

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
Instituto de Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Antropologia
Área de Concentração em Antropologia



Tese de Doutorado

Pelotas pequena África: territorialidade negra a partir das Festas Black

Marielda Barcellos Medeiros

Pelotas, 2022

Marielda Barcellos Medeiros

Pelotas pequena África: territorialidade negra a partir das Festas Black

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Antropologia, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas.

Orientador: Prof. Dr. Cláudio
Baptista Carle

Pelotas, 2022

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas
Catalogação na Publicação

M111p Medeiros, Marielda Barcellos

Pelotas pequena África : territorialidade negra a partir das festas black / Marielda Barcellos Medeiros ; Claudio Baptista Carle, orientador. — Pelotas, 2022.

137 f. : il.

Tese (Doutorado) — Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, 2022.

1. Pelotas. 2. Ancestralidade. 3. Afrocentricidade. 4. Negros. 5. Festa black. I. Carle, Claudio Baptista, orient. II. Título.

CDD : 305.56

Marielda Barcellos Medeiros

Pelotas pequena África: territorialidade negra a partir das Festas Black

Tese aprovada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Antropo-

logia, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas.

Data da defesa: 09/09/2022

Banca examinadora:



Profº Dr. Cláudio Baptista Carle (Orientador)

Doutor em História - Área de Concentração em Arqueologia pela PUCRS



André Luis Pereira
Prof. Sociologia
- SLAPE 1876776
- IFSul

Profº Dr André Luis Pereira

Doutor em Sociologia pela UFRGS



Profª Drª Angelita Hentges
CAVG - IFSul

Profª Drª Angelita Hentges

Doutora em Educação pela UFPel



Profª Drª Giane Vargas Escobar

Doutora em Comunicação pela UFSM



Profa. Dra. Loredana Marise Ricardo Ribeiro

Doutora em Arqueologia pela USP

Odojá grande mãe! Amorosidade que habita em mim, me identifiquei, me encontrei!

Dedico essa tese à minha filha Mikaela que me acompanha nas minhas alegrias, tristezas, loucuras e lutas cotidianas. Aos meus pais, Ayres e Thereza (em memória), pelo amor e ensinamentos por mim muitas vezes não compreendidos.

Gratidão!

Epa Bàbá! Gratidão grande pai por minha existência.

A Mãe Cleusa, pelo cuidado e amor à família religiosa que construímos.

Aos que denomino de atores desta tese, mulheres e homens guardiões de memória e conhecimento material e imaterial valiosos. Gratidão por compartilharem comigo suas histórias e memórias, por me emocionarem em diferentes momentos.

A Luis Henrique, Katia, Abner e Allan, pela paciência e compreensão de minha ausência, muitas vezes abandono da família que sempre me acolhe, hoje colo para onde corro nos momentos difíceis.

A Glauco, companheiro sensível, pelo carinho, respeito e apoio em diferentes momentos de devaneios, introspecção e desassossego.

A Cláudio Baptista Carle, pela acolhida em meio à turbulência, pelos diálogos e respeito dedicado a mim. Por muitas vezes, mesmo que de modo inconsciente, me colocar na roda e cantar minha canção, por me orientar de modo comprometido e por todas as contribuições. Gratidão!

Prof^o Dr André Luis Pereira, Prof^ª Dr^a Angelita Hentges, Prof^ª Dr^a Giane Vargas Escobar e Prof^ª Dra. Loredana Marise Ricardo Ribeiro, pelo aceite, sendo parte desta banca, pela atenção que dedicaram à leitura dessa escrita, pelas orientações, carinho e respeito demonstrado.

Às amigas e amigos, guerreiras e guerreiros de trajetórias e lutas que compreenderam este meu momento respeitando meu afastamento.

Aos colegas de pós-graduação, por nossa linda convivência e discussões teóricas riquíssimas, em especial a Cícero, Cristiano, Everton, Glênio, Laisa e Leandra.

Aos coletivos: Coletivo Antirracista O Melhor de Cada Uma, Kilombo Literário/FURG/SLS, AFRONteiras Negras/UNIPAMPA, GEPCIE/UFPel e Coletivo Mulheres Maravilhosas/Fórum Social Mundial.

Aos funcionários do ICH, em especial às mulheres negras pelos sorrisos e saudações a mim dirigidas.

A todas e todos que corajosamente enfrentam o racismo, os artifícios operantes para que ele não se sustente e principalmente, atuam e colaboram se colocando à disposição da luta antirracista.

Epígrafe

“Com uma canção também se luta irmão”

Wilson Simonal

“Que tempo bom que não volta nunca mais”

Thaíde e DJ Hum

“Black is beautiful, black is beautiful”

Irmãos do Valle

“Foi unanimemente eleita/Meu Demônio Colorido”

Sandra de Sá

MEDEIROS, Marielda Barcellos. **Pelotas pequena África: territorialidade negra** a partir das Festas Black. (Tese de Doutorado em Antropologia), Orientador: Prof. Dr. Cláudio Baptista Carle, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas: Pelotas, 2022, 137p.

Resumo

Esta tese trata da retrospectiva do processo histórico da presença de africanos no sul do Brasil. Traz uma trajetória não eurocêntrica que possibilita uma visão da África no Brasil observando a importância do povo negro sequestrado, que em perpetuando-se contribuiu para a construção do povo brasileiro, em particular aqui, gaúcho. O segundo momento trata dos espaços culturais em diálogo com a negritude, considerando compreensão de uma das questões fundamentais neste contexto de sociedade: os espaços culturais e a construção de identidades. O objetivo maior da investigação são as formas culturais afrocentradas que se processam nas Festas Black, considerando-as como espaços e formas de visibilidade negra em Pelotas, RS. Deste modo, observo alguns pontos que considero importante sobre o Brasil, sobre o que é ser negro neste país, sobre visibilidade e invisibilidade negra, sobre minha percepção acerca de formas culturais e espaços afrocentrados. O eixo condutor é a etnografia das Festas Blacks em Pelotas, Rio Grande do Sul, algo que foi e ainda continua sendo presente na minha vida. Os questionamentos realizados cientificamente são respondidos e demonstram, desde lá, na origem em África, até aqui, território brasileiro pós-escravização, como percebemos nos nossos terreiros de umbanda e batuque do sul que a black music e as festas blacks se apresentam como territorialização. Um território festeiro que nesta cidade pontua uma presença expressiva de África. A tese apresenta a constante ação de repressão e marginalização desenvolvida através do sistema social estruturado na negação do negro. O sistema, quando lhe convém, reconhece esta manifestação cultural, mas quando não lhe convém, se utiliza da dita “legalidade” para impor sua não realização. “Apesar dos pesares”, se mantém nestes nossos dias, como resultado contra todas as intervenções negativas, mesmo que subjugado às leis da sociedade com convicções ainda escravistas e colonialistas. Os atores envolvidos se colocam à disposição da manutenção deste legado cultural, que foi construído em Pelotas e que passa de geração para geração, com muito compromisso, com muito afeto e afetação, e que promovem encontros da negritude. A tese apresenta o território afrocentrado, carregado da herança da nossa matriz civilizatória, do legado ancestral, dando continuidade à dinâmica das festas que reúne o coletivo negro, que está ligado de forma dialética, entre passado, presente e futuro, reunindo diferentes gerações em um processo, que revela pertencimento e resistência. É uma resistência minha, dos meus ancestrais e dos atores aqui envolvidos que reapresentam os afrodescendentes residentes nesta Pelotas como uma pequena África.

Palavras-chave: Pelotas. Ancestralidade. Afrocentricidade. Negras. Negros. Festa Black.

MEDEIROS, Marielda Barcellos. **Pelotas pequena África: territorialidade negra a partir das Festas Black.** (Tese de Doutorado em Antropologia), Orientador: Prof. Dr. Cláudio Baptista Carle, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas: Pelotas, 2022, 137p.

Abstract

This thesis is a retrospective of the historical process of the presence of Africans in southern Brazil. Has a non-Eurocentric trajectory that allows a vision of Africa in Brazil, observing the importance of the kidnapped black people, who, in perpetuating themselves, contributed to the construction of the Brazilian people, and more specific, those of Rio Grande do Sul. The second moment deals with cultural spaces in dialogue with blackness, considering the understanding of one of the fundamental issues in this context of society, cultural spaces and the construction of identities. The main objective of the investigation is the Afrocentric cultural forms that are processed in the Black Parties, considering them as spaces and forms of black visibility in Pelotas, RS. In this way, I observe some points that I consider important about Brazil, about what it means to be black in this country, about black visibility and invisibility, about my perception of Afrocentric cultural forms and spaces. The guiding principle is the ethnography of the Festas Blacks in Pelotas, Rio Grande do Sul, something that was and still is present in my life. The questionings made scientifically are answered and demonstrate, since then, in the origin in Africa, until now, post-enslavement Brazilian territory, how we perceive in our terreiros of umbanda and batuque of the south and that black music and black parties present themselves as territorialization. A party territory that in this city punctuates an expressive presence of Africa. The thesis presents the constant action of repression and marginalization developed through the social system structured in the denial of black people. The system, when it is convenient, recognizes this cultural manifestation, but when it is not convenient, it uses the so-called “legality” to impose its non-fulfilment. “Despite the regrets”, it remains in our days, as a result against all negative interventions, even if subjugated to the laws of society with still slave-holding and colonialist convictions. The actors involved make themselves available for the maintenance of this cultural legacy, which was built in Pelotas and passed from generation to generation, with a lot of commitment, with a lot of affection and affectation, and that promote meetings of blackness. The thesis presents the Afrocentric territory, loaded with the heritage of our civilization matrix, with the ancestral legacy, giving continuity to the dynamics of the parties that brings together the black collective, which is dialectically connected between past, present and future, bringing together different generations in a process, which reveals belonging and resistance. It is a resistance of me, of my ancestors and of the actors involved here who re-present the Afro-descendants residing in this Pelotas as a small Africa.

Keywords: Pellets. ancestry. Afrocentricity. black. blacks. Black party.

Lista de Figuras

Figura 1 – Yemanjá/Pier da Praia de Camburi/Vitória-ES	28
Figura 2 – Lavagem das escadarias da Igreja do Bonfim, em Salvador	32
Figura 3 – Foto do casamento de meus pais	36
Figura 4 – Valores Civilizatórios Afro Brasileiros	41
Figura 5 – Atividade ONU-Habitat	46
Figura 6 – Mesa de conversa no Mercado Público	53
Figura 7 – Audiência Pública/14 de abril de 2019	54
Figura 8 – Paredão de Caixas de Som	88
Figura 9 – Divulgação da entrega do Troféu	89
Figura 10 – Mapa urbano de Pelotas/Macrorregiões	90
Figura 11 – Áreas de concentração das festas	92
Figura 12 – Entrega do Troféu Melhores de 2019	93
Figura 13 – Entrega do Troféu Melhores de 2019	94
Figura 14 – Mr. Pelé em apresentação no Ginásio do Paulista	96
Figura 15 – Entrevista com DJ Nenê/Mercado Público (Entrevista em 28/02/2022)	98
Figura 16 – DJs Vania e Vanessa	98
Figura 17 – Sexta Black no Mercado Público de Pelotas	100
Figura 18 – Adesivo fixado no centro do Mercado Público de Pelotas	100
Figura 19 – Fotos apresentadas na entrevista com Rudinei	108
Figura 20 – Sorteio e premiação na festa	109

Lista de Gráficos

Gráfico 1 – Evolução da pandemia em Pelotas – óbitos diários e média de 7 dias

52

Lista de abreviaturas e siglas

APNS	Agentes de pastorais Negros
CIDAN	Centro de Informação e Documentação do Artista Negro
CRE	Coordenadoria Regional de Educação
ES	Espírito Santo/Estado
IEAB	Instituto de Educação Assis Brasil
PETROBRAS	Petróleo Brasileiro S.A
RS	Estado do Rio Grande do Sul
SEDUC/ RS	Secretaria Estadual de Educação do Rio Grande do Sul
SMED	Secretaria Municipal de Educação
SEPPIR	Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial.
SOE	Serviço de Orientação Educacional
ONU	Organização das Nações Unidas

SUMÁRIO

Introdução	13
CAPÍTULO I — O ESPELHO DE <i>KALUNGA</i> NA OBSTINAÇÃO DO VELHO <i>OXALÁ</i>: autoetnografia, na vida, no trabalho e na militância	24
I.1 — Construindo meu lugar de fala	35
I.2 — Contextualizando a prática	38
I.3 — A interface autoetnográfica	46
CAPÍTULO II — <i>Ongira camatuê</i> o caminho da sabedoria	48
II.1 — O som das emoções: metodologia e o trabalho de campo	48
CAPÍTULO III — <i>Ubuntu</i> como possibilidade de entender a africanidade invisibilizada em Pelotas	62
IV.1 — Visibilidade/invisibilidade do Povo Negro no Brasil	63
IV.2 — Formas Culturais e Espaços Afrocentrados	71
CAPÍTULO IV — Afrocentricidade: uma etnografia das Festas Blacks em Pelotas	81
V.1 — O Movimento Black em Pelotas: construção de narrativas a partir da memória dos interlocutores	84
V.1.1 — Espacialidade e Marcos Identitários: configuração do território afrocentrado	90
V.1.2 — Presença feminina negra: do posicionamento ao alçar voos	102
V.1.3 — Musicalidade, Corporeidade e Linguagens negras reveladas	105
Considerações Finais	113
REFERÊNCIAS	118
ANEXOS	128
ANEXO 1 — Cosmograma <i>Bakongo</i>	129
ANEXO 2 — Festa Dj Corello/APREPEL	130
ANEXO 3 — Festa black na Rua Conde de Piratini/Beco ao lado da Biblioteca Pública	131
ANEXO 4 — Foto do Clube Chove Não Molha	132
ANEXO 5 — Cidades do Estado e Região Sul/Diálogo Intermunicipal	

133ANEXO 6 — Equipes de Som em Pelotas
Festas em Pelotas 135

134ANEXO 7 — Locais de

Pelotas pequena África: territorialidade negra a partir das Festas Black

Fundada na iniciação e na experiência, a tradição oral conduz o homem à sua totalidade e, em virtude disso, pode-se dizer que contribuiu para criar um tipo de homem particular, para esculpir a alma africana.

Amadou Hampaté Bâ¹

Introdução

*Laroyê Exú! Mo Jùbá*² Estabeleço inicialmente nesta pesquisa, o “*ongira*”³, caminho a partir das encruzilhadas do Senhor da Tradução *Exú (Laroyê, Exú!)*, observando alguns pontos que considero importante sobre o Brasil, sobre o que é ter origem africana⁴, o que é ser negra neste país e no estado do Rio Grande do Sul. Olho a expressão negra brasileira conhecida em Pelotas e região como *Festa Black*⁵, e me questiono: esses eventos e sua perpetuação no tempo e nos espaços da cidade de Pelotas constituem formas de apresentação da africanidade?

O objetivo geral desta investigação, o “*ku banza*” — do kimbundu, pensar ou raciocinar (NGOLA, [s/d] 2020, v.2, p. 26) —, é mostrar as formas culturais afrocentradas que se processam nas Festas Black as considerando como espaços e formas de visibilidade negra em Pelotas/RS. A complexidade desse estudo nos fez separar em partes esse objetivo, como segue: apresento e identifico as formas e espaços culturais afrocentrados a partir das Festas Black em Pelotas; descrevo os processos culturais afrocentrados na ruptura da invisibilidade negra nas Festas Black em Pelotas. Nessa sina de ser compreendida reapresento, em um segundo momento, os espaços culturais em

¹ BÂ, A. Hampaté. A tradição viva. In: KI-ZERBO, J. (ed.). História geral da África I: metodologia e pré-história da África. Brasília, DF: UNESCO, 2010. p. 169.

² Saudação, na língua Yorubá, à divindade africana que regra o caminho, Exu; e “a vós meus respeitos” em Yorubá (tronco linguístico falado no centro norte da África).

³ Palavra Banto (tronco linguístico africano da região de Angola), uma das muitas traduções é caminho.

⁴ Aqui a palavra negro e negra terá a mesma impressão de africano, africana, afrodescendentes, afrobrasileiros e afrobrasileiras, que carregam uma forma de pensar e existir oriunda nas diversas nações africanas antes da invasão europeia ao continente, mas que se perpetuam até a atualidade por uma ancestralidade sempre presente no ser africano na África e fora dela.

⁵ *Festa Black*, escrita a partir daqui Festa Black: na década de 70 era a denominação dada em exaltação à negritude e aos bailes que reuniam a população negra no Brasil, tendo como referência o movimento Black dos Estados Unidos.

diálogo com a negritude na compreensão de uma das questões fundamentais neste contexto de sociedade: os espaços culturais e a construção de identidades.

Objetivamente para a ciência, como ela ainda está, realizo o exercício, de verificar a perpetuação desses espaços e formas como apresentações patentes da latente expressão de uma pequena África em Pelotas. Mais especificamente, esta festa foi criada e se desenvolveu impregnada por traços de africanidade na cidade de Pelotas. Ao caminhar em entrecruzamentos, como a encruzilhada de *Exu*, de saberes oriundos de universos muito díspares, daquilo que é ainda a ciência ocidental e colonizadora, trago as formas de perceber o mundo oriundas da existência africana pelos seus descendentes no Brasil. Aqui cabe indicar que o eu e o nós que se desvelam neste texto são a mesma coisa. Não há descendente africano que não seja toda sua ancestralidade e toda sua existência, pois o sentido da existência hoje é a persistência dos ancestrais nesse lugar do Mundo; há sempre o sentido de comunidade de vivos, dos mortos, dos que vão nascer e das divindades ancestrais. O nosso andar por essas palavras carrega sempre esse sentido de grupo, e não de individualidade, pois cada pessoa negra é uma comunidade negra.

O estudo parte de uma hipótese que há uma pequena África em Pelotas, que essa se expressa por uma africanidade que lhe é própria, mas que é fruto de uma ancestralidade sempre presente entre os descendentes de africanos no Brasil. Na investigação encontro a africanidade em Pelotas, a qual se perpetua em espaços afrocentrados como as Festas Black. Percebo que há perpetuação e identidade de diversas etnias retiradas de África e que criaram uma pequena África na cidade de Pelotas. Na investida de confirmar a hipótese à investigação, objetivo estudar as formas de perpetuação de espaços afrocentrados dos negros de Pelotas, tendo como foco as Festas Black.

A pesquisa reapresenta (DURAND, 2012) a forma de ser africano no Brasil e explicita as formas de sua perpetuação. Considerando que sou uma mulher negra, que estava no processo de criação, de desenvolvimento e de manutenção dessas festas, investigo a minha autoconstrução como negra brasileira, destacando os vários atributos que apresentam essa perpetuação.

A investigação persegue as formas de ordenação desses espaços que carregam as características africanas no Brasil e que dão suporte à continuidade do ser africano, apesar de toda a pressão poliétnica (BARTH, 1998). O estudo parte da pesquisadora e encontra as reapresentações da comunidade negra pelotense na sua constante manutenção de afrocentricidade, na construção do ser africano no Brasil, evidenciado e comungado nas

Festas Black de Pelotas. Nós e eu nos apresentamos nessa forma de ser no mundo, no Brasil, em Pelotas.

Sou uma mulher negra brasileira, uma das incentivadoras da continuidade das Festas Black, e “filha” de *Yemonja* e *Oxalá* (entidades espirituais nominadas aqui pela língua Yorubá), que demarcam a minha existência a partir da ancestralidade e sequência na interação entre *Aiyê* e *Orun* (terra e céu, respectivamente, em uma tradução reducionista do *Yorubá* original) criadora da africanidade em mim, o que possibilita já num primeiro momento compreender o mundo pelos olhos dos que estiveram na terra, dos que estão e dos que virão. Além da inserção do pensamento afrocentrado⁶, exploro com veemência as lutas diretamente políticas, na leitura ocidental, ligadas ao processo de constante resistência para possibilitar a persistência africana do negro e negra no Brasil.

Negra, ressalto a palavra, negra e negro, é uma conquista, fruto das lutas travadas contra a segregação, prisão, exclusão e ainda hoje genocídio dos afrodescendentes nesse país. O termo foi criado para identificar seres sem alma cristã/católica, que justificava a escravização, e se preserva para manter segregados os afrodescendentes no Brasil. A negra alma brasileira resiste e se consolida com negra forma, de negras pessoas, mesmo durante a escravização, que se mostram livres e contrários a toda a opressão.

A tomada de posição por estas pessoas segregadas apresenta o significado para a negritude e a identidade das populações negras, como investiga Kabengele Munanga (2009), a construção identitária no tempo de longa duração da negritude no Brasil. Percebo que o conceito identitário cobre uma realidade complexa de contextos históricos, psicológicos, linguísticos, culturais, políticos, ideológicos e raciais na região de Pelotas. Negritude e identidade negra, no hoje pelotense, contrasta com a pressão social investida no sentido de assimilação dos valores culturais eurocêtricos⁷. As formas negras de ser são a contrapartida a esse modelo, europeu, de auto representar-se como seres desenvolvidos, uma investida forma racial branca que nega o desenvolvimento de outros povos, em destaque aqui os africanos e seus descendentes. Munanga (2009) lembra que a construção identitária no Brasil, que se nega à população negra, é marcada exatamente

⁶ Afrocentricidade é um tipo de pensamento, prática e perspectiva que percebe os africanos como sujeitos e agentes de fenômeno atuando sobre a sua própria imagem cultural e de acordo com seus próprios interesses humanos.” (ASANTE, 2009, p. 93). Deste modo, identifico aqui como formas culturais e espaços afrocentrados, o que os negros expressam sendo sujeitos e protagonistas na construção de suas identidades e que afirmam uma ancestralidade com vínculo em África.

