para continuar a resistir e tornar-se visível.

Sem assumir juízo de valor, é necessário observar como acontece nesse momento uma negociação entre a prática cultural negra da periferia e o poder hegemônico cultural da sociedade brasileira, que tem muitos de seus valores calcados na herança colonialista do eurocentrismo.

Por isso, propõe-se um diálogo entre a teoria e a realidade empírica de cada experiência, entendendo a complexidade que está inserida na formação pessoal de cada sujeito, no seu contexto territorial e na formação de sua identidade, abrindo novos campos de discussão sobre a negociação e a pluralidade também das manifestações negras.

A reflexão de Hall a respeito da identidade negra serve-nos como um norte para essa discussão: “A questão não é simplesmente que, visto que nossas diferenças raciais não nos constituem inteiramente, somos sempre diferentes e estamos sempre negociando diferentes tipos de diferenças – de gênero, sexualidade, classe” (HALL, 2003: p. 346)

O que se pretende analisar é a problemática que está inserida no discurso de uma identidade pura, construída no sujeito sem a interpelação de outros fatores que determinam no distanciamento e na aproximação de certas práticas culturais.

O professor Kabengele Munanga aponta três aspectos fundamentais para a construção de uma identidade coletiva dita negra, o fator histórico, linguístico e psicológico. Sendo o aspecto histórico o mais importante para uma identificação coletiva dos povos de diáspora, isto é, a história do homem negro tem um ponto de partida comum, a ancestralidade africana, mesmo que ele seja brasileiro, cubano, norte-americano. (MUNANGA, 2012)

Entretanto, ele amplia a questão da identidade negra para uma discussão que excede o limite histórico ou linguístico:

[...] nem todos os negros que no plano da retórica “cantam” a cultura negra a vivem exclusiva e separadamente dentro do contexto brasileiro, assim como não existem brancos vivendo exclusiva e separadamente uma cultura dita branca. Aqui os sangues se misturam, os deuses se tocam, e as cercas das identidades culturais vacilam. (MUNANGA, 2012: p. 17)

Assim, os conceitos ritualísticos que rompem o limite espacial dos terreiros tornam-se arma de contra-hegemonia política, abrindo um novo campo de negociação das verdades universais, mas também entram em contato com outras identidades do sujeito negro, como por exemplo, a identidade religiosidade cristã.

A convivência entre as identidades pode acontecer de maneira harmoniosa ou abrir um campo de conflito, de tensão. E é nesse campo que as identidades podem ser negociadas, ou até mesmo resignificar elementos históricos e possibilitar inovações nos discursos culturais.

O ponto central dessa análise poderia ser sintetizado como uma utopia iconoclasta, no sentido que Bauman nos oferece: como “[...] a possibilidade de uma alternativa à realidade social, apesar de o seu desenho estar pouco desenvolvido”. (OLIVEIRA, 2013)

O eixo dessa utopia é exatamente a falta de um desenho definido, é a crença de que não existe um modelo pronto, mas pelo contrário, é preciso desconstruir e desmistificar valores atuais através uma reflexão crítica e contínua da realidade estabelecida.

Assim, entendemos a emergência da cultura negra como alternativa social de resistência a valores estabelecidos. Reconhecendo os campos de tensão e conflito que constituem a dinâmica interna das *arkhés* negras quando tocam os limites de outras identidades.

A cultura negra não é e nem pode ser entendida como uma prática cultural fechada, ou um modelo definido, pois aparece antes, como o sedutor vazio que indetermina a própria definição de cultura, como fala Sodré.

6. Considerações Finais

Pelas pesquisas teóricas foi possível remontar a história brasileira a partir da perspectiva da diferença, e de uma crítica à construção ideológica ocidental da figura do Outro. E assim, entender como o patrimônio simbólico negro, com os conceitos da comunidade litúrgica afro-brasileira, permeiam as práticas culturais da sociedade brasileira para além do espaço mítico-religioso.

Os homens e mulheres que vieram escravizados para o Brasil podiam estar sem roupas e desprovidos da condição humana pela imposição da arma do branco, mas não vieram sem os ensinamentos que aprenderam de seu povo. Assim, a manutenção de uma memória originária e a perpetuação da sabedoria ancestral se constitui como a chave do poder da comunidade negra brasileira.

A experiência em campo a partir do território da Cidade Tiradentes acrescentou outros dados de valor a posição do Outro e das condições de uma fala política que venha das margens ao centros de poder. A realidade trouxe reflexões mais intensas sobre as condições sociais que potencializam um fazer político e comunitário urgente, tendo como ferramenta o próprio corpo e a sabedoria simbólica da cultura.

Nesse contexto a cultura negra evidenciou-se como uma arma na luta por condições mais justas de vida e como produtora de novas possibilidades de relacionamento com o mundo e com a própria condição de sujeito da periferia. A sabedoria originária inspira a ação política de transformação, como no caso de Ronaldo, que se apropriou de uma herança cultural para modificar a realidade em seu entorno, e essa sabedoria também ensina a pensar criticamente a realidade dada e as condições impostas, seja pela cantiga da capoeira, ou pelos ensinamentos de um mestre.

Dessa maneira as *arkhés* negras constroem novos espaços como quilombos culturais na periferia, isto é, lugares de resistência a partir de uma prática cultural marginalizada, redefinindo o espaço social do negro, do sujeito da periferia dentro da sociedade brasileira, um lugar onde é possível a fala e uma prática política esteticamente diferente.