⁷ Visão de mundo que apresenta a Europa como sendo o centro do sistema pensante e compreensão de toda a humanidade.

pela apresentação da identidade negra, a negritude, na configuração social, cultural, política e econômica no país.

A negritude se torna a força da negação da criação da própria lógica que levou ao uso do termo, que num primeiro queria negar aos africanos sua humanidade, mas permitiu sua negritude como identidade e força de luta contra a negação de sua humanidade. O próprio olhar para as festas negras como campo de investigação antropológica é um olhar contrastante e que enfrenta os controles de uma academia eurocentrada.

O *ongira*⁸ da investigação apresenta a visibilidade e invisibilidade negra na região de Pelotas e aproxima a investigação à minha percepção acerca de formas culturais e espaços afrocentrados. Uma cultura milenar que aprendi em casa, com os mais velhos, e que trago aqui como oferta de sabedoria aos que se aproximam. Cabe olhar então para a fórmula africana dessa constituição, em que Ngola, o “barracão da nação Angola”, ou “inzo” (“nzo”), termo oriundo da língua Kimbundu do dialeto Umbundu, que quer dizer a mesma coisa que “casa de santo” ou “terreiro” no Brasil (NGOLA, [s/d] 2020). Olhamos o “*sambilè*”, que é o espaço físico aberto, de acesso a todos, que pega as energias do topo e do chão. O chão que está sob o topo da estrutura da existência. O “*angomi duilo*”, onde está concentrada a energia geradora de toda a força da existência. Em Angola “*sambilè*” é chamada de “*kalla*” ou “*muki*”, que se divide nas duas partes, o infinito — a parte superior, acima das cabeças —, e o “*ixi*” ou “*oxi*”, que é o chão, o “*lamburu*”, onde estão as energias dos ancestrais.

Os ancestrais são chamados na Angola de “*bakulu*” ou “*akua ukulu*”, e aqui conhecidos também como “*Baba Egun*”. São energias que comem a carne e devolvem os ossos. “*Lamburu*”, o chão de Angola, combinado ao topo de todas as coisas, cria a energia da força da existência (NGOLA, [s/d] 2020, v. 2, p. 22). Iniciar a forma de ser é explicitar as formas de oposição, estas que são oriundas das linguagens dos que não entendem as relações de forças em questão. Para nós, sem nosso “*lamburu*” não há significado em existir. Apresento também o “*sambilè*” onde é possível a todos compreenderem o que se apresenta, pois é onde as línguas se encontram e se entendem.

A negritude se constituiu assim, agora falando pelo “*sambilè*”, para aproximar terminologias eurocêntricas sem dissipar as forças em comunhão no “*inzo*”. A escrita fará então buscas nos termos e conceitos já estabelecidos pela ciência, mas trazendo para a

⁸ Também traduzível por Kusakala, avançar, caminhar para frente, continuar, tomar a dianteira (Assis Jr., s/d, p. 225).

encruzilhada do “*sambilè*”. É importante apresentar aspectos da história sobre a presença negra no Brasil e no Estado do Rio Grande do Sul. A comunidade está no tempo e no espaço que ela vive e viveu, num eterno retorno, numa circularidade sempre aberta para novas vidas, mas mantendo as vidas que sempre estão em comunhão, pois não é um pensamento linear, mas circular de existência. A história linear apresentada na visão ocidental é uma aproximação para uma compreensão possível.

Observo que o Brasil é o segundo país mais negro no mundo, perde apenas para a Nigéria. Mais da metade da população do nosso país, ou seja, somos “bantu”, que em Ngola é o plural de “muntu”, uma designação dos povos africanos entre si com significando “seres humanos”, o que é aplicável também às línguas africanas, cuja flexão se faz por prefixação (NGOLA, [s/d], v.2, 2020, p. 26). A identidade, nesse caso, não se apresenta de forma explícita, não é que cada um é “muntu” e todos são “bantu”, pois isso seria possível se as culturas africanas e afro-brasileira fossem conhecidas, respeitadas e valorizadas. A invisibilidade começa pelos currículos nos espaços educativos, desde a educação infantil, e se estende aos cursos superiores, nas universidades. Observo a omissão, a constante do “não existir”, o ser invisibilizado.

O Brasil é um país marcado por tradições culturais originárias de África, por traços diacríticos (Barth, 1998) de africanidade presentes no modo de ser, sentir e agir (nos traços físicos, na fala, na dança, na musicalidade, na culinária, na religião, enfim, no modo de se relacionar e interagir com o mundo). Caminhamos como “*akuá’xi*” ou “*akuâ-ixi*” ou “*mukua’xi*”, ou seja, andamos como nativos, naturais do país, pois nos constituímos como “*akua*”, natural de “*ixi*”, que é terra; somos naturais da terra, mas ainda somos tratados como “*akua’xi-ienji*” ou “*muku’xi-ienji*” (“*ineji*” é de outra), como estrangeiros, naturais de outra terra (NGOLA, [s/d], v.2, 2020, p. 42). Negam a nossa existência nessa terra, negam que estamos aqui agora e antes. Esse é um Brasil de contradições, onde as questões relacionadas aos negros vêm sendo palco de discussões e debates intensos, e que ainda neste século XXI não nos permitem superar os estereótipos sociais, que continuam a tratar as pessoas negras a partir de uma visão exótica, vistos como “*ienji*” ou “*engi*”, como “o outro diferente”. É explicitamente pontual, discriminatória e preconceituosa, essa visão que foi construída nos tempos da escravidão e que está até hoje.

O contexto da história de pessoas escravizadas é do conhecimento da população brasileira, e constituiu no nosso país a percepção de desigualdades que desenvolveram a

busca por equidade através da luta do movimento negro, principalmente no campo político organizado. Nas décadas de 1970 e 1980 o movimento negro assume as suas pautas de luta, aliado a outros movimentos sociais, como o movimento de mulheres, movimento dos sem terras, entre outros, que denunciam que vivemos uma falsa “democracia racial” e que enfrentar e combater o racismo se faz necessário.

O compromisso internacional que o estado brasileiro assumiu em agosto/setembro de 2001, em Durban, África do Sul, na “III Conferência Mundial das Nações Unidas contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e a Intolerância Correlata” (BAIROS, 2002), no ano internacional contra o racismo, foi um passo assumido, que no momento parece retórico. Nesta conferência participaram representantes de 163 países, entre eles brasileiros, e foram discutidas as origens e causas do racismo, da discriminação racial, da xenofobia e da intolerância correlata. Como resultado, os representantes dos países presentes redigiram uma declaração e uma plataforma de ação, e o Brasil assumiu a tarefa de pensar em políticas de reparação.

A Constituição de 1988 nos fez avançar um pouco mais nas conquistas por equidade social das pessoas negras deste país, mas há muito a ser feito. O Golpe Parlamentar de 2016⁹, no Brasil, apresenta um grande revés no processo de integração dos valores e dos corpos negros na sociedade brasileira. Enfrentamos diversas facetas e manifestações do racismo ainda apoiado no mito da democracia racial (GUIMARÃES, 2006), no seio da sociedade e alicerçada pelas ações do estado brasileiro, que foi escravista durante mais de 300 anos. Apesar da conferência citada acima, da oportunidade de avançar, dar um passo à frente para se tornar uma nação que valorizasse sua diversidade, acabou por tomar um passo para trás, maquiando o que já existe, que é segregação da população negra e seus valores e traços culturais ou diacríticos (BARTH, 1998).

Os traços culturais e/ou valores afrocentrados estão ligados de forma direta à estrutura da família, numerosa no seu tempo de existência e que se vê originária de um mesmo antepassado, o que engloba os vivos e os mortos (VERGER, 2002, p. 3). O ancestral é um ser divinizado, que quando na terra estabelece vínculos que garantem controle sobre forças naturais, como o trovão, o vento, as águas doces ou salgadas, entre

⁹ Trata da deposição Parlamentar da Presidenta da República do Brasil, sem provas de uma irregularidade, ou melhor que cujas provas de irregularidades que lhe foram atribuídas foram desmentidas depois, golpe feito sem base na revisão judicial, de competência do Supremo Tribunal Federal fundada na ética e nas normas constitucionais.

outros, e exerce habilidades na caça, no trabalho com metais ou outros, e adquire o conhecimento das propriedades das plantas e de sua utilização no poder. Após a morte, como ancestral, encarna-se em seus descendentes num fenômeno de possessão provocada. Antepassados divinizados não morrem, abandonam o corpo, “*ara*”, em yorubá, e o fazem pelo sopro, “*èmi*”, e voltam ao “*axé*”, poder em estado de energia pura (VERGER, 2002, p. 3).

Ao olhar a história, o “*itan*” (VERGER, 2002), olha-se a interação com essa energia que marca a permanência do poder desses ancestrais africanos. “A matriz civilizatória africana, no Rio Grande do Sul”, carregada dessa ancestralidade, “manteve-se viva, principalmente nas senzalas de Rio Grande, Pelotas e Porto Alegre” (PINHEIRO, 2015, PG - vou pegar o livro que emprestei para colocar), cabe lembrar que senzala vem da palavra “*jisanzala*” (NGOLA, [s/d], v.2, 2020, p. 88), que em banto quer dizer povoados, vilas, “e, com a abolição da escravatura, se expande para todo o estado, para outros estados do Sul do país e também para o Uruguai e Argentina”, mais que as “classes sociais, níveis sócio-educativos e grupos étnicos” (PINHEIRO, 2015, PG - o mesmo do anterior).

O panorama de segregação e luta contra a segregação me faz pensar sobre o que é ser negra em nosso país. Eu, como sinto na pele diariamente e contesto com veemência aqueles que dizem que nós negros estamos sempre nos vitimando, com o dito “mi, mi, mi”, sei o quanto nos é caro ser negro no Brasil, bem como no Estado do RS. Escrever e falar sobre esta questão é saber que temos sempre que ser e fazer mais, é saber que nossa existência já se retrata em desafio diário, e é triste falar sobre isto. É triste termos todos os dias que transgredir padrões racistas, sermos originais, resistirmos para existir e ter que lutar contra todo um sistema que ainda carrega consigo a consciência escravagista.

Ser negra/o no Brasil é buscar as diferentes identidades que se constituem em África. Identidades que se reconstróem com base nas continuidades culturais africanas no Brasil. Identidades construídas a partir de valores rerepresentados e readquiridos dos conhecimentos advindos de uma África atual. A existência negra no Brasil se nutre de um imaginário singular sobre o continente africano na nossa sociedade atual. Ela retoma e reconstrói possibilidades afirmativas de existência num corpo historicamente negado pelo eurocentrado, mas perpetuado física e mentalmente de uma África no Brasil (LUZ, 1995).

Ser negra/o no Brasil é um renascer e resistir a cada dia, pois o que temos com certeza é nosso, isto, visto a partir dos poucos incontáveis representantes negros nas mais diversas áreas da sociedade. Pessoas que têm se desdobrado para fazer muito mais do que os outros não negros fazem. A mulher negra quase não possui representação nos espaços de poder ou mesmo de status econômico, social ou cultural. No ambiente de trabalho os olhares e as cobranças estão voltados para nós, negros/as, com colegas prontos para “apontar o dedo”, “gargalhar” de nossas ações, muitas vezes não havendo qualquer deslize, mas sempre prontas para falar a famosa frase: “bem coisa de negro”. Essas acusações são feitas sem perceberem que somos negros/as e felizes por sermos o que somos. Acusações que no passado tentavam impor um sistema de pensamento eurocentrado, cristão, que dava cor a alma humana, mas que foi tomado pelos africanos e descendentes como uma forma de se apresentarem, “somos negros e negras sim”.

Uma pessoa não nasce branca ou negra, mas torna-se a partir do momento em que seu corpo e sua mente são conectados a toda uma rede de sentidos compartilhados coletivamente, cuja existência antecede à formação de sua consciência e de seus efeitos. (ALMEIDA, 2018, p. 53).

Pessoas negras sempre reconhecidas pela cor da pele, formas faciais e de cabelos, enfrentam todo dia os olhares retorcidos. Olhares que nos penetram, sempre sendo maltratados, mas cujos extensos maus tratos nos fazem refletir o nível de racismo contido nesses olhares. Gestos, olhares, pensamentos que podem passar pela gente com menos dor, mas o nosso inconsciente está ali. As marcas estão sendo registradas nesse contexto racista e, mesmo que não sejam percebidas de imediato, vão se fixando, marcas que nos limitam, nos causam sofrimento. Afirmo: somos negros/as sim, diferentes sim, mas buscamos equidade e respeito às distinções que precisam ser encaradas como o alicerce de uma sociedade efetivamente democrática, inclusiva e, principalmente, cidadã.

A questão se apresenta sempre: o que é possível dizer da presença negra no Rio Grande do Sul? Não poderia ser diferente do restante do país, visto que o “itan” demonstra que a principal atividade, por anos, foi a produção do charque, e esta estabeleceu a porta de entrada de africanos no estado. Segundo Silva,

Os escravos viviam em um ambiente hostil e com péssimas condições de higiene, criado pelo excesso de trabalho, sangue e sal. [...] O principal centro produtor era a cidade de Pelotas, mas havia charqueadas também em Jaguarão, Rio Grande e Porto Alegre (nesta última, particularmente no distrito de Pedras Brancas, atual Guaíba). (SILVA, 2017, p. 23).

No Rio Grande do Sul a forma de tratar os/as negros/as escravizados/as não foi branda como alguns autores do passado insistem (MAESTRI, 2015). Ser negro/a no RS

segue a lógica colonial e escravagista, o que nos faz continuar resistentes, enfrentando aqui o crivo racista da branquitude, em cujo estado dia após dia desconhece a emancipação do povo negro.

A invisibilidade ou visibilidade restrita paira ainda hoje sobre nossos corpos e, apesar de estamos no século XXI, ainda nos faz ouvir argumentos como: “posso falar com a dona da casa?” vindo de um vendedor ambulante, branco, quando abro a porta de minha casa. Essa e outras frases verbalizam a retirada da nossa humanidade e existência, nos colocando à margem, pois há um/a “dono/a” da casa e de nós, negras/os. A possibilidade de possuir nos é negada, tanto quanto a nossos corpos quanto a nossos bens. Assim, continuamos a fazer as coisas de forma que sejam vistas pelos não-negros, nossa forma de resistir é travar todos os dias batalhas e nos aquilombarmos frente a opressão, ao cinismo, à desigualdade, ao racismo estruturante e ao racismo institucionalizado.

O autor Silvio Almeida, em seu livro “O que é Racismo Estrutural” (2018), nos apresenta uma concepção estrutural de racismo e de racismo institucional que estão intrinsecamente ligados e desta forma determinam regras que partem de uma ordem estabelecida socialmente. Significa que o racismo é fruto desta estrutura social que naturaliza, normaliza e concebe padrões e regras como verdade com base em princípios e ações discriminatórios raciais.

O racismo, deste modo, para Almeida (2018), não é exceção, é regra de um projeto político histórico do processo social que constrói mecanismos para que pessoas e/ou grupos sejam discriminados de modo sistemático. Almeida acredita que para se efetivar uma mudança é urgente adotar práticas antirracistas nas estruturas das instituições.

Realizo constantes discursos e atitudes que combatem estereótipos alimentados por modelos que só priorizam um tipo corpóreo, que não é negro, mas imposto no cotidiano dos negros e negras. Combate constante para desmistificar a falsa democracia racial e a meritocracia que preserva o pensamento de um único grupo social que não é negro. Afirmo que em uma sociedade baseada na discriminação racial, em que a cor da pele é o que ainda define o lugar do outro, não há lugar ou sentimento de pertencimento. Esse é um grande desafio. Anseio por eliminar a ferida social, que foi aberta com a segregação e que nos acompanha a muito tempo.

Nos fortalece ter consciência de quem somos. Somos negros e negras sim. Somos diferentes sim. O respeito às diferenças e diversidade precisa ser encarado como a base da sociedade. É o alicerce da sociedade democrática, sociedade inclusiva e,

principalmente, verdadeiramente cidadã. Alguns autores observam em seus discursos que demonstramos uma rebeldia, e é essa rebeldia que estabelece uma identidade negra de resistência, que permite fazer valer nosso modo de ser, agir e estar no mundo, e que me permito chamar de afrocentricidade, tema que abordo mais precisamente no decorrer da tese para responder a problemática que me instiga: quais formas culturais afrocentradas se processam nas Festas Black, em Pelotas?

Observo a partir das informações já pontuadas nesta introdução a divisão que dá sustentação ao texto que apresento, em que discorro sobre a proposta da tese elencando a questão central e os objetivos que constituem a investigação, observo algumas questões que considero importantes relacionadas ao Brasil, à origem africana e ao ser negro/a.

Trago minha imagem refletida no “Espelho de Kalunga”, no primeiro capítulo, em que tomo como base as minhas experiências de vida, docência e militância, traçando minha história de vida etnografada¹⁰ para justificar o fazer parte da comunidade que se envolve no desenvolvimento da Festa Black, no contexto de vivências, de sentimentos e aprendizagem dos sujeitos investigados, em que o “eu” se transforma no “nós”, vivendo o pensamento africano a partir do Ubuntu.

No segundo capítulo, “*Ongira camatuê*, o caminho da sabedoria”, trago a aproximação do método científico ocidental com as práticas simbólicas de interpretação do mundo africano, expressa a forma de desenvolver a investigação, tendo como referência os modelos ocidentais de interpretação conjugados aos pensamentos afrocentrados oriundos das cosmogonias africanas rerepresentadas no Brasil, a partir da “filosofia” africana brasileira e de pensadores/as africanos/as. A metodologia se configura e flui como o caminho percorrido pelas águas.

O terceiro capítulo, “*Ubuntu*¹¹ como possibilidade de entender a africanidade invisibilizada em Pelotas”, a partir da filosofia baseada na categoria do “nós”, me debruço na possibilidade de entender a africanidade invisibilizada em Pelotas, pontuando o que percebo como formas culturais e espaços afrocentrados para dar suporte aos espaços vividos das Festas Black.

No quarto capítulo, “Afrocentricidade: uma etnografia das Festas Black em Pelotas”, a *ongira* se concretiza, caminho pela história do movimento Black no Brasil e

¹⁰ Estudo minha identidade e inserção junto ao grupo sócio-cultural que tenho pertencimento, conhecimento como pesquisadora e sujeito da pesquisa.

¹¹ Ubuntu é uma filosofia africana, presente na cultura de alguns grupos que habitam a África Subssariana, cujo significado se refere a humanidade com os outros, eu só sou porque todos somos.

em Pelotas, apresentando alguns atores locais e suas memórias, relações de parentesco entre gerações, espaços locais onde as festas eram realizadas e onde hoje se realizam, trago a presença feminina, movimento de mulheres junto as Festas Black, apresento a musicalidade que se relaciona com a corporeidade e outras linguagens reveladas, apresento a rádio web como espaço de resistência e fortalecimento do movimento Black.

Realizo a configuração do território da festa Black, com sua espacialidade e marcos identitários dessa ocupação, mostrando os conflitos com os não negros e as autoridades locais fruto da intervenção constante do racismo estrutural que constituem a sociedade desta cidade. Explicito através das falas dos atores e imagens, marcos identitários, que mesmo em interação com os não negros consolidam a festa como uma manifestação negro africana e afrocentrada, no contexto de uma cidade racista, segregadora e, os argumentos que pontuam essa afrocentricidade. Finalizo a ongira apresentando as considerações finais.

CAPÍTULO I — O ESPELHO DE *KALUNGA* NA OBSTINAÇÃO DO VELHO *OXALÁ*: autoetnografia, na vida, no trabalho e na militância

A ancestralidade africana apresenta o pensamento que percebe na Grande Mãe, criadora da humanidade *Yemonja* (a grande água, o mar), em *Yorubá* ou *Kalunga* em Banto, a possibilidade de aproximação entre a África e a América, ou seja, seu espelho de água une continentes. Junto à criadora está uma das divindades mais antigas, Pai do Pano Branco, o velho *Oxalá*. Carregado por suas mitologias a escrita aparece, que é a possibilidade de apresentar sua força geradora, nas encruzilhadas da autoetnografia, no estar no Mundo (*Aiye*) da vida, no conservar e desenvolver o Mundo pelo trabalho e no mudar o Mundo na militância. A trina força apresenta essa existência.

A autoetnografia se revela nas experiências de vida, docência e militância. Eu Marielda sou uma mulher negra pelotense, fazem muitos anos atuo publicamente na defesa e representação afrocentrada dos negros e negras na cidade. A etnografia e história de vida etnografada se justifica no sentido de ser parte da comunidade que se envolve no desenvolvimento da Festa Black.

A opção por esta metodologia permite relacionar as experiências da população negra da cidade, na perspectiva do *Ubuntu* (VASCONCELOS, 2017), sendo impulsionada pela relação que estabelecemos com o mundo. A autoetnografia nesse caso revela o caminho de toda uma comunidade (*Ubuntu*) na compreensão dos contextos de vivência, de sentimentos e aprendizagem dos sujeitos investigados, o eu neste caso sempre será nós (*Ubuntu*).

Os meninos à volta da fogueira
Vão aprender coisas de sonho e de verdade
Vão aprender como se ganha uma bandeira
E vão saber o que custou a liberdade...
(Letra da Música “A volta da Fogueira” – Rui Mingas, Manoel Rui Monteiro, Martinho da Vila)

Ubuntu, ao me perceber como nós, nessa “filosofia do nós”, nesse momento estabelece um dos caminhos abertos nas encruzilhadas de *Exú* (Laroye Exú!) que possibilitam observar os espaços de viver no *Aiye* (mundo visível em *Yorubá*) que me constituiu, na família, na escola, na profissão, nas interações sociais até a constituição da Festa Black, rompendo com a invisibilidade e negligência da história como ciência humana ocidental.

A trajetória do eu e do nós, dos outros/as como eu, é a minha trajetória, nunca estive só, estive sempre atravessada pelos meus ancestrais e por várias/os outras/os me

acompanharam nessa jornada na vida. Assim, eu, aqui, deve ser sempre entendido como nós. Entes que colaboraram e colaboram com meu crescimento, que me encorajam, desafiam, que caminharam e caminham ao meu lado, mesmo aquelas pessoas distantes, me orientavam e continuam a suscitar reflexão, que eu traduzia e traduzo para minha prática educativa e militante. “Não mexe comigo, eu não ando só”¹².

Apresento autores que atendam as demandas do caminho que busco percorrer, com base em escritas anteriores onde tive a oportunidade de apresentar e falar da minha experiência, mostrar como se forma este “*itan*” da comunidade negra pelotense.

Como diz Sylvie Fortin:

a auto-etnografia (próxima da autobiografia, dos relatórios sobre si, das histórias de vida, dos relatos anedóticos) se caracteriza por uma escrita do “eu” que permite o ir e vir entre a experiência pessoal e as dimensões culturais a fim de colocar em ressonância a parte interior e mais sensível de si. (FORTIN, 2009, p. 83).

A autoetnografia apresenta os traços diacríticos de uma comunidade na autobiografia. O ato de olhar, ouvir e escrever (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1996) cria os relatórios de minhas experiências, e me apego às que foram marcantes. Minhas experiências são experiências da minha comunidade. Mesmo que seja pouco comum no universo em que estudo, em meio a antropologia, não há forma de apresentar este contexto que investigo que não seja tratando das histórias de vida nos relatos endógenos que apresento. Cabe dizer que este se comunga e se revela na interação com o relato dos outros, uma prática mais usual da antropologia. Aqui aproximo *Ubuntu* com a etnógrafa e com a história, ao perceber que quando vivo os “eus” contidos em mim, meus ancestrais, meus *Orixás*, meus parentes, se apresentam junto comigo para apresentar da minha comunidade, e com isso a comunidade negra pelotense, para dizer em um aspecto microrregional. A comunidade de *Kalunga* se apresenta a partir das sensibilidades dos mais velhos com *Oxalá*.

A escrita vai revelando, a cada momento, uma experiência em comum com a comunidade, destacando a minha comunidade. As características desta escrita como uma “escrita do eu comunitário” indicam a interação da minha experiência na minha “dimensão cultural”, dando força às formas ressonantes que partem de meu “interior sensível” na relação com os meus que me cercam.

¹² Música Não mexe comigo – intérprete, Maria Bethânia.

A beleza da imersão em mim e nos meus é que produz uma riqueza de autoafirmação, que é coletiva e ancestral do meu povo. Descrevo minha vida pessoal atrelada ao contínuo processo de ensino-aprendizagem e militância na comunidade negra de Pelotas, movimento que esteve sempre presente e direcionado por fatos e escolhas pessoais.

A saber, sou Marielda Barcellos Medeiros, nasci em Pelotas no dia oito de agosto de 1965, no segundo domingo de agosto, Dia dos Pais, dia de BraPel¹³, sendo o Xavante¹⁴ vencedor. Antes de nascer, na perspectiva circular dos meus antepassados e, portanto, minha e da comunidade negra, eu era uma pré-nascente, aquela que vai nascer, ligada diretamente aos meus ancestrais, aos que já saíram do campo aberto da vida na terra. Aqui começa parte do meu mundo, mas que é mais antigo, é anterior, pois sempre somos nossos ancestrais. Assim desço a minha concepção ao *Musoni*, do Cronograma Bakongo (FENNELL, 2013), e sigo até o *Kala*, esse momento de minha criação individual, e até ali estou no espaço profundo abaixo da linha de Kalunga (MAGALHÃES, 2018 [2022], vide cosmograma anexo).

A escrita de mim é a escrita do que somos, na intensidade da prática de interpretação *Ubuntu* se faz apresentar o que é mais antigo, mais ontológico, o eu herança de *Yemonja* (velha) e o *Oxalá* (velho) que serão apresentados na minha/nossa história de existência.

Apresentar *Iemanjá*, ou *Yemonjá*, é uma tarefa complicada, mas farei na obra bastante conhecida do velho “babalawo” (sacerdote) Pierre Verger (2002, pp. 67 a 73). Esse fotógrafo e pesquisador francês, que viveu na Bahia e integrou muitos parentes da Guiné com os “babas” (diminutivo de sacerdote) do Brasil, nos falará também de *Oxalá* (VERGER, 2002, pp. 96-107). Seu estudo profundo e sua integração o transformou em um dos principais interlocutores, ao lado do antropólogo Roger Bastide, que possibilitou a Gilbert Durant (2012) escrever sobre o campo imaginário do Brasil. Estas relações transatlânticas num Atlântico Negro concebem o entender da linha de *Kalunga* às interações possíveis do estar na terra. A referência a linha de *Kalunga* nos faz evocar a cosmograma Bakongo (FENNELL, 2013), que representa a circularidade do existir, fluxo

¹³ BraPel – Jogo entre os dois times de futebol, Grêmio Esportivo Brasil e Esporte Clube Pelotas.

¹⁴ Xavante - Mascote do Grêmio Esportivo Brasil é um Índio Xavante, por este motivo o time é também conhecido por esta alcunha.

de argumentação desse “*itan*” auto-etnografado, que possui um final aberto, pois estou/estamos no *Aiye*.

A grande mãe Iemanjá aparece na África no universo Yorubá, mas tem referente similar em Congo/Angola entre os Bantu, um *Nkisi* (*Orixá* em Yorubá) conhecido como *Kaitumba*, *Kayaya*, *Koketo*, que é o Oceano, a *Kalunga Grande* (Ngola, s/d). Iemanjá, possui na África a simbólica de ser a mãe cujos filhos são peixes. Sua ancestralidade está relacionada à Nação Iorubá entre Ifé e Ibadan, lugar que é servido pelo rio Yemojá. Verger acreditava que as guerras entre as nações iorubás levaram os *egbá* etnia, ancestral de Iemanjá, a migrar para oeste, para Abeokutá, no início do século XIX, sem levar o rio, levaram os objetos sagrados, que eram suportes do “*àsê*” da rainha divindade, e o rio “*Ògùn*”, que servia a região, serviu de morada a Iemanjá (pg. 68-69). O rio “*Ògùn*” não se confunde com o *Orixá* “*Ògún*” (divindade do ferro e dos ferreiros). Iemanjá é em Ibará, bairro de Abeokutá. A sempre coleta da “água sagrada para lavar os axés” numa fonte no rio Lakaxa, afluentes do Rio “*Ògún*”, carregam em festa de tambores com esculturas de madeira (*èrè*). Iemanjá é a filha de “*Olókun*”, deus (em Benim) ou deusa (em Ifé) do mar.

Na história de *Ifá* (“*Orunmilá*” é o *Orixá* ou divindade da profecia, senhor das adivinhações, e *Ifá* é o nome do oráculo utilizado por “*Orunmilá*”), a Grande Mãe aparece casada com “*Orunmilá*”, depois com o rei “*Olofin*”, tendo dez filhos, outros *Orixás*, dois deles muito conhecidos, “*Òsùmàrè*” ou “*Oxumaré*” (o arco íris que se desloca com a chuva e guarda o fogo nos seus punhos) e “*Arìrà*” ou “*Xangô*” (o trovão que se desloca com a chuva e revela seus segredos). Cansada, *Iemanjá* permanece em *Ifé* até fugir para oeste, e antes “*Olòòkun*” dera-lhe uma garrafa a ser quebrada no chão em caso extremo. Iemanjá ao chegar no entardecer à Terra do Oeste, e quando “*Olofin-Odùduà*”, rei de *Ifé*, manda um exército atrás dela, ao se ver cercada quebrou a garrafa e um rio criou-se na mesma hora, levando-a para “*Òkun*”, o oceano, lugar de residência de “*Olòòkun*” (*Olokum*) (VERGER, 2002, p. 69).

A Grande Mãe *Kalunga* é uma ancestral, assim como *Oxalá*, e como ancestrais dão origem a minha história no *Aiyê*. É a minha história, é a história de nossa comunidade criando os veios iniciais de nossa existência e justificando nossa permanência no outro lado do mar. Aqui em Pelotas estamos na interação direta com essa forma de estar no Mundo. Reapresentada nas imagens com o aspecto de uma matrona de seios volumosos, símbolo de maternidade fecunda e nutritiva, recebe no Brasil sacrifícios de carneiros e oferendas em pratos preparados com algumas especiarias à base de milho branco, azeite,

entre outras. É a divindade mais popular e seu axé é assentado sobre pedras marinhas e conchas, guardadas numa porcelana azul. O sábado é o dia da semana que lhe é consagrado, juntamente com outras divindades femininas. Seus adeptos usam colares de contas de vidro transparentes e vestem-se, de preferência, de azul-claro. Na dança, suas *iaôs* imitam o movimento das ondas, flexionando o corpo e executando curiosos movimentos com as mãos, levadas alternadamente à teste e à nuca, manifestada em suas *iaôs*, segurando um abano de metal branco. *Eua (Yewa)* é um rio na África paralelo ao rio Ògùn e que frequentemente é confundido com Iemanjá. (VERGER 2002, p. 70).

Existem muitas Iemanjás, tendo suas origens nos diversos povos que as cultuam. Foi a mulher de “*Orunmilá*” que escuta suas opiniões com respeito, apesar de utilizar os instrumentos da adivinhação quando ele está ausente. Indignado “*Orunmilá*” expulsou-a momentaneamente. No Brasil, Iemanjá é sincretizada com Nossa Senhora da Imaculada Conceição, festejada no dia oito de dezembro, ligada às águas salgadas (VERGER, 2002, p. 71).

No dia dois de fevereiro são levados presentes para a divindade sendo fruto do sincretismo entre as divindades africanas e os santos da igreja católica, desenvolvido por meus ancestrais na América para poder manter sua interação com as ancestrais africanas. A festa do dia dois de fevereiro¹⁵ é uma das mais populares do ano. A Mãe das Águas, Iemanjá, é chamada de Dona Janaína, Princesa ou Rainha do Mar. Os pescadores no Rio de Janeiro, Santos, Porto Alegre e Pelotas trazem o culto à Grande Mãe de forma muito intensa durante a última noite do ano (VERGER, 2002, p. 72).

Figura 1 – Yemanjá/Pier da Praia de Camburi/Vitória-ES



¹⁵ Dia consagrado pelos Católicos que prestam homenagens a Nossa Senhora dos Navegantes. Também, um dia de homenagens e saudação a Yemanjá, pelas pessoas ligadas as religiões de matriz africana (Umbanda e Candomblé e/ou Batuque aqui no RS). **Dia do nascimento de minha filha no ano de 2002** (Grifo meu).

Fonte: Arquivo próprio

A imagem da Figura 1 é provida de ampla simbologia, pois os ancestrais de Ngola (região ampla de Angola) chegam ao Brasil já nos primeiros navios que vieram para as antigas Capitânicas de São Vicente e do Espírito Santo, depois ficando na província do Rio de Janeiro essa migração forçada (PETTER, 2005). O Estado do Rio Grande do Sul, onde resido, recebe grandes contingentes de africanos que ocuparam as atividades laborais portuguesas do porto do Espírito Santo até o porto do Rio Grande, no período colonial e do Império do Brasil. Eis que meus ancestrais aportam no Brasil, eis que esta terra passa ser minha terra.

Quem, como eu, já não pulou ondas na virada de ano, na beira da praia? Há uma diversidade de pessoas que depositam uma fé intensa ao pularem as sete ondas e ao depositarem no mar oferendas para a divindade como forma de pedir sorte à orixá rainha do mar. Observo que ela já foi cantada em forma de samba enredo de escola de samba, como segue: “Ela mora no mar/Ela brinca na areia/No balanço das ondas/A paz, ela semeia/Ela mora no mar/Ela brinca na areia/No balanço das ondas/A paz, ela semeia...” (samba-enredo composto por Vicente Mattos, Dinoel e Arlindo Velloso/Samba-Enredo 1976 – A Lenda Das Sereias, Rainhas do Mar – G.R.E.S. Império Serrano – RJ).

Olhando para a imagem dela escrevi, em 2019, o poema que segue, que hoje está presente no meu livro de poesias, lançado em novembro de 2021¹⁶.

ENCONTRO COM ELA

Hoje encontrei com ela
 Minha rainha, a mais bela Me esperava gigante, imponente
 Meu coração batendo forte
 Acelerado, as pernas, bambearam
 Mas sustentaram meu corpo suado
 Conversei com Ela
 Pedi clareza em meus passos
 Que me guiasse por caminhos sem breu
 Pedi por nós, todos nós
 Ela respondeu com presença dentro de mim
 Com a sonoridade das ondas de seu mar
 E disse: Siga sem medo
 Continue a caminhar
 Teu coração transborda amor e fé
 Nada vai te abalar!
 MEDEIROS, Marielda B. **Sonoridade Adinkra**. Pelotas, RS: MS2 Editora, 2021.

¹⁶ Medeiros, Marielda Barcellos. **Sonoridade Adinkra**. Pelotas, RS: MS2 Editora, 2021.

Na mitologia que aprendi, desde pequena, na casa de parentes de sangue que cultuam as divindades africanas, que Ela¹⁷ leva o nome que significa “mãe dos filhos-peixe”, sendo filha direta de *Olokun*. O que aprendi lá vi depois em muitas passagens do texto de Verger (2002), que uso como uma referência importante nesta pesquisa. É *Olokun* uma divindade antiga e poderosa, pois governa as profundezas do oceano, e quando jovem Minha Mãe *Yemanjá* recebeu dele o poder de se desvencilhar das coisas ruins. *Olokun* é o que provoca o avanço das águas sobre a terra quando está bravo com *Olorum*, o grande criador da maioria das coisas. Numa dessas lutas entre *Olokun* e *Olorum* (ou *Olódumarè* [VERGER, 2002, p. 06]), a divindade das águas profundas quase destruiu a humanidade, e foi enviada ao fundo dos oceanos para não assolar tanto a terra. *Olokun* não é cultuado com cânticos, mas possui *Iaôs* que carregam seu segredo e homenageiam na Festa de *Yemanjá*. A minha grande mãe se casou com *Oduduá* e deu à luz a dez *Orixás*, sendo dela a grande família dos *Orixás* que vieram para a América (VERGER, 2002). Assim minha mãe tem grandes forças de interação e influência na minha existência atual, pois somos nossos ancestrais, somos o sentido deles existirem.

Yemanjá, de nome de *Iemowô* na África, é a mulher de *Oxalá*, e esse é meu pai ancestral. *Oxalá* (Verger, 2002, pp. 95-107), na língua Bantu, é um *Nkisi* ou divindade do panteão principal, chamado de *Lembá Dilê*, *Lembarengaga*, *Jakatamba*, *Nkasuté Lembá*, *Gangaiobanda*. *Oxalá* é a divindade conectada à criação, pai de todos os *Minkisi* (plural *Nkisi*) e o senhor das vestes brancas (NGOLA, s/d). Assim minha mãe é a mãe das divindades e meu pai é o pai das divindades. *Oxalá* é *Orixá* masculino de minha ancestralidade, com vários nomes em Yorubá – *Orxalá*, *Obatalá*, *Òrìsànlà* ou *Obàtálà*, na África. “*Obàtálá*”, “O Grande *Orixá*” ou “Rei do Pano Branco”, é a mais elevada das divindades Yorubás, o primeiro entre *Orixás* a ser criado por *Olodumaré*, a divindade criadora. Essa ascendência não me torna mais importante, mas me torna mais responsável por tudo e por todos os que são gerados por essa criação, e assim essa escrita me coloca na posição que me foi imputada pela criação.

O valor de meu pai ancestral, *Oxalá*, é cantado em samba de enredo, no Rio de Janeiro, “*Orun-Ayé*”¹⁸, terra e céu numa tradução precária. Música dos compositores

¹⁷ “Diz-se na Bahia que há sete *Iemanjás*: *Iemowô* que na África é a mulher de *Oxalá*, *Iamassê* mãe de *Xangô*, *Eua* (*Yewa*) rio que na África corre paralelo ao rio *Ògùn* e que frequentemente é confundido com *Iemanjá* em certas lendas, *Olossá* a lagoa africana na qual deságuam os rios, *Iemanjá Ogonté* casada com *Ogum Alagbedé*, *Iemanjá Assabá* ela manca e está sempre fiando algodão, *Iemanjá Assessu* muito voluntariosa e respeitável. (VERGER, 2002, p. 69).

¹⁸ Samba de Enredo da G.R.E.S. Boi da Ilha do Governador/2001

Aloísio Villar, Clodoaldo Silva, Paulo Travassos e Silvana da Ilha, apresenta significado aos tempos atuais, tempos em que pandemia e violência de cunho racista nos atingem: “Vem do *Orun*/A ordem do divino criador/Para ser criada a terra/E viver em paz sem guerra/*Olorun* abençoou/*Oxalá*, orixá de confiança...”. O Senhor do Pano Branco é o promovedor da paz, a paz que esperamos, que os sinais que ele apresenta, nas dores das mortes pela doença e pela guerra declarada aos negros no Brasil, seja abrandada por sua força, *Axé*.

Oxalá, no Brasil e principalmente na Bahia, é considerado a maior divindade, o mais venerável e o mais venerado. Seus adeptos usam colares de contas brancas e vestem-se, geralmente, de branco. Sexta-feira é, para alguns, o dia da semana consagrado a ele, hábito que se estende a todas as pessoas filiadas ao Candomblé e Batuque em Pelotas. É sincretizado na Bahia com o Senhor do Bonfim, com fervorosa devoção aos habitantes de todas as categorias sociais. Na Bahia existe dezesseis *Oxalás*: *Obatalá*, *Odudua*, *Orixá Okin*, *Orixá Lulu*, *Orixá Ko*, *Oluiá Babá Roko*, *Oxalufã*, *Babá Epe*, *Babá Lejugbe*, *Oxaguiã*, *Orixá Akanjapriku*, *Orixá Ifuru*, *Orixá Kere*, *Babá Igbô*, *Ajaguna*, *Olissassa*. Na Bahia, como na África, os dois principais são os mais conhecidos, *Oxalufã*, o *Oxalá* velho, e *Oxaguiã*, o jovem (VERGER, 2002, p. 96).

O *Itan* (história sagrada) é lembrado todos os anos no Brasil com um ciclo de festas de três semanas. Na sexta-feira os *axés* são retirados do seu *pejí* (altar) e levados em procissão até uma pequena cabana, feita de palmas traçadas e simbolizando a viagem de *Oxalufã* e a sua estadia na prisão, e sete dias depois, representando os “sete anos de encarceramento”, se faz a cerimônia das “Águas de Oxalá”, águas para lavar *Oxalá*, em que inicia-se o silêncio na quinta-feira ao findar do dia, estendendo-se até a manhã do dia seguinte. Na “Águas de Oxalá”, todos vestem branco e têm cabeça coberta. Na terceira vez ao nascer do dia a proibição de falar é sustada, cânticos acompanhados pelo ritmo dos tambores são entoados e transes de possessão se produzem entre as filhas de *Oxalá*. Uma semana depois realiza-se a procissão que leva os *axés* de *Oxalá* ao seu *pejí*, simbolizando a volta de *Oxalufã* ao seu reino (VERGER, 2002, p. 104 – 107).

Figura 2 – Lavagem das escadarias da Igreja do Bonfim, em Salvador



Foto: Joilson César/Ag. Haack/ g1 BA

A versão sincretizada das “Águas de *Oxalá*” é a lavagem do chão da Basílica do Senhor do Bonfim, que acontece todos os anos na Bahia, na quinta-feira precedente ao domingo do Bonfim. É sincretizado com Cristo, o Senhor do Bonfim, lava-se os *axés* de *Oxalá* e aquela do solo da igreja que leva o nome católico do mesmo *Orixá*. É o *Orixá* de pessoas calmas e dignas de confiança, pessoas respeitáveis e reservadas, dotadas de força de vontade inquebrantável, que não modificam seus planos e projetos a despeito das opiniões contrárias. São racionais, alertam para consequências desagradáveis e sabem aceitar, sem reclamar, os resultados amargos daí decorrentes (VERGER, 2002, p. 104-107).

É importante ressaltar que as lembranças dos feitos das duas divindades ancestrais são marcadas por histórias, *itans*, que se expressam, no Brasil e em Pelotas, especificamente, com festas que não são apenas comemorações, mas apresentações das memórias de um passado/presente vivido por reinos inteiros. Essas são sempre lembradas pois somos todos um só, e em cada um de nós leva-se o todo que somos, o *Ubuntu*. Eu sou os meus antepassados assim como eles estão em mim no presente. Um ciclo é uma roda que sempre se completa a cada dia, no *Ayie-Orun*, desde a criação. Neste sentido trago o meu *itan*, a minha história de vida no *Ayie*, como perpetuação do meu passado, seguindo até o momento da criação de todos nós.