Além disso, o trabalho empírico abriu um novo campo de discussão que não fora pensado na constituição inicial desse projeto, o campo da tensão e do conflito que engendra o patrimônio originário negro quando as *arkhés* negras tocam os limites de identidades diferentes.

O que levantou questionamentos quanto a complexidade que está inserida na própria ideia de identidade negra, e as diferenças que permeiam a formação de sujeito, considerando as múltiplas identidades que ele adquire ao longo da vida.

Para essa reflexão foi necessário abrir as perspectivas de dinâmica que se apresentam no cerne da cultura negra, para além de uma desconstrução da identidade dita brasileira, mas chegando a uma proposta de negociação da própria identidade dita negra, e de sua desconstrução.

Entendendo que a sua lógica cultural não está inserida num sistema fechado de significação, e não se apresenta como modelo definitivo, a cultura negra é produtora de um espaço dinâmico, um vazio que possibilita o nascimento de elementos novos.

É nessa perspectiva dinâmica da reversibilidade, do ciclo interminável da ritualização do Destino, que pretende-se potencializar utopias contínuas, sem medidas ou modelos adequados, mas que coloquem o mundo de pernas para o ar, como num jogo de capoeira.

7. Referências

- CASTRO JÚNIOR, Luis Victor – *Capoeira Angola: Olhares e toques cruzados entre ancestralidade e historicidade* – Revista Brasileira Ciência Esporte. Campinas, 2004.
- DIAS, Edney Cielici. "*Cidade Tiradentes é a memória negra*", 2003. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/cotidiano/ult95u82533.shtml>> Acesso em: 05 de Fevereiro de 2013.
- HALL, Stuart. Da Diaspora – *Identidade e mediações culturais*. Organizacao Liv Sovik; Traducao Adelaine La Guardia Resende ... let all. - Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasilia: Representacao da UNESCO no Brasil, 2003.
- LIMA, Heloisa. "*A criação dos mundos pela cultura*". In: Heloisa Pires Lima; Andréia Lisboa; Márcia Silva; Ana Lúcia Silva Souza (Org). De olho na cultura: pontos de vistas afro-brasileiros. 1 ed. Salvador; Brasilia: CEAO/Fundação Cultural Palmares, 2005.
- LIMA, Márcia. "*Raça*" e *pobreza em contextos metropolitanos*. Tempo Social, revista de sociologia da USP, 2012.
- MARQUES, Jairo. *USP tem só 4 pretos nos dez cursos mais disputados*. Folha de São Paulo. São Paulo, 2013. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/educacao/2013/05/1273099- apenas-4-calouros-nos-12-cursos-mais-concorridos-da-fuvest-se-declararam-pretos.shtml>> Acesso em: 03 de maio de 2013.
- MUNANGA, Kanbenguele. *Negritude: usos e sentidos*. 3ª edição. Editora Autêntica, 2012.
- OLIVEIRA, Dennis de. *Entrevista – Zygmunt Bauman*. Revista Cult, ed 138. São Paulo. 2013. Disponível em: <<http://revistacult.uol.com.br/home/2010/03/entrevis-zygmunt-bauman/>> Acesso em: 10 de Abril de 2013.
- REIS, Leticia Vidor de Souza. *O mundo de pernas para o ar: A capoeira no Brasil*. 2010. Editora CRV.
- SEADE, Brasil. *MAIOR POPULAÇÃO NEGRA DO PAÍS*. São Paulo. Disponível em: <www.seade.gov.br/produtos/idr/download/populacao.pdf>. Acesso em: 02 de maio de 2013.
- SILVA, Andreia Priscila da; GALDINO, João; PESTANA, Mauricio - *Cidade Tiradentes: História e vida da migração negra na cidade de São Paulo*. Pestana Publicações. São Paulo, 2008.

SILVA, Marcio Rufino. *“Mares de gente” e “mares de prédios”: território e urbanização crítica em Cidade Tiradentes*. USP. São Paulo, 2008.

SILVA, Marcio Rufino. *Cidade Tiradentes: território e urbanização crítica em um complexo habitacional da metrópole de São Paulo, Brasil*. USP. São Paulo, 2009.

SODRÉ, Muniz. *A verdade seduzida: Por um conceito de cultura no Brasil*. Ed.DP&A. Rio de Janeiro, 2005.

SODRÉ, Muniz – *O Terreiro e a Cidade: A Forma Social Negro-Brasileira*. Petrópolis: Editora Vozes, 1988.

SOUZA, Monica Virginia – *Políticas públicas e espaço desigual: favela Jardim Maravilha (SP)*. São Paulo, 2009.

Sub-prefeitura de Cidade Tiradentes. *O bairro que mais parece uma cidade*. 2010. Disponível em: <http://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/subprefeituras/cidade_tiradentes/historico/index.php?p=94> Acesso em: 05 de Fevereiro de 2013.

TERRA BRASIL, Portal. *Dia do Índio: Brasil tem apenas um indígena a cada 500 universitários*. Disponível em: <<http://noticias.terra.com.br/educacao/dia-do-indio-brasil-tem-apenas-um-indigena-a-cada-500-universitarios,acflf4fdeae1e310VgnVCM4000009bcceb0aRCRD.html>>. Acesso em: 19 de abril de 2013.