Antes de eu existir muitos “eus” existiram, arrancados a força de seus reinos, de várias partes da África, mas sem se separar dela, mantendo-a viva por sincretismos e reapresentações das manifestações africanas no Brasil. Nesse sentido, esse tempo de luta nunca é esquecido. Sou obstinada aceitando as agruras como o caminho feito por *Oxalufã*,

que joga e percebe os caminhos, também ligado a mais uma face de meu Pai *Oxalá*, o “nós” é cientes da busca, de encontros necessários com o meu “eu” que é “nós”. Atravessamos a água da Grande Mãe das águas salgadas, Kalunga, que nos reveste e nos é grande na existência, pois nos deu a vida e nos mantém. Esse meu *itan* em Pelotas tem início. Quando conto meu *itan*, conto nossa história negra pelotense.

No dia oito de agosto de 1965, quando cruzei a linha de Kalunga (FENNELL, 2013, p. 183), no momento do *Kala* (cosmograma Bakongo Magalhães, 2018[2022]) o *Ayiê* se faz presente para mim. Resido até hoje nesta cidade, sou de família de poucas posses materiais. Humilde, minha mãe é costureira, não concluiu o ensino fundamental. Meu pai, que parte de sua vida viveu no Abrigo de Menores, de onde saiu aos 18 anos, tem a profissão de gráfico. É ele o meu maior incentivador aos estudos, pois carregava com ele um conhecimento geral invejável, de um leitor nato. Eis minha base para caminhar para o *Tukula*, no cosmos dos Bakongo.

Este exercício de autoetnografia me fez revisar minhas memórias. Recordo alguns momentos significativos das experiências da minha caminhada na infância e adolescência, na educação formal e na militância. Memórias de uma criança que, segundo meus pais e familiares, “estava sempre à frente do seu próprio tempo”, menina curiosa, falante, travessa, questionadora, atrevida em alguns momentos e corajosa (traços devidos ao processo ancestral de meu *Musoni*, dos Bakongo. Infância essa que transformei em poema:

MINHA INFÂNCIA

Joguei bulita, pés descalços

O taco, pega-pega, esconde-esconde

Pula corda, elástico, gata cega

Que magia a infância que tive

Tudo era sonho, fantasia

Histórias inventadas, contadas, ouvidas

Uma infância bem vivida!!!¹⁹

A partir das travessuras, naquele período, dei alguns sustos que deixaram marcas “assinadas em meu corpo”, na sobrancelha, sobre a bochecha e na cabeça. Não existia brincadeira de menino ou menina, estávamos sempre “juntos e misturados”, nosso lema era diversão e alegria. Tem origem na “memória da menina”, que iniciou a vida escolar

¹⁹ Medeiros, Marielda Barcellos. Sonoridade Adinkra. Pelotas, RS: MS2 Editora, 2021.

com sete anos de idade, estudando sempre em instituições públicas, e que na Educação Básica teve seu primeiro espaço de enfrentamento ao preconceito e discriminação. “Memória que não é simples lembrar e recordar, mas revela uma das formas fundamentais de nossa existência, que é a relação com o tempo, com aquilo que está invisível, ausente e distante, isto é, o passado [...]” (CHAUI, 2010, p.164). O rever o *Munosi*, o *Kala*, como dito antes estamos agora no “*sambilè*” ou “*kalla*”, e assim se faz a busca pelo amadurecer, para chegar ao *Tukula*, que se revela sempre na luta constante contra uma opressão racista, traz a minha consciência sobre mim e sobre “nós”, negros e negras pelotenses, assim como marcas de luta, também são marcas de lugares que tomamos como nossos.

Destaco que a consciência que naquele momento se processava, já em tão tenra idade, determinava minha postura, meu corpo negro e as formas como iria abordar os fatos. É um lugar afrocentrado (XAVIER, 2017). Um discurso já político que se processava no enxergar e dialogar com outras/os parecidas/os comigo. As cosmologias se apresentavam numa “razão indolente” (XAVIER, 2017, p. 4) em que minha comunidade se fazia ver e crer.

Me tornei adolescente e com catorze anos coloco uma mochila nas costas e vou para a capital do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, para desenvolver a “militância”. Retorno para Pelotas aos dezesseis anos, dou início a minha formação no ensino médio e realizo o Curso Normal do Instituto de Educação Assis Brasil (IEAB). Foi um período de muitas dificuldades; meu pai estava desempregado, não tinha como manter minha passagem de ônibus, eu caminhava da minha casa, no bairro Simões Lopes, até o IEAB (+- 4Km de distância). Por conta de algumas vezes chegar atrasada, fui chamada ao Serviço de Orientação Educacional (SOE), onde fui acolhida por uma das profissionais, que se comoveu com a situação e do seu próprio bolso comprou as passagens de ônibus.

A dificuldade era muita, e no segundo ano de magistério participei de uma seleção de emprego realizada pela coordenação da escola infantil Curumim Escola de Arte. Fui selecionada, começando um novo ciclo de estudar e trabalhar. Encorajei-me a “dar aula”, enfrentando contratemplos, mas nunca pensando em desistir porque sabia que para além dos 70 cruzeiros que receberia, esta era uma oportunidade rica para minha vida profissional.

A consciência que se depositara na infância agora se configura como afrocêntrica, como uma “perspectivista”, como um “significativo do ponto de vista” de uma conceituação não europeia cujo “principal componente” de orientação, ou pode se dizer

de “localização”, de tomada de “posição”, era do “ponto de vista afrocêntrico”. Sem perceber de forma direta como percebo agora, eu examinava tudo que fazia “através do olhar do povo africano enquanto sujeito de experiências históricas” (FARIAS, 2003, p. 332), numa busca de colocar as minhas formas de pensar como formas centrais do meu fazer existir.

Foi um período de medos e incertezas em que, entre questões e situações de desassossego, principalmente como mulher negra e militante, era instigada a buscar outros conhecimentos que colaborassem para justificar minhas inquietações diante de um contexto diverso e, para os negros, historicamente injusto. Hoje percebo que já ansiava por uma perspectiva e narrativa negra positiva, já estava traçando um caminho individual e coletivo de reconhecimento de produção de saberes e conhecimento do nosso jeito negro.

I.1 — Construindo meu lugar de fala

Eu sou essas e tantas outras mulheres negras anônimas... Contando a trajetória das mulheres negras falo de mim simultaneamente, crio e recrio a NOSSA HISTÓRIA, a história de mulheres negras, que não tiveram direito de conhecer o seu próprio passado. Eu sou todas essas mulheres, pois quando conto a história de resistência delas desconstruo o silêncio e a subalternidade destinada às mulheres negras no Brasil, e à mim. Portanto, descubro que NOSSOS PASSOS VÊM DE LONGE... e que SOMOS TODAS RAINHAS...²⁰

Nasci em um ambiente familiar (pai, mãe, eu, meu irmão e irmã; tia e seus oito filhos) em que, em gestos e ações, muitas vezes sem a concretude das falas, mas reveladas na expressão corporal, percebi que eu era negra, me dando suporte para esta percepção e me fortalecendo, o que me permitiu dizer, e hoje concretizar, que sou uma mulher negra e que tenho uma história. Percebo que aqui já não sou apenas “eu”, mas que já é visível o “nós” em mim, pois começo a compreender que meus passos vêm de longe, que outras mulheres, muitas anônimas, não tiveram a possibilidade de conhecer suas próprias histórias, que outros lhes furtaram o direito de conhecer o seu próprio passado. Eis aqui instituído nesse eu/nós o “*sambilè*” ou “*kalla*”.

Pequenos detalhes revelados na vida familiar, como por exemplo quando minha mãe, sentada em uma cadeira, me colocava entre as suas pernas e trançava meus cabelos. Ou quando ao deitar-me sobre a cama (sobre a cama éramos eu e mais um ou dois

²⁰ Barbosa, Chindalena Ferreira (org). Coleção Histórias das Mulheres Negras Passado, Presente e Futuro, **Somos Todas Rainhas**, 1ª edição, São Paulo, Realização: Associação Frida Kahlo e Articulação Política de Juventudes Negras, 2011.

primos/irmãos), fazendo companhia para "Babá"²¹, ouvia suas histórias de mulher negra nascida após Lei do Ventre Livre²². Uma delas, a que mais me marcou, foi de algumas “heranças” que recebeu (uma mesa, uma corrente e um chicote) e que as teve consigo durante um período significativo de sua existência. Carrego comigo a lembrança da mesa, pois Babá dizia, “a mesa onde foi colocado o bolo de casamento da mãe de vocês foi uma das minhas heranças”.

Figura 3 – Foto do casamento de meus pais



Fonte: Arquivo da família.

O casamento é tradicionalmente entendido como “*alembamento*”, em Angola, e é uma cerimônia em que acontece a entrega, a noiva recebe lá em Angola os dotes exigidos à família do noivo, celebra os panos africanos, que é como se fossem uma “carta” que institui o pedido de casamento, a doação de presentes simbólicos (ANTÓNIO, 2018) estruturam os traços diacríticos do casamento tradicional africano (BARTH, 1998), processo que se repete no Brasil, em Pelotas, como uma instituição, apresentada no bolo sobre a mesa de acordo, que manterá e constitui nossa família.

A ação do trançar e a mesa (que na foto pouco aparece) criaram vínculo de ancestralidade, o “*alembamento*”, me projetaram uma relação de passado e presente. Foi a partir destes momentos, entre outros, que começo a construir o local de onde falo, me construindo afrocentrada, prescindindo da ideia de possuir uma identidade afirmativa e positiva.

²¹ Seu nome era Binuta, prima/irmã de minha mãe, meu contato com ela se estabeleceu até meus 8 anos de idade.

²² Lei também conhecida por Lei Rio Branco, promulgada em 1871, considerava livres todos os filhos de mulheres escravizadas nascidos a partir da data da Lei.

Apreendo nessa interação com as estruturas imagéticas da minha realidade (DURAND, 2002) uma identidade de resistência que se opõe à identidade imposta pela elite dominante branca europeia. Eu sou um pouco de minha bisavó, avó, mãe e mesmo da Babá, sou todas essas mulheres quando falo de resistência, desconstruindo o silêncio e a subalternidade que foram impostas às mulheres negras e, durante um certo tempo à mim. Não esquecendo de observar, *Babá* para mim é uma *griot*, uma sacerdotisa. “Os sacerdotes de *Ifá*, os *babalawôs*, trazem na memória todo esse saber, que é transmitido através da tradição oral” (NASCIMENTO, 2006, p. 7).

Há uma ruptura e/ou rebeldia, como dizem alguns atores, que se organizam e se juntam em prol de algo comum, coletivo. São essas rebeldias que estabelecem uma identidade negra de resistência que permite fazer valer os valores civilizatórios de circularidade, religiosidade, musicalidade, corporeidade e reciprocidade presentes no contexto étnico familiar do qual faço parte.

A escola foi meu primeiro espaço de enfrentamento, como observado antes, ao preconceito e a discriminação. Há uma memória de meu primeiro dia de aula, numa escola pequena próxima a minha casa. Lembro da professora, dos colegas, das carteiras (mesas com banco acoplado onde nos sentávamos em dupla), 1ª série, mas com um diferencial: a única na sala igual a mim era a professora, Iracilda, mulher de pele mais escura que me encantava, lábios com batom sempre vermelho. Ela era pra mim, uma gigante linda! O *Kala* e a busca pelo *Tukula*, mesmo que inconsciente, pois o inconsciente é coletivo (DURAND, 2002, p. 228), ou seja, carrega a ancestralidade do ser na terra, vindo das cavidades profundas da alma. Eu, mesmo que de forma não consciente, me percebia assim, me sentia eu e agora entendo como “nós”, mas esse eu sofria a repressão.

Deste momento inicial até o final da 7ª série, a menina travessa, questionadora e falante foi sendo, de certo modo, silenciada, pois começava a ter que enfrentar as ações e falas pejorativas, como “cabelo carapinha”, “contigo não brinco, tu és negra”, entre outras que me entristeciam, mas não me tiravam do caminho que, ali, já estava se estabelecendo, que eu já estava construindo.

A pouca ou nenhuma presença de outras pessoas negras na sala de aula, o fato de sermos geralmente dois ou três, não mais que isso, se estendeu nas turmas que passei até o ensino médio, não sendo diferente no ensino superior.

As falas pejorativas me levaram a perceber com olhar observador o quanto colegas, e principalmente as/os professoras/es, preferem ignorar a questão étnico-racial e

os conflitos originários desta (MBEMBE, 2017), como sendo a melhor saída ou, para mim, a mais cômoda.

A dificuldade de lidar com o problema étnico parece dá às professoras a ilusão de que ignorar é a melhor saída. Em resposta aos inúmeros conflitos étnicos, o abafamento do conflito surge como uma opção para que o problema desapareça do cotidiano e a sua vítima dele esqueça. (CAVALLEIRO, 1998, p. 145).

Percebo então que meu local de fala se constitui vinculado a estas observações e vivências familiar e que falo de um lugar que me permite perceber que pertencço a um determinado grupo.

o princípio predominante organizador das famílias africanas tem sido consanguíneo e não conjugal: relações de sangue constituem o núcleo da família. Muitos irmãos e irmãs vivem juntos, juntamente com as esposas dos irmãos e os filhos de todos. Neste tipo de sistema familiar, o parentesco é forjado principalmente na base das relações de nascimento, não em laços matrimoniais. (OYÈWÚMI²³, 2000, p. 5).

A citação refere-se a como se constituem as relações familiares entre os africanos, e me faz relacionar conosco, descendentes no Brasil, por conta da forma de acolhimento e cuidado, algo que percebia em minha avó e minha mãe e que acabo por carregar comigo. A partir disso, me permito dizer aqui que todos os momentos que me violentavam emocionalmente, por causa do acolhimento e cuidado recebidos, prioritariamente, dentro do ambiente familiar, me levaram a resistências e vitórias, por isto, penso que nós mulheres negras precisamos nos apropriar e conhecer nossas histórias sejam individuais e/ou coletivas (MBEMBE, 2017).

Neste contexto familiar eu, com dez anos de idade, em 1975, começo a perceber, através do movimento musical e dançante de meus primos mais velhos, um estilo musical e rítmico que fazia meu corpo se movimentar com leveza, me fazia bem ouvir e dançar, mesmo que em casa. Neste período começa minha relação com a *black music*, mas esta é outra história, da qual vou falar sobre em outro capítulo. O que posso adiantar aqui é que naquele momento não fazíamos relações com nossa negritude (MBEMBE, 2017), mesmo conscientes da família a qual fazíamos parte. A ação sempre é o espaço de vivência e problematização política na negritude, e sigo/seguimos esse efetivar.

²³ É uma filósofa feminista africana. Nasceu na Nigéria e estudou na Universidade de Ibadan e na Universidade da Califórnia, em Berkeley. Professora associada de Sociologia na SUNY Stony Brook. Oyèwúmi tem sido amplamente reconhecida pelo seu trabalho. Dentre suas obras está o premiado “The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses”.

I.2 — Contextualizando a prática

Em 1988 ingressei na Universidade Federal de Pelotas, no curso de Pedagogia, aliando trabalho e estudo. Este período foi o mais sofrido, pois foi difícil conciliar estas tarefas, o que me levou a concluir o curso em um período mais longo. O meu amadurecer no caminho do *Tukula* (MAGALHÃES, 2018 [2022]) emblematiza a ação. O ensino médio na educação básica encaminhou à superior a possibilidade de configurar uma forma maior de negritude de ação em espaços educativos. Apesar das dificuldades, foi um período muito gratificante, pois as situações de ensino-aprendizagem e estágios obrigatórios para conclusão do curso permitiram me constituir professora.

Não obstante, existiram diversas formas de resistência ao sistema eurocêntrico (MBEMBE, 2017) estabelecido, em que como mulher negra tinha que dar o “melhor” de mim. As reações de enfrentamento às dificuldades neste período iam desde as ações de resistência através da realização dos trabalhos na graduação ao planejamento diário das atividades que desenvolvia com as crianças na escola, o que acarretava exaustão física e mental, mas que me gratificava quando percebia os resultados, principalmente na aprendizagem das crianças. Este espaço da universidade já se apresentava como um espaço de negação à presença negra, nas palavras e olhares de professores e colegas, nos momentos de trabalhos em grupo, em que raramente eu era uma colega chamada para compor e ficava, na maioria das vezes, junto com outras que por outros motivos de rejeição, sempre preconceituosos, também não eram chamadas. Percebo agora que era em “função da manutenção da violência” (MBEMBE, 2017, p. 183). No momento desta escrita, estamos assistindo na TV, o Big Brother Brasil, eu muitas vezes me sentia na xepa²⁴, como alguns participantes do programa.

Começo minha labuta, prática de trabalho, em uma escola de Educação Infantil particular (1986-1987) e, após a conclusão do curso normal, ingressei na rede pública municipal de ensino, indo trabalhar no Colégio Municipal Pelotense (1988).

No Pelotense atuei como professora da Educação Infantil e Anos Iniciais e tive a grata experiência de atuar como Coordenadora (1998-1999), seguindo a atuação como professora do Curso Normal Anos iniciais (manhã, 1998 a julho de 2001) e na sequência como professora do Curso Normal Educação Infantil (noite, 2004-2011). Neste período também os enfrentamentos continuaram, pois muitas colegas, diariamente, faziam

²⁴ Últimas mercadorias expostas em uma feira livre, geralmente mais baratas e de menor qualidade.

questão de pontuar que aquele espaço (como coordenadora) não era o meu lugar, e sem nenhuma restrição deixavam aparecer sua construção racista, me via, como diz Mbembe, no “devir-negro” do mundo (MBEMBE, 2017, p. 11).

Em 2001 surgiu um novo desafio: fui convidada a compor a equipe de Supervisores da Coordenadoria de Políticas Educacionais na Secretaria Municipal da Educação de Pelotas, hoje SMED, onde, com outras colegas, coordenava o Projeto Quilombo na Escola, fruto da prática como professora e militante preocupada com a escolarização das crianças negras.

Mas nem tudo são flores. Neste momento percebo que o fato de ser militante e possuir curso superior não me livrou das garras do racismo e, de certo modo, começava a perceber a existência de um racismo institucional (SAMPAIO, 2003 [2016]) e que nós, mulheres negras, continuávamos a ser violentadas pelo racismo e sexismo da sociedade.

No ano de 2002 retomo meus estudos, ingresso no Curso de Pós-Graduação/Especialização em Educação, também na UFPel. Foi um período que me deparei com o desafio da pesquisa, tratando dos silenciamentos das crianças em sala de aula e que, de certo modo, me fez perceber o silenciamento das crianças negras e muitas das vezes o meu próprio silenciamento.

Passado mais um tempo, em 2013, ingressei no Curso de Pós-Graduação/Mestrado Profissional em Educação na Universidade Federal do Pampa/UNIPAMPA/Jaguarão. No começo dos trabalhos acadêmicos percebi que iria conviver com pessoas diferentes, de outras cidades, costumes e pensamentos, pois na turma a diversidade era presente e percebida a partir dos sotaques. Cabe aqui observar que, neste ano, a política de cotas como forma de ingresso, em algumas universidades brasileiras, não havia se efetivado. Este foi outro momento balizador, pois estava atuando como responsável da pasta da Diversidade na 5ª Coordenadoria Regional da Educação/5ª CRE/Pelotas (Negros/ Quilombolas, Indígenas, LGBTs) e pela pasta da Educação das Relações Étnico-Raciais, na Secretaria Estadual da Educação/SEDUC/Porto Alegre. Considero balizador por me exigir um caminho traçado em um triângulo amoroso, Pelotas/Jaguarão/Porto Alegre e vice-versa, que permitiu que eu superasse minhas limitações físicas, aprendendo a reconciliar estudo e trabalho novamente.

Tive que ser um pouco “*Exu*” (Laroyê, Exu!), buscar minha própria interpretação dos fatos e ações a serem realizadas, alicerçada na forma ancestral que vivi a partir da experiência e modo de ver do mundo familiar. “A exunêutica é a forma filosófica africana

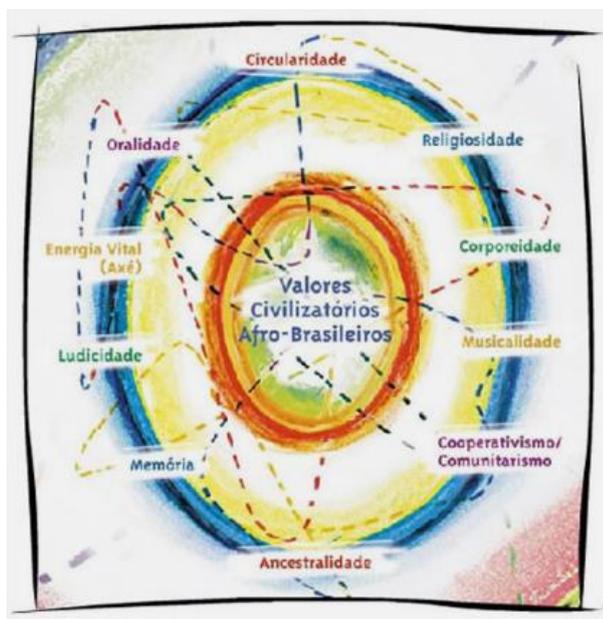
de interpretação... a noção de localização das formas de ver o mundo e de se ver no mundo, dando voz às formas africanas de questionamento, concepção e reflexão. É a experiência africana que proporciona a exunêutica”²⁵.

Entre as várias possibilidades através da efetivação do processo de formação continuada para os professores da rede estadual de ensino, um momento marcante e significativo foi podermos passar por uma formação oferecida em parceria com outras instituições sociais. Em 2013, o Projeto “A Cor da Cultura”, um projeto educativo de valorização da cultura afro-brasileira, surgiu da parceria entre o governo do Estado RS/SEDUC, Canal Futura, a Petrobras, o Cidan (Centro de Informação e Documentação do Artista Negro), a TV Globo e a Seppir (Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial). O projeto teve seu início em 2004, e desde então tem buscado parceria com as instituições gestoras da educação em estados e municípios de todo país.

A terceira fase do projeto, “A Cor da Cultura III”, aqui no RS, foi articulada entre aprendizagens e trocas oportunizadas. No projeto fui reorganizando algumas questões traduzidas a partir do que chamavam de valores civilizatórios, revitalizei minhas energias e me encontrei na roda, num território representado pela circularidade, como se estivesse na capoeira, no jongo, no tambor de crioula, na gira da umbanda, no samba ou numa festa black.

²⁵ SILVEIRA, Hendrix. “Não somos filhos sem pais”: história e teologia do Batuque do Rio Grande do Sul. São Leopoldo: Faculdades EST, 2014. 134 f. Dissertação (Mestrado em Teologia – área de concentração Teologia e História) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Faculdades EST, São Leopoldo, 2014. p. 124.

Figura 4 – Valores Civilizatórios Afrobrasileiros



Fonte: Projeto “A Cor da Cultura”²⁶

O pensamento circular que constitui a negritude, os valores civilizatórios afro-brasileiros, soavam como os encantamentos iniciais, escutados ao pé da mesa do casamento de meus pais. Aprendi a ler as lições que a vida coloca a cada dia, lembrei que existe sucinta a presença do outro, que carregamos a história dos que vieram antes e estão presentes no hoje, que encantaram e encantam com o corpo e com sua oralidade a circularidade já pesada no universo africano (MAGALHÃES, 2018 [2022]). Mas é preciso não deixar de dizer que nossos corpos negros, ainda não são bem-vindos e vistos em locais de poder (MBEMBE, 2017).

Muitas vezes tive que endurecer, embrutecer, pois “somos aquilo que o outro faz de nós” (MBEMBE, 2017, p. 192), mas também fui buscar o equilíbrio, no coletivo das minhas relações afetivas na família e amigos que me davam leveza, alegria e esperança, entre razão e emoção me encontrei, resolvi atravessar outras pontes, enfrentar desafios novos, me lançar. A militância em mim é meu processo civilizatório.

Percurso da Militância

Vá em busca de seu povo.
Ame-o,
Aprenda com ele,
Comece com aquilo que ele sabe,

²⁶ www.acordacultura.org.br

Construa sobre aquilo que ele tem.
(Kwame N’Krumah)²⁷

As observações empíricas de minha *ongira* de adolescente, aos 14 anos (final dos anos 70), no “*sambilè*” ou “*kalla*” na busca pelo amadurecer na *Tukula*, trazem a aventura e se inserem na luta pelo reconhecimento e reparações que o povo negro brasileiro. Atuei, junto aos Agentes de Pastorais Negros (APNs), em grupos constituídos nas ações da Igreja Católica. “Memória de menina” que se enxergava negra ao questionar, “porque não reconhecem e nunca nos tratam como frágeis?”, “eu sou parte de um grupo de mulheres com identidade de objeto?”, vou buscar no movimento negro, aliado a família, caminhos para me defender e defender a outras pessoas, a partir do conhecimento.

Os APNs são pessoas engajadas na comunidade negra que lutam contra toda forma de racismo sem pretensão de evangelizar. Apesar disso, não estão desvinculadas ideologicamente dos princípios e dogmas que envolvem o catolicismo. Como diz Adelmir Fiabani,

os movimentos sociais fizeram-se presentes nos debates sobre diversos temas. Preocupados com a situação social do negro, lideranças do movimento negro, setores progressistas da igreja, intelectuais e ativistas sugeriram alterações nas leis que regem a Educação e políticas públicas para a população afrodescendente... (FIABANI, 2011, p. 2).

No seio das igrejas a palavra de ordem era: “vamos enegrecer a igreja!”, superando o eurocentrismo e, para além dos ditames eclesiais, estabelecendo um verdadeiro, autêntico e profícuo diálogo com as religiões afro-brasileiras. É neste momento que começo a buscar respostas aos questionamentos que me instigavam reflexão. Tinha a sensação de que se não resgatasse a história do meu povo, a minha própria história, eu iria embranquecer.

Começo a me configurar a partir do olhar de mim mesma e do meu povo diante de um sistema cruel, racista e branco (MBEMBE, 2017), que durante muito tempo nos impossibilitou de olhar para nós mesmos. Deste modo, começo a me relacionar com diferentes experiências e trajetórias que se configuraram, De certo modo hoje se configuram em aprendizagem, que me permitem pensar um outro tipo de sociedade, que tenha firmamento na nossa ancestralidade, no modo de ser, pensar e agir coletivo, vivência dos terreiros e dos povos indígenas. São as nossas “reservas de vida” (MBEMBE, 2017, p. 300), que nos dão esperança, aos marcados pela cor de sua pele e

²⁷ [Http://mandacarurn.blogspot.com/2012/07/calendario-afro-brasileiro](http://mandacarurn.blogspot.com/2012/07/calendario-afro-brasileiro)

sua ancestralidade, resguardados por nossos encantamentos, nossa exunêutica, no nosso devir-negro no mundo.

O *Tukula* se aproxima e experiências e trajetórias permitiram acompanhar, como militante e professora negra, o projeto de Lei nº 3515/1992 da Câmara de Vereadores de Pelotas, que incluía na disciplina de História das escolas de 1º e 2º graus do município de Pelotas o “ensino relativo ao estudo da raça negra”. Me oportunizou participar do Conselho Estadual de Desenvolvimento e Participação da Comunidade Negra/RS, como conselheira representante da região sul (2001-2003) e depois como vice-presidente (2013-2014). Participei da coordenação de organização da Primeira Conferência Estadual da Comunidade Negra no RS (2003), do Primeiro Congresso de Negras e Negros de Pelotas (2016), como colaboradora de cinco edições do Acampamento Regional de Cultura Afro, na cidade de São Lourenço do Sul, e do Projeto CABOBU/Encontro dos Tambores do Sul, idealizado pelo músico Giba Giba (em memória), cuja sigla foi criada em homenagem aos carnavalescos pelotenses Cacaio, Boto e Bucha. Fui também uma das fundadoras do Projeto Odara, hoje Centro Cultural e Educacional Odara.

Minha militância e trajetória encontra a equidade, que tem sido a bandeira de luta dos movimentos sociais, de organizações da sociedade civil, de governos em diferentes esferas e de atores que atuam diretamente na busca por uma educação de qualidade e antirracista (MEDIEROS, 2019).

Observo que este processo apresenta as dificuldades e adversidades impostas para quem deseja apenas exercer seus direitos (MBEMBE, 2014). Mas também me ensinou a conviver com outras pessoas, refletindo e respeitando as diferenças, bem como a verificar que a formação individual construída em outros espaços (não formais), traz consigo uma importante contribuição, e que as ditas “minorias” (negros, pobres, indígenas, homossexuais) não podem e não devem desistir de lutar por seus espaços de direito (MBEMBE, 2014).

Como já disse Charlot:

Tal direito só pode ser conquistado por meio de lutas, e essas lutas só podem obter resultados se fizerem parte de um movimento maior de lutas por uma sociedade e por um mundo solidários, igualitários, justos, livres dos processos de dominação e exclusão. (CHARLOT, 2005, p. 150).

Em 2016 fui convidada a compor, como membro fundador, o Centro Cultural Marrabenta²⁸/Pelotas-Maputo, fundado no dia oito de maio de 2016. O centro, de cultura Afro-brasileira (conexão Brasil-Moçambique), se estabeleceu como um espaço representativo das culturas e tradições africanas radicadas no Brasil (em especial no tocante às do sul do Brasil), e neste espaço acabei assumindo a coordenação, o que está posto até o momento. Foi a partir deste espaço que a vontade de me desafiar e retornar para a universidade acaba surgindo, penso que pelo contato com o grupo de estudantes que ali estavam, pela conexão que estabelecemos com o continente africano, mais diretamente com Maputo/Moçambique, e outros interlocutores que naquele momento residiam aqui em Pelotas por estudo ou trabalho, ampliando o leque de contato com África, representando Costa do Marfim, Cabo Verde e Senegal.

No espaço do centro cultural, participei de diversas atividades e agendas culturais e sociais, todas voltadas para o reconhecimento e preservação da história e cultura negra na cidade em interlocução com o continente africano através de Maputo. Neste contexto o Centro Cultural Marrabenta é fechado, e começo a observar o movimento discriminatório, preconceituoso, ainda presente em nossa cidade, que ainda com os olhos do colonizador nega espaços onde os negros, em maioria, se encontram e/ou são protagonistas.

Em 2018, um novo momento, me encontro ocupando “a casa mais vigiada do Porto” (segundo um dos moradores), uma das ocupantes da Ocupação Canto de Conexão, espaço onde tive a grata oportunidade de compartilhar aprendizagens, saberes e experiências múltiplas também junto a um coletivo de alunos da UFPel que ocuparam aquele espaço como acolhimento para estudar e continuar promovendo cultura em Pelotas, superando a dificuldade de moradia, o que lhes permitia continuar estudando, bem como a relação com a comunidade do entorno, que acolhe as iniciativas da casa. Muitos deles já eram meus conhecidos do Centro Cultural Marrabenta, outros novos que assumiram o desafio que, segundo eles, era uma forma de resistência, o que percebo até este momento, pois já completaram cinco anos de vivência e permanência na casa, hoje quilombo urbano.

Casa esta que aponta outra forma possível de vivência coletiva, anárquica e antifascista, espaço que, para mim, recria e apresenta a forma civilizatória africana, com

²⁸ MARRABENTA, gênero folclórico do sul de Moçambique, nome escolhido para este Centro Cultural.

respeito ao diferente, o que de certo modo nos inspira a sermos porque outros são, o que tento explicitar abaixo através de outra poesia.

Ocupação Canto de conexão

Essa casa de gente que é gente/Esta casa de gente tão diferente/Casa de um, dois, três e tantos/Esta casa de tanta gente sorridente/Esta casa que gira o meu sol/Esta casa onde o galo canta, o galpão late/Onde tem uma horta, pra mim gigante/E as gentes que nela vivem/São coração pulsante, inquietante/Esta é a casa que me tornei amante!²⁹

A sensibilidade colocada em cada palavra do poema, a forma de apresentar a casa, demonstram um espaço que recria as próprias relações sociais, e minha africanidade se concretiza pois ela não é apenas minha, mas de todos/as que vivem coletivamente. Surge uma interface que nos constitui plurais, que faz ouvir e respeitar a fala do outro que é diferente.

Na vivência neste espaço observado começo a discutir o direito à cidade, não só no que se refere a moradia, mas direito à cidade na sua amplitude, que inclui espaços de lazer e cultura. A cada discussão que fazíamos neste quilombo urbano, surgia algo novo tópicos relacionados ao tema central, o que me possibilitou participar de discussões em diferentes momentos e espaços. Surge então, a partir destas discussões, uma proposta inicial de pesquisa que me instiga a participar da seleção do Programa de Pós-Graduação em Antropologia/UFPel, iniciando este novo ciclo em 2018 como aluna cotista. Como disse Glauco Manjourany Silva, na oportunidade de estarmos compondo as atividades da ONU-Habitat, representando o quilombo urbano em 2020, em entrevista ao Diário da Manhã (DM), jornal local, “O grande eixo para uma cidade sustentável é a promoção da cultura e arte” (ver Anexo 2).

Figura 5 – Atividade ONU-Habitat



²⁹ Medeiros, Marielda Barcellos. *Sonoridade Adinkra*. Pelotas, RS: MS2 Editora, 2021. (Adinkra é um conjunto de ideogramas, símbolos de Gana, que apresentam o valor e preservam o legado das tradições africanas).

Fonte: Arquivo ONU Habitat

O percurso da militância do *Kala* ao *Tukula*, no *sambilê*, se somam à própria existência no *Wà* dos iorubanos, que nos coloca como “ser” e “existir”. Assim podemos nos projetar no círculo civilizatório que nos constituiu. Ao me compreender compreendo meu povo e minha afrocentricidade, eis um sentido de pensar a autoetnografia.

I.3 — A interface autoetnográfica

A sociedade se caracteriza pela diversidade de identidades e culturas. Observo a ligação dos elementos que traduzem minha trajetória na construção da minha identidade, na interface tecida entre três momentos que efetivam a circularidade (MAGALHÃES, 2018 [2022]) que une cada um deles e, especialmente, identifico dentro de mim uma afrocentricidade (XAVIER, 2017[2019]).

Olho minha trajetória como se refletida num espelho (MEDEIROS, 2019) e consigo refazer o exercício de deixar a memória fluir, para partir dela observar questões de vida, ensino-aprendizagem e ativismo, mostrando como alguém que se construiu de forma afrocentrada pelo lugar de fala e de existência. Por essa razão, a autoetnografia me parece a escolha mais adequada, possibilitando dar voz à memória, que também me faz perceber o quanto tenho que me descolonizar. Questiono os discursos e crenças tão arraigados, vislumbro a escrita de novas histórias, estas que só podem ser escritas quando envolvidas com elas e que permitem ouvir a voz dos outros.

A escrita autoetnográfica compartilha um acontecimento. No dia três de maio de 2020, durante minha fala em uma aula do Curso de Especialização em Educação Infantil/FaE/UFPel, observava a trajetória aqui apresentada e me fixava mais na minha infância, quando para minha surpresa uma das estudantes relata algo que me tocou muito. Comentou dizendo “Marielda, desculpa, tenho que interromper e dizer aqui na frente deste grupo o quanto sou grata por ter te conhecido, por ter aprendido muito contigo, o quanto cresci com nossa convivência”, dois segundos sem fala, respirei e conclui dizendo aquilo que já foi dito por Larrosa (2002, p. 21): “a experiência é o que nos passa, o que nos acontece, o que nos toca”. A moça havia trabalhado comigo em uma das escolas especiais que labutei, foi minha colega, e lembrou das nossas discussões nas reuniões pedagógicas por conta da minha fala se referindo ao contexto do encontro, ensino de história e cultura negra e indígena.

Observo que outras situações surgiram de 2019 até este momento, questões voltadas para essa cidade que entristecem, como muitas pessoas nas ruas, sem teto, sem alimento, despejos, mesmo com a existência da Lei Federal 14.216/2021, que proíbe remoções e despejos durante o período pandêmico. Minha afrocentricidade se coloca à disposição, o que me faz sair de casa e junto com o coletivo Nós por Nós, preparar alimento e distribuir marmitas, coincidentemente, nas quatro regiões que vou apresentar no capítulo V.

Minha radicalidade amorosa hoje, atravessada por situações que me tocam como mulher negra militante, me permite finalizar essa escrita desta forma, pois não seria eu se não falasse de paixão e principalmente do cuidado comigo e com os outros. Por que não seria eu? Porque sou muito intensa e comprometida com tudo que atravessa minha razão e meu coração, por ser hoje a Antropologia um desafio novo, que me atravessa, que me toca.

CAPÍTULO II — *Ongira camatuê*³⁰ o caminho da sabedoria

O texto expressa a forma de desenvolver a criação interpretativa, tendo como referência os modelos ocidentais de interpretação que são reapresentados, reformulados e transgredidos. Com essa reconformação são conjugados aos pensamentos afrocentrados oriundos das cosmogonias africanas³¹ reapresentadas no Brasil, a partir das “filosofias” africana, brasileira e de pensadores/as africanos/as.

A pesquisa parte do meu “beber”, como metodologia etnográfica, por perceber que permite maior inserção no campo a ser pesquisado, vivenciando diretamente a situação que indico para estudo e possibilitando me apropriar de outras linguagens, conceitos e modos de “olhar, ouvir e escrever” que são essenciais no trabalho do antropólogo Cardoso de Oliveira (1998). Neste período vivido de pandemia, a metodologia apresentada precisou ser readaptada, pois o distanciamento e cuidados se fizeram necessários. A etnografia de comunidades negras brasileiras é uma etnografia, para eu que sou uma mulher negra, que é de envolvimento nas lutas diárias que nós empreendemos contra a invisibilidade e exclusão. Nesse processo de interação é uma forma diferente de etnografar, é uma forma sentida, fluída nas constelações imagéticas (DURAND, 2012) dos traços diacríticos (BARTH, 1998) de nossas populações no Brasil, como Andikra em Gana, que se fazem apresentar nos sons, cheiros, formas e outros sentidos que o *sambilê* nos permite apreciar.

II.1 — O som das emoções: metodologia e o trabalho de campo

O exercício de conhecer, uma forma de compreensão do mundo, é desenvolvido nos espaços sagrados, *sambilê*, que ordenam a vida do/a negro/a no Brasil. A metodologia, ou seja, a capacidade de interpretação se dá a partir dos conhecimentos desenvolvidos com esses saberes. A investigação foi possível pois utilizei, na *ongira*, técnicas qualitativas de uma ciência ocidental reapresentadas e congregadas ao que chamo de “som das emoções”, reapresentando a partir do devir-negro (MBEMBE, 2014) da observação participante, realizei as ditas “entrevistas”, que em realidade eram escutas sensíveis das vozes ancestrais, e interpretei os documentos que se apresentavam sobre os

³⁰ Caminho da sabedoria, em tradução livre da língua Kimbundo (tronco Bantu) [Assis Jr, s/d].

³¹ Corpo de doutrinas ou princípios (religiosos, míticos ou científicos) que se ocupa em explicar a origem/o princípio do universo.

fatos etnográficos (PEIRANO, 2008 [2019]). O texto que segue mostra essa interação etnográfica, que é um agir, observar, agir, escutar, agir, escrever, sempre na luta, com o meu povo negro pelotense.

A criação na interação entre o ocidental e o africanizado se efetiva nos formatos utilizados. São três formas de produzir dados, criando a etnografia da apreensão das relações e envolvimento dos participantes com as festas. Acompanhei meus interlocutores em atividades diversas, como a entrega de prêmios à organização de rua, com registros fotográficos e vídeos postados nas redes, o que permitiu efetiva descrição e interpretação do que foi coletado.

A proposta de pesquisa presumiu etapas. A previsão inicial é que seriam semestralmente, a partir das visitas ao campo, conforme o calendário dos organizadores das Festas Black. Mantive o plano de trabalho aberto e flexível para rever técnicas, instrumentos e referenciais. A forma prevista só se efetiva no período entre os anos de 2018 e 2019, por conta da chegada da Pandemia de COVID-19 que não permitiu a realização das festas em 2020 nas datas previstas. Em 2021 as festas aconteceram, de modo esporádico, nos momentos de flexibilização das orientações relacionadas à pandemia (ver Anexo 3).

A investigação foi se desenvolvendo epistemicamente no pensamento afrocentrado, no devir-negro (MBEMBE, 2014) e a autoetnografia (como já presenciemos no momento anterior do texto), por eu ser uma das perpetuadoras da Festa Black, foi desenvolvida e aprofundada. A etnohistória foi feita a partir dos documentos existentes sobre as festas, da revisão bibliográfica e por meio de mídias digitais em que estas formas de representação aparecem. A etnografia é feita junto àqueles que a muito estão comprometidos com este tipo de festa, como produtores, DJs e participantes, tendo como norte os espaços que hoje são ocupados para a realização das festas (abertos e fechados), em diferentes momentos. Compreendendo um começo já no início de 2018, com observação e entrevistas em dois eventos, tendo continuidade de 2019 a 2021, totalizando dezessete entrevistados e oito observações, divididas em três espaços abertos (Largo de Portugal/Viação Férrea, Largo Conde de Piratini, Avenida Brasil) e seis fechados (Armazém Beer, Clube Chove Não Molha, APREPEL, Diabluras Bar, Casa de Eventos Sublime, Mercado Público).

A chegada da COVID-19 me fez rever os procedimentos investigativos, então (re)adaptei o que havia proposto e, neste sentido, já que os espaços da observação

participante foram invalidados (agendas canceladas), foquei-me nas entrevistas. As entrevistas foram semiestruturadas (ver Anexo 4) em três formatos diferentes: entrevistas gravadas pela WorkVision, produzida pelo amigo Jair Correa, conhecido como Jair Brown; entrevistas no meu canal de difusão via Rede Mundial de Computadores, o Canal Turbantada, no Youtube; e entrevistas realizados por e-mail ou Whatsapp, conforme acordado com os entrevistados. Foram entrevistados homens e mulheres com idade entre 25 e 78 anos, como demonstrado no quadro utilizado como tabela de interpretação das categorias observadas a partir das falas dos interlocutores (ver Anexo 5).

As entrevistas possibilitaram o acesso online às páginas do Facebook que alguns entrevistados disponibilizaram para a finalidade da pesquisa. Através destas páginas começo a acompanhar os movimentos de atividades produzidas por eles e, observar e analisar o material produzido e compartilhado nestes ambientes virtuais.

A relação do processo etnográfico nos momentos vividos com os entrevistados possibilitou visualizar o número de espaços por eles acessados, onde as festas aconteciam e em que alguns que até hoje continuam acontecendo, como o Clube Chove Não Molha. Os locais, dezesseis em Pelotas³² e treze³³ com interlocuções com outras cidades, são parte do processo de estabelecimento do sistema cultural afrocentrado que se apresenta. É assim que se expressa pela forma, por um inconsciente coletivo (DURAND, 2012), o sistema simbólico afrocentrado, no *sambilé*, reatualizado do estar nesse mundo. Muitos não existem mais, como o Clube Depois da Chuva, de Pelotas, mas seu sentido integrador permanece na memória dos interlocutores, pois sempre lembram e identificam sua presença, mesmo que fisicamente já não exista aos olhos dos não negros.

Nas atividades observadas, destaco a entrega do Prêmio “Os melhores de 2018” que aconteceu na Sublime, casa de Eventos em Pelotas, em 2019, e a vinda do Dj Corello, que aconteceu na APREPEL/Associação dos Previdenciários de Pelotas, em 2020. As observações foram importantes para compreender a lógica das atividades propostas e as relações que são mobilizadas nessas atividades, pois, como fala de Paulo Renato Barcelos

³² Ressalto aqui o efeito da Exunêutica, a visível representação de Exú, pois este número é valorativo de todos os *odus*, os *signos de Ifá* são 16, as predestinações que influenciam as características ligadas aos *Orixás*, como caminhos predestinados por eles, é mais uma forma de comunicação do *Ayiê* com o *Orun*, como de Hermes no Olimpo e na Terra - hermenêutica, o Exú que permite a comunicação com as divindades - Exunêutica.

³³ 13 é o Odú - *Eji* – *Ologbon* – de *Nanã* e *Obaluaê* – que é a facilidade de adaptação que as pessoas e locais possuem pela capacidade de raciocínio, mas que se realiza pela vontade de quem age, servindo a concentração e reflexão para as coisas que dão prazer na vida. (<https://searadeogum.com.br/2018/05/25/odus-e-seus-significados/>)

Soares: “Momentos esses inesquecíveis, as festas no Ginásio do Paulista. Saíamos de Rio Grande, nas noites de sábado, por volta das 20 horas, em dois ônibus de excursão para curtir as festas blacks da Transasom” (Entrevista em 08/04/2021).

A construção do padrão etnográfico que desenvolvo aqui está na interligação e interpretação de documentos, que é resultado do conjunto de entrevistas, observações, documentos online e livros que se relacionam com o tema, todos estes que compõem a bibliografia e referências desta pesquisa. A partir destes materiais qualifiquei as relações dos diferentes grupos e atores sociais com os quais me relacionei.

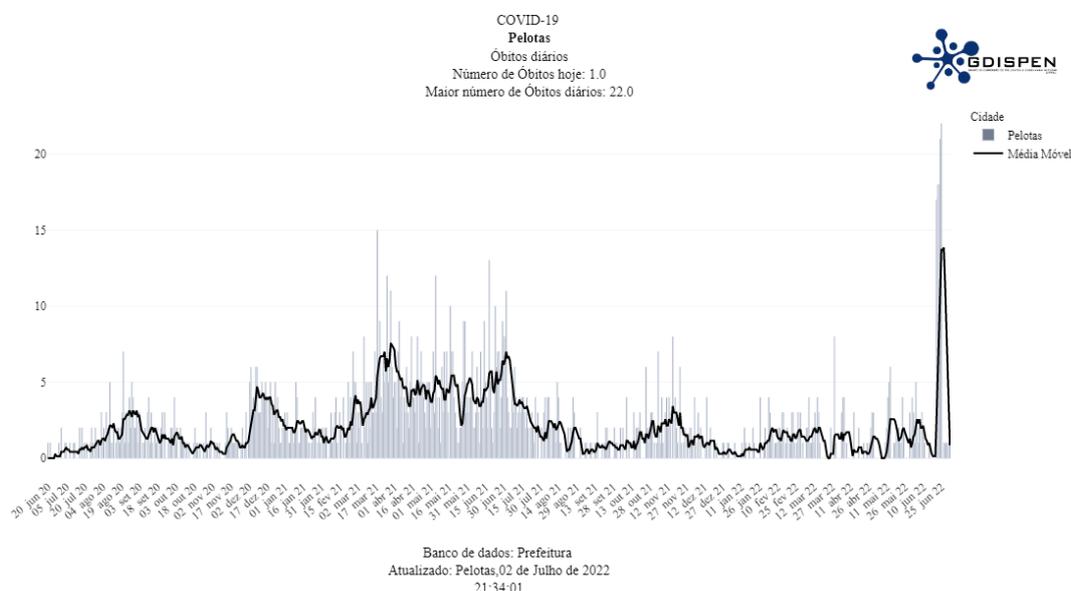
A ordenação do tempo pelas forças que movem o mundo africano na interação com as formas de fazer ocidentais, me levaram a realizar uma pergunta em meio ao percurso: como produzir conhecimento neste momento pandêmico? Em um país com grave crise sanitária, onde hoje, no momento desta escrita, já ultrapassou as 670.000 vidas ceifadas da interação com seus familiares. Em Pelotas, do começo da pandemia até este momento, já são mais de 1.400 mortes, 3.200 isolados e uma média de 21 internados³⁴, num contexto que revela que quem mais morre são os negros e os pobres. A força de *Xapanã* estava presente no ano anterior, o tsunami de *Yemanjá*, que alastra a Pandemia, faz suas vítimas, e pelo descaso percebo que é o meu povo o que sofre mais. Um dos meus interlocutores foi internado em 2021, e felizmente para ele acabou bem e realizamos a entrevista, que pode ser acessada no meu Canal no Youtube³⁵.

A pandemia está na existência fecunda de todos de vivem aqui, e agora marca as famílias de todos os brasileiros. É importante destacar como efetivamente poderia ter sido diferente, mas a etnografia percebeu que as vozes mais fortes de dor estavam no meio de “nós”, algo importante de indicar, pois a tragédia mudou nossa vida e ampliou a luta do povo negro brasileiro pelos espaços que lhe são de direito.

³⁴ Fonte do DM de 08 de abril de 2022.

³⁵ <https://www.youtube.com/channel/UCI7q2wmRrM1dbC2Y49s8vPg>

Gráfico 1 – Evolução da pandemia em Pelotas – óbitos diários e média de 7 dias



Fonte: Banco de dados da prefeitura (2 de julho de 2022)

A Pandemia apresenta um panorama cruel para as comunidades negras do país, e envolve o emocional de todos nós. Ela mostra um país que cotidianamente expressa seu racismo, onde a maioria das vítimas do vírus são corpos negros, e associado a esse processo de falta de assistência em saúde, o cotidiano é de sermos alvos de violência e morte. Na orla da praia ou no portão de casa, nossos corpos são o alvo mais procurado, violentado e morto. Produzir conhecimento nestes tempos está sendo muito difícil.

Cabe aqui dizer que há muito tempo, bem antes da pandemia, as festas que concentram um número expressivo de negros, em Pelotas, vinham sofrendo algumas restrições. Um exemplo aconteceu em meados de abril de 2019: fomos surpreendidos com o impedimento de realização da Sexta Black em um dos pátios do Mercado Público, algo que para nós foi muito pontual, pois era um momento de encontro de homens e mulheres, de maioria negra, dos mais velhos ao mais jovens. Percebemos aí o crivo do racismo institucional, e ficava nítida que a questão não era somente o estilo de música ou a questão sonora³⁶.

A Sexta Black, assim como as rodas de samba, movimentava a economia dos bares do Mercado Público com um público em média de mais de cem pessoas a cada

³⁶ www.diariopopular.com.br /26 e 27 de abril de 2019.

sexta-feira, sendo este um dos motivos de negação do espaço. A etnografia envolvida com a luta se fez mais forte e necessária. A comunidade negra se apresentou com muita força ao debate, eu mesma participando de uma mesa de conversa chamada e gravada por um dos vereadores da Câmara Municipal de Pelotas, Vereador Marcos Ferreira/Marcola, hoje presidente daquele espaço, juntamente com uma aluna da Faculdade de Arquitetura/UFPel, que tem tratado do tema Direito à Cidade, e a representante dos permissionários do Mercado Público, coordenada pelo repórter da TV Câmara. Esta mesa de conversa foi realizada no Pátio 4 do Mercado Público, que é identificado hoje como Pátio Mestra Griô Sirley Amaro.

Figura 6 – Mesa de conversa no Mercado Público



Fonte: Arquivo da TV Câmara

A nossa presença na ação, durante a realização da investigação se manteve, pois nossa etnografia é uma investigação na ação. A negra mulher não pode se dar ao luxo de apenas observar, há que agir, há que lutar. Participei, posteriormente, de uma audiência pública chamada pela Vereadora Daiane Dias, a pedido dos grupos de samba da cidade que realizavam suas rodas aos sábados, no mesmo local, e que passaram pelo no mesmo crivo, exame ou apreciação meticulosa, tendo aquele espaço negado e deixando explícito, naquele momento, que a comunidade negra periférica da cidade continuava sendo a mais atingida e com mais força por esse tipo de restrições.

Figura 7 – Audiência Pública/14 de abril de 2019



Fonte: Arquivo da TV Câmara

O processo de interação e criação de espaços possíveis de investigação se construíam nas presenças negras em seus espaços de vida e luta. Africanizar a etnografia no Brasil é envolvê-la na ética da luta constante.

É importante destacar três participações minhas em atividades realizadas no Clube Cultural Chove Não Molha, eventos que começavam às 16 horas e terminavam às 00:00: as famosas “Domingueiras Black”. Duas delas aconteciam no Bar Original Beer, que começava às 20 horas e terminava 00:00; todas as sextas-feiras, na APREPEL/Associação dos Previdenciários de Pelotas (local este onde as festas ainda acontecem), com a vinda do DJ Corello, este um dos mais consagrados DJs do cenário *Black* nacional. A festa é um ambiente de diversão, mas torna-se de luta pelas restrições que vão sendo impostas pela sociedade para que não aconteçam.

A espacialidade na interação dependia das formas que os tempos e os momentos permitiam. Os outros três momentos foram em espaços abertos, estes promovidos pelos organizadores da “Balada Black”/“Charme na Rua”: o DJ Antônio Garcia, conhecido como Du Charme, e seus parceiros no largo da Estação Ferroviária; outro na Avenida Brasil, frente ao conhecido viaduto da Estação Férrea, no bairro Simões Lopes; e, por último, na Rua Conde Piratiny, conhecida como Beco, ao lado da Biblioteca Pública.

A responsabilidade por apresentar, de forma a ser compreendida, num espaço ainda marcado pela racionalidade lógica cartesiana da ciência ocidental, de uma reivindicação pós-colonial de rerepresentação de interpretações calcadas em pensamento africano, desenvolve esse momento de explicitação da Tese. O referencial teórico, a

metodologia e o cronograma são linguagens evidentemente individualistas, e não comunitárias, pois são excludentes ao só permitirem uma teoria, um método e um tempo (Cronos – divindade grega evidentemente europeia). Fazer o caminho duplo ou múltiplo exige atenção no processo.

Os sons das emoções nas influências de Mbembe (2014, 2017), Sodré (2017), Hall (2003) e de tantos outros “tambores”³⁷ negros no *sambilé* da interpretação exunêutica (Laroyê, Exu!) divinatória e na busca do *Tukula*, da interação com o estar no mundo afrocentrado, “assenta” o caminho tomado, e o percurso de campo apresentado agora precisa se tornar a forma do argumento no devir-negro.

O caminho tomado, a partir do *Inzo pambunjila* (“Laroyê, Exu!”) entrelaçado na crítica, “íntima relação” entre o ressurgimento da “questão multicultural” e o fenômeno do “pós-colonial”, apresenta o “labirinto conceitual do qual poucos viajantes retornam”, mas concentrada no “pós-colonial” como sigilo, refuto a “simples sucessão cronológica do tipo antes/depois” (HALL, 2003, p. 56). A leitura dos fatos é diferente, é diferente também por sermos, “nós afrocentrados”, essencialmente orais e termos que nos tornar em escrita. Sem menosprezar a produção teórica universal, realizo a entrada no “*ongira*” do universo de manifestações africanas naquilo que já começa a se apresentar como a “pequena África de Pelotas”, que são antigas no tempo e novas nas interpretações, acompanhada por *Mpambu Njila*, o/a senhor/a dos caminhos e encruzilhadas.

A tomada do caminho está fundada na ideia da “outra”, chamada de “antropos”, que nega a visão eurocêntrica do “heleno” (cf. SODRE, 2017). Fui conduzida para além do caminho do orientalismo discutido por Said (1990), e me aproximo da afrocentricidade (LIRA, 2014; aliado a SODRE, 2017). Apresento o caminho direcionado no fazer interpretativo da forma afro-brasileira (SODRE, 2017), essa caminhada acontece na antiga e rerepresentada linguagem que torna necessária a percepção dos sistemas engendrados pela antropologia engajada, que atinge esta outra, que somos o nós (cf. SAID, 1990, p. 24). Abre-se então a caminhada etnográfica. A *Kuénda*, que é o ato de percorrer, conjugada a *Kuijia Ngola* (ASSIS JR. s/d. p. 174) que se estrutura no ato de viajar pela área da existência africana no Brasil.

³⁷ Os tambores dos terreiros de meus familiares são os instrumentos de comunicação inicial, que aproximam os saberes dos humanos com os *itans* das divindades, a comunicação se inicia pela alma do tambor, que produz o som, as danças, as falas, os cantos e as emoções, tocam os tambores nos peitos negros diariamente, e alguns se confundem com o som do coração, é o que aprendi em casa.

A etnografia engajada olha os textos tornados clássicos pelos etnógrafos da academia, aprecia com as máscaras da negra que luta diariamente para ser reconhecida. Apresento a ideia de que a etnografia ocidental é uma “ciência estranha” (cf. GEERTZ, 1989, p. 30), em que as “afirmativas mais marcantes são as que têm a base mais trêmula”, pois ao checar um assunto o “estudioso intensifica suas suspeitas” para encarar algo como de “maneira correta”. A dúvida é instigante para os sons emocionais afrocentrados. A capacidade de assumir essa dúvida para quem sempre teve certezas sobre sua comunidade e seu legado traz as dificuldades na realização etnográfica nos moldes da ciência ocidental.

O caminho é marcado pela perspectiva colonial, que é contundente na construção da ciência antropológica, mesmo que produzida por brasileiros, e desta forma iniciei a investigação. Logo percebi que carregava um outro sentido, que se aproximava da perspectiva pós-colonial e afrocentrada. Aprendi com a dúvida, que no fazer etnográfico “é a vida do etnógrafo”, como uma mulher negra. Coloquei as suspeitas sobre minhas leituras do observado por fazê-lo ainda no caminhar colonial, pois não relacionava ao mundo real que vivenciava. As certezas que as dúvidas traziam estavam no sentido que aparece a cada tentativa de dar roupagem estranha às interpretações, de dar uma roupagem eurocêntrica, essas dúvidas se ampliavam, e à medida que me mantinha fixa na proposta da investigação, percebia que outra leitura teria que ser realizada. Na *Kuénda*, acompanhada por *Mpambu Njila*, as encruzilhadas não mais seriam problemas, mas tornaram-se a caminhada na interpretação da ancestral, rerepresentada como novo modelo de pensar, que é a afrocentricidade. Explico: a leitura dos clássicos como Malinowski, Geertz, Barth e outros, para interpretar os fatos etnográficos vivenciados criavam mais incertezas que respostas, mas quando me voltei ao meu mundo afrocentrado, com os meus interlocutores, meus próprios sentidos e emoções, mais familiares, as dúvidas das encruzilhadas constantes passaram a fazer sentido. As encruzilhadas são as certezas do Exu (“Laroyê, Exu!”).

A fala de Mestre Nego Bispo, quilombola do Maranhão, na “II Semana Com Ciência Negra”, em 2020³⁸, remete ao *Kuénda* na interação com os segregadores não

³⁸ II Semana Com Ciência Negra – Edição Especial Mestra Griô Sirley Amaro – Homenagem a Mestre Moa do Katendê 2020, uma parceria entre o Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Sul-rio-grandense, campus CaVG, Universidade Federal de Pelotas e Ocupação Canto de Conexão, um evento sobre a circularidade dos saberes, fazeres, poderes na ciência e consciência. Ciência Preta, que ciência é essa? **Ciência relacionada à produção científica do povo negro, afrodescendente, seus saberes e fazeres, que nos permite descolonizar o conhecimento.** (Grifo meu)

negros, traduzidos por ele como “colonialistas”. Disse Nego Bispo que não os chama de “brancos”, pois há muitas pessoas brancas que são aliadas na luta contra segregação; chama os segregadores de “colonialistas”, porque o que são, e mais, enfatiza que com eles “não senta no cordão da calçada”, pois é íntimo e deve ser realizado com os parceiros, “senta na sala de estar, invade a sala de estar e senta no sofá”, é o lugar em que se enfrenta o inimigo “colonialista”.

Eu estou etnógrafa. A mesma ação pressupõe uma etnografia a realizar: eu estou em contato com os participantes e executores da Festa Black. O ato de etnografar inicia em mim. Sou, também, interlocutora nessa investigação, pois como participante das festas, sou sujeita e pesquisadora (ALVES, 2015). Realizo assim uma autoetnografia (ELLIS; ADAMS; BOCHNER, 2015) na potência com que ela se entrelaça com a filosofia do *Ubuntu*, aqui configurando método para atingir o fazer-se observadora, ouvinte e escritora de mim, como nós, negras e negros em Pelotas na Festa Black. Cria-se então um novo “*itan*”, uma história que me liga a meus ancestrais.

O tornar-se etnógrafa é sentimento potente representado pela trilha das lutas diárias, muitas vezes afastando e marcando o foco profundo dos ensinamentos científicos, que produzem uma ruptura na interação com a comunidade em investigação. Nos momentos que dedico a aprofundar-me nos “códigos constitucionais” (MALINOWSKI, 2009, p. 45) da comunidade em questão, seguindo os ensinamentos da “clássica” etnografia, me vejo assolada pela carga da mudança que novas ideias trazem para dentro da academia. Carga de pensamento que mostra que as comunidades não levam a escrita consigo, e muitas vezes as escritas sobre elas não as encontram. Said (1990, p. 27) mostra a necessária busca em “clássicos” para propor a discussão sobre a metodologia, esta desenvolvida no orientalismo que abriu possibilidades potenciais de aprofundar a relação que faço com os textos de Geertz (1980) e Malinowski (2009). Considero como passos iniciais na *Kuénda* para a *Jipambu*, passos não definitivos, mas como parte do “*ongira*” (caminho) ainda em construção.

Os sons das emoções africanizadas me guiam e não sigo o caminho da “ciência tradicional”, pois ela vem sonhando e diminuindo, no geral, outras civilizações. Said (1990, p. 26) identifica um “intercâmbio dinâmico” em interesses políticos de preservação de ideia de três grandes “impérios”, britânico, francês, americano” – em cujos territórios intelectuais e imaginativos a escrita foi produzida”. A possibilidade de realizar o estudo que mais me interessa, como indica o estudioso, não é a dita “verdade

dos ocidentais”, é a capacidade de “pôr em evidência” a partir de um trabalho carregado da antropologia que detalha. Said (1990, p. 27) indica que os “clássicos” da “observação histórica e antropológica” são importantes pelo “estilo”, “detalhes enormemente inteligentes e brilhantes”, e não pela “sua simples reflexão da superioridade racial”. Seguindo esta mesma ideia é que, (SAID, 1990, p. 27) segue-se “outros tipos de energias intelectuais, estéticas”, e aqui proponho a afrocentricidade como algo que não é acabado, mas em construção.

Eunice Durham alertava, em 2006 (Eunice Durham apud GROSSI e FRY, 2007, p. 226), que o fazer antropológico ocidental constitui-se em “processos de conflito étnico”, ou seja, na diferença do pesquisador para o pesquisado, mas ela ainda acredita na antropologia como “construtora de conhecimento”. Não nego, mas reafirmo a necessidade de escuta do que é normalmente tratado como o outro (antropos cf. SODRÉ, 2017). Eunice Durham reafirma a “relevância” do que ela chama de “engajamento”, o que é importante, mas não é apenas o que se necessita. Trato isso como negra brasileira. Concordo com ela que esse “engajamento” só acontece e é “eficaz” quando a pesquisadora traz o “conhecimento, a partir do qual discutimos o problema”. Afirmo que nós, “o outro”, é que conhecemos o problema, pois vivemos ele todo dia. A “importância dos antropólogos”, pelo seu “conhecimento sobre as culturas” pode dar o “ponto a partir do qual o antropólogo pode falar”, mas quando aquele que está envolvido com o problema fala ainda estará sendo representado como “o outro”? Penso que não. Como a pesquisadora, acredito que o “conhecimento” antropológico não é “só válido se for imediatamente útil”, “não apenas como militantes”, visto que eu sou uma militante, mas assim como o antropólogo não-negro, uso desta base “para discutir o problema da mulher, o problema das minorias” numa “perspectiva crítica” (Eunice Durham apud GROSSI e FRY, 2007, p. 226).

Os “direitos humanos são valores construídos” como ressalta Eunice Durham (apud GROSSI e FRY, 2007, p. 227), “pela nossa própria cultura e são historicamente datados”. Neste sentido, a defesa de uma população é feita a partir dos conceitos e “valores” de uma sociedade apenas, e não de “todas as sociedades”. Ela afirma mesmo que “a luta pelos direitos humanos implica a imposição de valores da sociedade ocidental sobre as demais”, mas quando nós negros/as levantamos a voz, queremos ser escutados a partir de nossa fala. Nesse mesmo trecho de sua fala, Eunice Durham indica que é “a favor dos direitos humanos, mas não se pode analisar a violação deste ou aquele direito,

nesta ou naquela sociedade, como se fosse um pecado original” (Eunice Durham apud GROSSI e FRY, 2007, p. 227). Essa constatação é importante neste momento, pois minha luta está em poder apresentar uma antropologia mais afro/negra/centrada, e não tão ocidental.

A leitura com visão de mundo diferenciada de forma a ocupar e vivenciar os territórios (SAID, 1990, p. 26-27) a partir da riqueza da expressão negra, prioriza e compartilha uma experiência que me instigou a ampliar meus estudos e buscar na pesquisa respostas para questões de desassossego. A “antropologia interpretativa” (GEERTZ, 1989) coloca a disposição respostas que antropólogos desenvolveram desses registros e, com base nesta possibilidade de interpretação engajada, desenvolvida por mim, descreve o que os nossos interlocutores fizeram.

A “Raça” tem se transformado em um argumento de consumo, conforme Gilroy (2007), e não há como eliminar as formas de segregação que dela se servem para expor sempre um grupo. Neste sentido, a luta por uma identidade racializada ainda é uma saída necessária, principalmente num país como o Brasil, cujo sistema de poder é excludente. Concorda-se que há uma mistura uniforme dos termos de “etnicidade” e “cultura”, mas que tentamos aqui evitá-la. Sabe-se que esse discurso emerge em meio a luta dos negros latino-americanos, quase naturalizando a “abordagem culturalista”, mas entendo, como Gilroy, que esta mistura de raça, etnia e cultura pode ser considerada uma violência epistêmica (GILROY, 2007).

A pós-colonialidade “acena com uma mensagem menos nostálgica e mais desafiadora”, e cabe a pesquisadora atenta perceber como ele percebe na África do Sul, esta ação de produção de “identidades raciais patrocinadas pelo Estado”, conduzidas de maneira “aberta e positiva para o âmago das relações culturais e sociais” (GILROY, 2007, p. 48). Gilroy é um homem negro britânico, então suas facetas de luta são distantes das que vivo aqui. Assim, entender as manifestações que ainda se perpetuam com uma África em imagem, como aproximação entre pessoas pretas de pele, ainda apresenta sentido de positividade contra segregação, direta no espaço social (do dia a dia) e epistêmica no campo científico, no universo que se faz a minha militância.

Isso ocorre pois é sobre ela que me debruço em minha investigação de Tese. Essa redundância investigativa possibilita tecer a teia unindo os pontos anteriores já trabalhados em outros discursos meus e estabelecendo as conexões com a visão de cultura em interação entre Brasil e África, que trilham os caminhos que busco na pesquisa.

Investigo, na produção acadêmica ou não, as manifestações e espaços de reapresentação afrocentrada no RS. Investigações realizadas em meio digital, tendo como foco principal Pelotas e, deste modo, o método se apresenta como revisão bibliográfica e observação das mídias digitais em que estas formas de representação aparecem, construindo com isso os atributos necessários de identificação do que é afrocentrado.

O resultado desses sons (como de tambores) que criam emoções fazem lembrar que ainda existe no meio acadêmico uma invisibilidade para as formas de pensar, que não possuem uma origem no caminho europeu. As escritas que seguem apresentam os processos de interação do campo, do etnografar, do se misturar com os escritos e os achados feitos por outros com as realidades do existir como negro em Pelotas, muitas vezes realidades de negação, que são frutos de uma modelação de pensamento eurocentrado. Não há ainda uma escrita vinculada aos saberes dos indígenas e, mesmo num mundo africanizado, que é universal pois estamos no mundo todo por força do processo de migração forçada, de todas as formas econômicas atuais que tiraram africanos de suas nações originais e os espalharam no mundo. Estamos em muitos lugares do mundo, mas mesmo assim estamos invisibilizados. No Brasil, apesar de centenas de anos de luta, desde os primeiros negros que aqui chegaram trazidos de forma involuntária, ainda não somos lidos, ouvidos ou interpretados pelas nossas próprias formas de pensar o mundo, ainda estamos invisibilizados, e isso é parte de nosso estar e da nossa luta.

CAPÍTULO III — *Ubuntu* como possibilidade de entender a africanidade invisibilizada em Pelotas

Pelotas é uma cidade com uma população majoritariamente negra, mas sua existência ainda é invisibilizada. Isso ocorre pela forma como se projeta o mundo, na perspectiva não negra da existência. Essa forma não reflete e não compreende o estar e não estar na terra como africano. Seus atributos de interpretação do mundo são por excelência cientificamente redutores, divididos em partes e compreendem o comum a partir da individuação, ou individualidade, do humano. O humano é um, somente, separado do outro humano. Pensar africanidade é perceber-se evidentemente a diferença. O eu Marielda negra brasileira é sempre nós pela perspectiva afrocentrada do Ubuntu.

A filosofia baseada na categoria do “nós”, que a palavra Ubuntu carrega simbolicamente, apresenta a concepção do eu, mulher negra brasileira, como integrante de um todo social afro-brasileiro de tradições africanas, ideia difundida pelo filósofo Tshiamalenga Ntumba (NASCIMENTO, 2016). Ubuntu é uma palavra sul africana, zulu e xhosa, cuja simbólica me remeta a “humanidade para todos”, (NASCIMENTO, 2016, p. 1) “é a denominação de uma espécie de ‘Filosofia do Nós’, de uma ética coletiva cujo sentido é a conexão de pessoas com a vida, a natureza, o divino e as outras pessoas em formas comunitárias”.

A presença negra em Pelotas se expressa, e é intenção desvelar isso na Festa Black, pela “preocupação com o outro, a solidariedade, a partilha e a vida em comunidade” (NASCIMENTO, 2016, p. 1). Esses princípios fundamentais da ética Ubuntu combatem a invisibilidade do negro brasileiro mais no contexto das relações da comunidade do que no embate político da resistência. É uma forma de persistência étnica e racial do negro brasileiro.

O pesquisador Bas’Ilele Malomalo (2014), percebe que na “antropologia” negra o Ubuntu impregna a “cosmovisão” do mundo “negro-africano”, concebendo o espaço de viver, o que na ciência ocidental poderia ser chamada de biosfera, como uma teia de relações entre o sagrado, a comunidade e o espaço físico do vivido (descrito como natureza pelo pensamento ocidental). Ubuntu é vivenciado por todos os povos da África negra tradicional (MALOMALO, 2014). “Eu só existo porque nós existimos” (NASCIMENTO, 2016, p. 2). É evidente que o efeito político dessa tomada de decisão leva o conflito a extremos na sociedade individualista do pacto narcísico branco, que

prega uma ética cristã e um “espírito do capitalismo” de indivíduos separados, e não de comunidades. Há reflexos dessa filosofia sobre a existência, servindo da mesma noção para falar da “liderança coletiva” na gestão da política e da vida social.

O africano e seu descendente carregam essa “essência de ser uma pessoa”, pois simbolicamente para nós isso nos reapresenta, “somos pessoas através de outras pessoas”, a afro-brasileira Marielda não pode ser plenamente humana sozinha, porque sou feita para “a interdependência” (NASCIMENTO, 2016, p. 3). Eu devo e faço, pois aprendi assim na minha existência, como todos afro-brasileiros que conheço, a prática do Ubuntu, e neste sentido, contrariamente ao movimento individualista, eu estou aberta “e disponível aos outros”, evito as humilhações a qualquer humano e luto contra isso e contra a “tortura” ou “opressão” ou oprimidos” (NASCIMENTO, 2016, p. 3).

Eu, assim como as negras e negros que conheço, reconheço primeiro a existência dos outros para compreender a minha. Essas existências não se resumem aos entes humanos, pois é de todas as existências que a prática Ubuntu trata, das mais singulares às mais sofisticadas, das mais visíveis às mais invisíveis. O pensar assim é contrastivo com o pensamento iconoclástico (sem imagens) da racionalidade cristã ocidental.

A prática Ubuntu é de liberdade internalizada, que não se forja a regras, que não a de respeito à existência comunitária, de tudo e todos. A Ética Ubuntu do constituir-se coletivamente permeia os sentidos de estar no mundo que permitem ler o mundo e interpretá-lo, carregando seu “ativismo político”, organizando a luta “num devir Ubuntu dos espaços (a serem) tornados comuns” (NASCIMENTO, 2016, p. 5).

A prática de interação é então uma prática de ação e de pensamento, com todos e tudo, e assim posso realizar minha investigação, sem desconectar de mim, que sou muitos, de mim que somos nós. Isso me permite entender as formas culturais que são minhas em espaços que são de meus ancestrais, pois pelo Ubuntu não me separo deles e, portanto, são espaços afrocentrados.

IV.1 — Visibilidade/invisibilidade do Povo Negro no Brasil

A presença negra no Brasil é fruto de uma história que deve sempre ser lembrada. A forma com que viemos para o Brasil, como africanos escravizados, tenta definir o que somos, uma ideia que estamos aqui apenas como fruto da importação da mão-de-obra subalterna africana. O contexto da identificação de “Povo Negro” não é o de pessoas escravizadas que constituíram e constituem a nação brasileira. São pessoas de origem de

muitos povos de África, que possuem suas tradições e formas de existir, que vieram trazidos, sim, contra a vontade, sim, mas que jamais se deixaram escravizar pela exploração e pressão na subordinação. Altivos e sonhadores, o Povo Negro se constituiu e se reapresenta em suas identidades nesse novo território.

O termo “Povo Negro” que cunho dá visibilidade a esta parcela, que hoje se constitui maioria, da população que ocupa este território, segundo dados do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), que mostra a população negra como sendo 54% da população no nosso país.

As energias que “comem a carne e devolvem os ossos” (NGOLA, [s/d] 2020, p. 32) são forças ancestrais ligadas ao momento da morte, que explicitam que o africano e descendente percebe o universo sempre em circulação, na vida e morte não se separam, se comungam. Discutir a visibilidade e a invisibilidade para mim, uma mulher negra, é destacar o que acontece comigo e o que aconteceu com os meus ancestrais, atacados em África por nações europeias e arrastados para cá contra sua vontade, obrigados a trabalhar sem reconhecimento algum de seu esforço, tanto no passado como no presente. O eu aqui nunca é um eu sozinho, pois para nós, afrodescendentes, nossa matriz de interação social é sempre nós, em que um é todos os que vieram e todos os que virão para esse espaço que conhecemos como terra. Aqui retorno a Ubuntu, palavra sul-africana, zulu e xhosa, que significa “humanidade para todos”. É a “Filosofia do Nós”, ética coletiva de conexão de pessoas com a vida, com a natureza, com o divino e com outras pessoas em formas comunitárias (Nascimento, 2016, p.1), mas que ainda me faz o sentido da existência de meus ancestrais. A visibilidade dada até hoje a mim e aos meus ancestrais só tem sido no sentido de propor a minha inexistência. Nós somos visíveis para nós, e somos visíveis para os que não são como nós, mesmo que nos neguem.

No Brasil há um exercício social de negação de negros e negras. O processo de desconstrução realizada pelos defensores de um sistema de pensamento único força a invisibilidade dos negros e negras no Brasil. Mas o “*lamburu*”, o chão de Angola, juntamente com o topo, “criam a energia da força” da forma de ser na existência. Cabe lembrar do “*inzo pambunjila*”, que é o espaço ao zelador. “Laroyê, Exu!” — “Quando a roça é inaugurada planta-se primeiro o exu ancestral ou existencial, (*Yombe*) (Bara - casa à parte)” (NGOLA, [s/d] 2020, p. 32).

A constituição no cotidiano da vida da negra brasileira é lembrada pela presença do zelador, que permite tudo acontecer por ser um ancestral muito antigo que funda a

roça, que é lugar de manter a vida da aldeia, onde está a força da continuidade e do viver. “Em uma roça só pode existir um “*exu*” ancestral, que é o do dono da casa, pois este tipo de ‘exu’ só pode ser assentado na própria casa” (NGOLA, [s/d] 2020, p. 32). No “*inzo pambunjila*” se plantam os “exus” de trabalho, à esquerda do portão de entrada do terreiro, para que pegue “a pessoa que entra pelo lado passivo” (NGOLA, [s/d] 2020, p. 32). Não há como abrir um “*itan*” sem sua presença, pois é a força de perpetuação do que está no cerne da existência da negra no Brasil, e na cidade mais negra da região sul desse país, Pelotas.

O caminho (*ongira*) da tese é assentada na força de “um vaso enterrado no chão, até mais ou menos três quartos de sua altura” (VERGER, 2002, p. 3). O *ongira* (tese) então torna-se o “recipiente ao objeto suporte da força” e transforma a “base material palpável, estabelecida” que está em consonância com o caminho (*ongira*) e o zelador, “impregnada” pelo sacrifício como traço da união entre os humanos e a divindade (VERGER, 2002, p. 3-4). Um “*itan*” é uma história que é apresentada aos que comungam a existência para que possam entender os diversos momentos de um trajeto. No “*itan*”, as agruras e benesses da existência são apresentadas no sentido de possibilitar a todos sua condução da melhor forma que podem. Assim é assentado o zelador inicial, “*Yombe*”. Cabe ressaltar que o universo é o todo e indissociável, aquilo que está, aquilo que esteve e aquilo que virá. Nesse sentido traçamos esse *ongira*, que trato como caminho para compreensão de todos.

No caminho que trilho encontro a leitura dos capítulos do livro “Crítica da Razão Negra”, de Mbembe (2014, 2017), e percebo o convite para pensar, refletir as diferenças, as pluralidades e a própria vida. Olho para o que nos une e o que nos separa, refletindo sobre o mundo contemporâneo a partir da experiência negra. Trilho o caminho contrário de lembrar que a visão sobre o negro no mundo de hoje foi construída pelo sistema escravista nos primórdios do colonialismo. Uma visão esquizofrênica e sem fundamentos no pensamento atual, mesmo daqueles que só pensam por uma única forma, ainda ligada à perspectiva eurocêntrica de mundo. Percebo que a definição de negro para Mbembe a de é uma categoria social que se confunde com os conceitos de escravo e de raça.

O fluxo da minha existência demonstra, junto com Mbembe, que a construção social no Brasil explicita que ser negro é um conceito que designa a imagem de uma “existência subalterna” e de uma “humanidade castrada”. É a base para a construção da segregação e exclusão do negro no espaço social. Ser negro nessa visão esquizofrênica,

mas presente e fortemente preservada como forma de visão de mundo, é ser menos humano e como tal ser inferior no espaço social. Essa percepção da questão racial tem início e foi ditada na fase mercantilista do capitalismo, transformando o negro em mercadoria, o que ainda perdura no neoliberalismo (MAESTRI, 2015).

O termo “negro” foi inventado para designar a categoria de escravo. Negro e escravo, no “itan” dos africanos e descendentes no Brasil, era escutado daqueles que se consideravam não-negros para conosco. Ainda somos tratados assim dessa mesma forma. Nos evocavam como inumanos, pelo termo que carrega esse conceito. Foi ensinado à sociedade perceber a isonomia, a igualdade, entre a palavra negro e inumano, sedimentando a ideia de que ter pele escura é ser cativo. É lícito afirmar que em momento algum o “negro” esteve dissociado da categoria de escravo, criado para significar, sustentar e justificar a exclusão. É importante lembrar que aqui se apresenta a visão de um lado apenas. O lado daquele que ligou as duas palavras com uma única forma. A negra consciência do ancestral marcada por “*Yombe*” não foi cúmplice dessa construção.

O enquadramento histórico observado por Mbembe percebe que os conceitos foram fundidos. Nas palavras do autor, “negro” é aquele visto quando nada veem, quando nada compreendem e, sobretudo, quando nada querem compreender. Essa invisibilidade está no centro da discussão, no cerne do racismo, que para além de negar a humanidade do outro, se desenvolve e se apresenta como modelo que legitima a opressão, a exploração e a exclusão. O racismo representa a escolha de quais corpos devem ser eliminados, seja na morte física, política e/ou simbólica.

A palavra “negro/a” está como o papel no movimento de transformação do ser humano em mera coisa, mero objeto ou simples mercadoria. Isto constrói o outro não como semelhante, mas como uma ameaça, que não conseguindo ser controlada deve ser destruída. Ressalto que essa é a visão do segregador, jamais do perpetuador do ancestral “*Yombe*”.

A nossa cor da pele, que é a cor da noite, que é a cor escuridão, foi vinculada ao que é sombrio. A negação da humanidade ligou o negro a diversas faces daquilo que não deve ser visto, à invisibilidade. A ruptura do que somos foi um caminho descontrolado que nossos similares tomaram. Na busca pela visibilidade, muitos negros e negras não desejavam ser aquilo que ninguém deseja ser, “inumano”, uma “coisa”, queriam negar, esquecer, buscavam se afastar de serem vistos como algo inferior, subalterno. Negavam a própria cor de pele. Esse momento da existência crava uma cisão impossível, pois não

havia como não ser aquilo que se é e está visível a todos. O corpo apresenta as marcas, mesmo que por muitas vezes foram disfarçadas. Estes esqueciam o valor do zelador, “*Yombe*”.

O que parecia passado ainda é presente na sociedade, e o desafio de reconstruirmos uma identidade negra passa necessariamente pela superação do ideário escravista que consolida as invisibilidades na sociedade atual. Hoje, ser negra é visto não só como uma incapacidade mental, mas também como uma falta de consciência de mundo.

Mbembe aponta para um futuro livre do peso da “raça”, e por conseguinte do ressentimento, mas isso só seria possível por meio da justiça, da restituição e da reparação. Essas e outras questões colocadas por Mbembe têm me auxiliado a lançar esse conceito de negro, construído socialmente, para o interior das cosmogonias (“religiões”) de matrizes africanas, profundamente marcadas pelo modo colonialista de viver e reproduzir as relações de poder. Há uma série de desconstruções necessárias não só para compreender, mas sobretudo para vivenciar o *candomblé* em sua essência. Muitos terreiros reproduzem não só a escravidão, mas também o racismo.

O ancestral divinizado reencontra a “antiga personalidade espiritual e material”, apresenta “suas qualidades e seus defeitos, seus gostos, sua tendência, seu caráter agradável ou agressivo”. Na terra, novamente está presente “entre seus descendentes”, onde recebe seus cumprimentos, escuta as “queixas, aconselham, concedem graças, resolvem as suas desavenças e dão remédios para as suas dores e consolo para os seus infortúnios”. O mundo de onde veio não é “distante, nem superior”. O encontro entre ancestrais e descendentes é “familiar e informal”, tanto no Brasil como na África (VERGER, 2002, p. 3). Partindo destas observações de Verger, observo a fala de Fábio Gonçalves em seu depoimento, quando diz “... nossa sobrevivência para tentar ir um pouco adiante daquilo que nossos antepassados foram, e também, em respeito ao que eles prepararam pra nós, possibilitaram pra nós”.

A presença ancestral é parte do cotidiano do negro/a brasileiro/a e marca as relações vivamente nos momentos de festa. O desafio de estudar as Festas *Blaks* em um município como Pelotas esbarra em questões muito semelhantes àquelas levantadas por Mbembe. Precisar escapar de estereótipos e estigmas é algo que ainda requer muita habilidade, tanto da pesquisadora quanto das pessoas que se envolvem com estas festas.

A presença ancestral, no entanto, possibilita que o “*itan*” venha a ser reapresentado, e nesse sentido dou caminho à investigação.

No universo não-negro, marcado pelo pensamento único de uma ciência colonialista, sou obrigada a buscar um dito “rigor”, como pesquisadora, que é focado em uma resposta única e ligada ao pensamento único de um único caminho da ciência a ideia de um viés científico e/ou filosófico o qual não considera efetivamente as produções de saberes nas comunidades periféricas de nosso país. Comunidades que, no estado e no município, não recebem o valor de investigação ou de um merecido modo de olhar.

A existência, o agir e o sentir pautado nos valores africanos são preservados e ressignificados no dia a dia destas comunidades, que trazem no quintal de suas casas e nos lugares por onde transitam o grande terreiro, grande “barracão” ou “*inzo*” estruturado no “*sambilè*” ou “*kalla*”, espaço aberto todos que carrega todas as energias. Os “*bakulu*” ou “*akua ukulu*”, os ancestrais perpetuam a energia da existência (NGOLA, [s/d] 2020, v.2, p. 22). Esta ciência sobre si, muitas vezes indiretamente percebida, constitui a força dos permanentes festejos de descendentes de africanos nesta região do mundo. A África está aqui.

As discussões integrando os sentidos das manifestações ancestrais, com o que Mbembe (2014, 2017) levanta, acabam abrindo caminho para que os invisibilizados, os que sofrem opressão, as ditas “minorias” e os que se encontram em vulnerabilidade, possam contar e seus “*itans*”, suas histórias, a partir de outras perspectivas, outros olhares que lhes garantam protagonismo, permitindo vez e voz aos que foram silenciados.

A invisibilidade que observo me faz pensar: por que somos tão invisibilizados nesta sociedade, visto que, somos uma boa parcela de consumidores ativos como qualquer outro cidadão? A sociedade capitalista valoriza seus consumidores porque depende deles. Neste sentido, percebo que temos nossas especificidades constantemente ignoradas; não nos vemos representados em campanhas publicitárias, novelas, filmes, revistas e, quando aparecemos, nosso corpo é retratado de modo inferiorizado, negativo, imerso em estereótipos. Percebo que nossa mãe África, do mesmo modo, representa o “não-lugar” (BONILHA, SOLIGO, 2015) e recebe o mesmo tratamento estereotipado, sendo vista como atrasada, ausente de civilização e contribuição relevante para a humanidade.

A luta do povo negro na diáspora e sua contribuição para o desenvolvimento do nosso país não foram consideradas, mas sim desconstruídas, ocultadas e apagadas, pois nesta terra Brasil, além dos negros virarem mercadorias, também sofreram com toda a

tentativa de apagamento da sua cultura, o que ajudou na construção da ideia do “mito da democracia racial” (GUIMARÃES, 2006).

A invisibilidade histórica configura a continuidade de violações de direitos dos indivíduos negros, e mais fortemente das comunidades negras. De forma proposital inviabiliza a crítica do que aconteceu e ainda acontece, colaborando, deste modo, para não haver a mudança necessária. Assim, precisamos observar que não somente o passado está sendo escondido, mas que temos um presente marcado pela injustiça, intolerância e diferentes modos de violência que também não nos são mostrados (SOUZA, 2011).

A pesquisa pensa a realidade integrada no processo nacional de criação escrita sobre a consistência das populações que estão hoje nas academias, mas mesmo estando lá, mesmo escrevendo sobre si, ainda não são vistas (SOUZA, 2011). A história do Povo Negro e das relações étnico-raciais estabelecidas nas cidades e no campo da sociedade brasileira é marcada pela invisibilidade. No Brasil, as elites negam a “nossa matriz cultural pluriétnica”, dinâmica e “fundada na repressão e nas tentativas de uniformização das diferenças”, pretendendo estabelecer a única sociedade, “em que à maioria da população é negado o direito à memória e a referências culturais próprias” (SOUZA, 2011, p. 01).

As elites ofuscam ou inferiorizam, nessa modernidade eurocentrada, a presença negra brasileira, colocando o país numa única história (SOUZA, 2011) com ideia de progresso. A ação pública e privada no campo da memória de lugares e de pessoas é ligada a quase que a um único grupo (SOUZA, 2011, p. 2). A história “reforça e sacraliza” a hegemonia simbólica de “uma unidade nacional capaz de ocultar as diferenças, os conflitos e a diversidade das experiências” da sociedade brasileira (SOUZA, 2011, p. 2).

A negação e invisibilidade das nossas memórias, e mesmo a sua “desqualificação”, é mostrada como o contrário da “sacralização da memória dos grupos dominantes” (SOUZA, 2011, p. 2). O Povo Negro não aparece como história, apenas na forma subordinada. As relações étnico-raciais são coisificadas de forma “absoluta”, em que o Povo Negro é enquadrado sempre como “escravo” (SOUZA, 2011, p. 2).

As relações sociais do país seguem a lógica do preconceito étnico-racial, e o “ser escravizado” orienta e define “as representações do cientificismo racista” (SOUZA, 2011, p. 2). O Povo Negro e seus espaços de vida, subordinados aos “estigmas do atraso, da insalubridade e do perigo”, instaura a negação do corpo negro, da história negra e das memórias negras brasileiras (SOUZA, 2011, p. 3).

A negra alma brasileira do Povo Negro luta contra a “condição de cidadão de segunda ou terceira classe” (SOUZA, 2011, p. 3), relegado aos princípios de seres para o trabalho, de forma diferente dos trabalhadores de origem europeia que são elogiados no seio da sociedade, o Povo Negro é tratado como inferior em comparação.

A hegemonia favorece a manutenção “da antiga hierarquia social escravista” (SOUZA, 2011, p. 3), negando ao Povo Negro um lugar e acusando-o da impossibilidade de desenvolvimento e do dito progresso almejado por essa hegemonia.

As teorias racistas influenciam a noção de que o Povo Negro é “portador de defeitos”, sendo membros permanentes das “classes perigosas” (SOUZA, 2011, p. 3) A tradição racista criou normas sociais de visibilidade perigosa para o Povo Negro, ou mesmo de invisibilidade histórica (SODRE, 2017). Nega a existência do Povo Negro em qualquer dispositivo de criação da sociedade em seus aspectos culturais e sociais.

Mbembe (2014, p. 305), ao perceber esse processo de negação constante e quase invariável, exige a “Reparação” para que seja necessário explicar as “lesões e cicatrizes” que o processo histórico deixa. Mbembe (2014, p. 305) percebe que é habitual o processo de “morte do outro — morte lenta, morte por asfixia, morte súbita, morte delegada”, do Povo Negro. A morte do outro, “daquele ou daquela com quem se crê nada haver para partilhar”, que invisibiliza e enfraquece as “fontes vivas da vida em nome da raça ou da diferença”, que evidencia uns em detrimentos de outros, deixa “vestígios muito profundos, quer no imaginário e na cultura, quer nas relações sociais e económicas” (MBEMBE, 2014, p. 305). As ditas lesões e cicatrizes são carregadas pelo Povo Negro e servem para manter de forma unida esse grupo humano.

No processo da criação afrocentrada do estar no mundo, segundo *Exu*, as encruzilhadas são perspectivas; quando é negado o Povo Negro se afirma, se revela, se visualiza cada vez mais. A invisibilidade é o espaço que permite, no entanto, a permanência da nossa forma de pensar o mundo, pensado em comum, para todos e com todos. A invisibilidade dos senhores da ciência única deu espaço para que na margem, nos guetos, nos cortiços e nas favelas, nos espaços cosmogônicos africanos, se perpetuasse a forma de ser do africano, mesmo que fora da África. Assim uma pequena África em forma se preserva em Pelotas, mantendo formas culturais e espaços afrocentrados.

O estar na margem possibilita a criação e perpetuação de sua forma de pensar o mundo, de explicar o mundo, de investigar o mundo, de interpretar o mundo. A margem

reafirma a união entre iguais, esses que vieram da mesma forma e se mantiveram por terem uma forma similar e ancestral. O Povo Negro é um em vários, é fruto de um sentido da filosofia baseada na categoria do “nós”.

IV.2 — Formas Culturais e Espaços Afrocentrados

A tentativa de invisibilidade negra (descrita acima) em Pelotas é, como em outros lugares da Brasil, um exercício permanente das elites locais, visto que há uma edificação dos modelos europeus na configuração dos valores da cidade e da pessoa. A pessoa sempre individual e não coletiva. A negra força coletiva do Ubuntu é negada na criação desse espaço conhecido como a Princesa do Sul, pelos seus palácios, ou na realidade é evidentemente ligada aos arquivos de polícia, ao universo da antiga pena de morte e à possibilidade de eliminação ou correção dos mal feitores, como somos conhecidos (AL ALAM, 2007). O espaço de existir sempre nos é negado, mas existimos na margem da cidade, o que permite a permanência de nossa forma de pensar o mundo, pensado em comum, para todos e com todos. A invisibilidade que nos conduziu para os guetos não limitou a construção pujante da cosmogonia africana. Assim é possível entender uma pequena África em Pelotas (LUZ, 1995) pela manutenção de formas culturais e espaços afrocentrados.

O território é espaço de circulação que reforça o sentido de pertencimento, que situa o local onde a pesquisa se constitui, pois, segundo Milton Santos,

A configuração territorial é dada pelo conjunto formado pelos sistemas naturais existentes em um dado país ou numa dada área e pelos acréscimos que os homens super impuseram a esses sistemas naturais. A configuração territorial não é o espaço, já que sua realidade vem de sua materialidade, enquanto o espaço reúne a materialidade e a vida que a anima. A configuração territorial, ou configuração geográfica, tem, pois, uma existência material própria, mas sua existência social, isto é, sua existência real, somente lhe é dada pelo fato das relações sociais. (SANTOS, 2006, p. 38).

A ideia de configuração territorial de pretos e pretas na cidade de Pelotas, conduzida pela simbólica do Ubuntu, que está além do espaço, se efetiva na materialidade, na vida destas pessoas e na sua circularidade pela cidade. No caso da Festa Black, o evento impõe estruturas de significado nas áreas onde acontece, congregando as materialidades anteriores ao sistema da festa. O Ubuntu territorial configura a Festa e expressa sua existência material e social na realidade das relações sociais entre os pretos

e pretas nestes espaços, materializando os locais como território negro na cidade, carregados da filosofia Ubuntu.

Pelotas, foco desta tese, está localizada no extremo sul do estado do Rio Grande do Sul, a 250 quilômetros de Porto Alegre, capital do estado. Possui uma população estimada de 342.053 habitantes (IBGE, 2014)³⁹ e é a terceira cidade mais populosa do estado, com contingente entre os que se declaram pardos e pretos de 59.567 habitantes. Pelotas é 60% preta.

O município de Pelotas está localizado às margens do Canal São Gonçalo, canal que liga as Lagoas dos Patos e Mirim. Com limite ao Norte com Turuçu e São Lourenço do Sul, e ao Sul com Rio Grande e Capão do Leão. À Leste com a Lagoa dos Patos e a Oeste com Canguçu e Morro Redondo. A história econômica do município é marcada pela produção do charque, que era enviado para todo o Brasil e que fez a riqueza de Pelotas em tempos passados. O nome da cidade originou-se das embarcações de varas de corticeira forradas de couro, usadas para a travessia dos rios na época (AL ALAM, 2007).

Há nessa região uma complexidade cultural e regional, uma disputa real de espaços e territorialidades entre diversos grupos étnicos e raciais. No campo de observação, a Festa Black, aparecem consolidadas motivações que me levam a vivenciar as relações internas e externas do espaço observado. Percebi a construção temática, visto que os participantes dos espaços onde as Festa Black ocorrem são pessoas na luta contra qualquer tipo de preconceito e/ou discriminação, em que as mulheres negras aprenderam inclusive a começar a superar o machismo. O que observo quando falo da presença das mulheres.

O contexto observado apresenta questões relacionadas à fronteira e à cultura. Nessa perspectiva, pode-se afirmar, segundo a concepção de Barth (1998), que as fronteiras étnicas não são só baseadas em conquista territorial, vão além, representam uma coletividade, uma organização social, uma história do lugar de resistência, valores e regras de grupos étnicos compartilhadas com pessoas de grupos diferentes. No entanto, há também as fronteiras ideológicas, como na recente colonização de alguns países do continente africano em que a interação desencadeou uma série de desarticulações de grupos étnicos. Nestes casos, movimentos diretamente ligados aos interesses do mercado capitalista ocidental geraram fome, medo e exploração do trabalho de mulheres, homens

³⁹ IBGE/ Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2014.

e crianças. Esses elementos alteraram drasticamente as relações de identidades, tradição e cultura dos grupos.

A relação e interação de grupos vinculados ao mesmo espaço, carregados pelo Ubuntu, apresenta particularidades, sistemas pertença, processos de origem e de matérias simbólicas de cada grupo. São interações marcadas pela preservação de traços diacríticos (BARTH, 1998). Essas marcas são definidas pelos critérios de avaliação e julgamento compartilhados por seus membros, marcados por percepções de mundo convergentes.

A cultura é historicamente reproduzida na ação, segundo Sahlins (1990). O ato constante de ocupação dos espaços urbanos como lugares de memória coletiva e de construção de processos identitários é resistência política, educacional e cultural, diante de projetos autoritários e modelos urbanos conservadores e retrógrados. Na concepção de Sahlins (1990), a transformação da cultura é uma das formas de reprodução, e nesse contexto os elementos interétnicos constituem lugares de rerepresentação (DURAND, 2012). Nesse processo, os grupos sociais, e as pessoas, se reconhecem e vão criando, a partir de sua apresentação interligada, um conjunto de elementos representativos que moldam sua leitura de mundo específica num processo de duplo movimento, reforçando a identidade renascente.

Mbembe (2014, 2017) lembra que os antigos, e ainda hoje percebo nas casas sacralizadas às entidades africanas, há um processo permanente de reparação, essa se expressa na dialética “da carne e da semente” (MBEMBE, 2014, p. 303), na luta contra a morte como tarefa diária. A tarefa das instituições sociais do Povo Negro na luta contra “a morte do ser humano”, contra “a corrupção”, contra sua “degradação no pó”, se apresenta nas máscaras africanas, símbolos da excelência da luta “dos seres vivos na luta contra a morte” (MBEMBE, 2014, p. 303). O Povo Negro testemunha “a transfiguração do corpo (invólucro perecível), a apoteose do mundo e a sua imputrescibilidade”, regressa à ideia “da vida como forma imperecível e imputrescível que o trabalho de reparação nos convida” (MBEMBE, 2014, p. 303). A perpetuação no ciclo de morte e vida, mantendo a vida após a morte, é elemento que apresenta suas noções sobre a existência oriundo de imagens profundas (DURAND, 2012) carregadas de significado de suas identidades, convalidados pelos discursos na articulação entre ato e fala constituintes dos processos identitários.

As identidades não ficam imobilizadas no espaço de construção da personalidade social, , pelo contrário, esse movimento se expressa nas ações motivadas dos agentes

sociais envolvidos na preservação de processos identitários e na ressignificação do fluir cotidiano. O fluir é comum, é compartilhado e carregado pela filosofia do nós. Ao mudar as relações entre as categorias, a estrutura se transforma inevitavelmente (SAHLINS, 1990, p. 188) na relação histórica, mas carregada da reapresentação de símbolos perpetuados pela cultura (DURAND, 2012).

Os grupos que demonstram suas formas de viver perante a sociedade têm toda uma estrutura que se simboliza, que é cultura evocando os ancestrais e que vai se perpetuando para novas gerações (DURAND, 2012). A persistência da estrutura é histórica, já que a cultura funciona “como a síntese de estabilidade e mudança, de passado e presente”, conforme Sahlins (1990, p 189). Os traços diacríticos (BARTH, 1998) perpetuados na luta contrastiva com o modelo eurocêntrico constituem mais fortemente a reapresentação dos modelos pensados pela ancestralidade africana que se fazem simbolizar por seus descendentes.

O espaço vivido nas Festas Black, prioritariamente, são espaços abertos que trazem à tona a noção simbólica do Ubuntu se firmam com a noção de *Kitembu* ou *Kidembu*, que é o tempo, o tempo de festa, mas também o tempo de *Baru*, assentamento que fica no tempo, em local sem cobertura. Assentar é depositar no lugar o significado do lugar, é dar sentido à existência dele. *Nsabas Kitembu* é o próprio tempo, este que recebeu o título de Rei do Ngola, sendo um dos *jinkisi* (divindade) mais importantes de Angola (NGOLA, [s/d] 2020, v.1). O espaço e tempo que está a Festa é o *Akiki*, o agora, neste tempo (ASSIS JR. s/d, p. 15).

O reapresentar da Festa Black pode ser entendido então como o *Nkisi* do *mutué* ou *Kitembu*, que é o Tempo ou o Vento Encantado (NGOLA, [s/d] 2020, v.2, p. 18). No *Itan* banto esse efeito espaço e tempo se desenvolve por um encantamento uma espécie de vida sob determinado encantamento, com o nome de *Ebulin*. O mito contado no Brasil diz que a negra *Indala Beleguin* pariu um filho, e para que ele não sofresse as dores da escravização o ofereceu ao rei do mar, *Muchilo Kalunga*, depositando o menino num cesto nas sagradas águas. Toda a noite a mãe negra canta e reza para Muchilo. Um ritual de festa, mas também de lamento. Conta-se que a mãe, não tendo mais lágrimas, adormece no lugar, exausta, e quando acorda na manhã seguinte a cesta estava a seu lado, e dentro dela não estava seu filho, mas *Ebulin*, que aparecera no formato de um majestoso peixe, possuindo a cabeça e os braços do menino, sendo o resto do corpo em formato de peixe negro e brilhante. *Ebulin* é um *erê* (entidade pequena) encantado de *Kitembo*

Polokun e transformado, como a própria Festa Black, que se reapresenta sempre com uma nova forma, mas mantendo os mesmos significados, sempre jovem, mas com as dores da luta contra a segregação e o racismo. *Ebulin* não tem gênero definido, pode ser menino ou menina. *Ele* “combate todos os tipos de maldade e covardia”, e quando se oferta a *ele/a* se diz, entre outras palavras: “*Negro está sofrendo, castiga fulano de tal, o povo está precisando, Hó! Ebulin, Hó! Ebulin, Hó! Ebulin*”. Seu encanto vem com a obrigação para *Kitembu Polokun* (NGOLA, [s/d] 2020, v 2, pp. 18-19).

O estudo percebe esse mundo que é um mundo afro. Não há apenas um passado cruel, pois a população negra deste país sofre a segregação explícita que se perpetua e está enraizada no presente. A evocação de *Ebulin*, e com isso *Kitembu*, carrega a noção dos espaços abertos, espaços da Festa, movimento que evoca a luta constante do/a negro/a pela sua existência nessa pequena África. O passado de crueldades convive com o passado de perpetuação de maneiras de pensar o mundo. O mundo é uma face da existência e assim não é de dores que se vive, mas também de alegrias, de festas. Construir o futuro é possível para todas e todos que aqui residem e projetam viver e solidificar suas identidades sem se afastar de suas estruturas simbólicas (DURAND, 2012).

A trilha, o caminho, “*ongira*”, representa a fórmula intrincada entre cultura e identidade. Os significados da reciprocidade como um sistema entrelaçado de signos, se reapresenta na cultura de meu grupo. A cultura alimenta-se do fluxo do comportamento e das ações sociais, que estão simbolizadas, embebidas das imagens perpetuadas pela cosmogonia africana no Brasil, são formas culturais articuladas (GEERTZ, 1989, p. 27), e no caso da perspectiva afrocentrada é o “eu sou porque todos são” (PRAXEDES, [2009] 2020).

Cultura e identidade negras carregam a mobilização africana étnica e ética que a cosmogonia vivida e revivida (re)apresenta. O conceito de cultura tem uma proporção maior que o conceito de identidade, mesmo que em determinados momentos possam se confundir. A identidade, para aos africanos e descendentes, é coletiva (PRAXEDES, [2009] 2020). A cultura abarca as diversas identidades que se perpetuam pelos diversos momentos históricos e citadinos vividos, e por isso priorizo essa pequena África em Pelotas.

A comunidade que está nesse tempo é afrocentrada e possui uma forma de vida derivada de suas “culturas de origem”, que podem ser denominadas como “tradicionalis”

com "autodefinições comunitárias", mesmo assim mantendo os níveis das "interações cotidianas amplas", junto com a vida social urbanizada (HALL, 2003, p. 66).

A cultura da comunidade não registra uma "relação fixa entre Tradição e Modernidade", não há fronteiras únicas. Na realidade, a "comunidade" efetiva "uma ampla gama de práticas concretas", em que há um compromisso "com as práticas e valores tradicionais", ou com "identificações tradicionais" de forma intensificada (HALL, 2003, p. 75), algo comumente percebido nos povos negros na sua condição fora de África, neste caso, no Sul do Brasil. Percebo que cultura expressa a vida, e deste modo a vida de grupos étnicos que trouxeram consigo valores civilizatórios explícitos. A Festa é um desses valores. A cultura se constitui nas relações sociais, étnico-raciais e históricas que os povos negros carregam. O plural, no entanto, é singular na interação com a sociedade eurocentrada e massificadora, que carrega uma única forma iconoclasta (DURAND, 2012) e cerceadora de outras manifestações. Ao contrário da máscara (MBEMBE, 2014, p. 303) que reapresenta o corpo em decomposição, freia o desaparecer, as máscaras são os desígnios das festas. As Festas Black, não são sempre com máscaras, carregam essa expressão do festejar em meio a conturbação, em meio ao contraditório que tenta eliminar a reapresentação negra em Pelotas, e atuam para marcar a continuidade da vida do Povo Negro.

O "princípio da heterogeneidade continua a operar fortemente", mesmo quando perpetuadores das tradições negras. Observamos isso no "adolescente negro que é um DJ de um salão de baile, toca jungle music" e torce para times tradicionalmente brancos, entendidas como forma de "hibridizados", mas todos negociam "culturalmente em algum ponto do espectro da diferença, onde as disjunções de tempo, geração, espacialização e disseminação se recusam a ser nitidamente alinhadas" (HALL, 2003, p. 76), pois o que lhes dá sentido é o ser pertencente à negritude. Há unicidade cultural. São reconhecidos externamente e se reconhecem internamente como "negros". Compartilho da ideia de que a cultura é parte determinante na (re)apresentação de valores fundamentais e defesa da preservação dos espaços culturais negros como lugares de memória coletiva e de construção de processos de identidades. Aparece o *Ebulin* na evocação de *Kitembu*, na pequena África em Pelotas.

A escrita me faz voltar a alguns clássicos da interpretação e a encruzilhada me permite reler e fazer uso delas, como as máscaras (MBEMBE, 2014, 2017), que

reapresentam o ser africano nas discórdias, mas que revelam uma humanidade que é entendida e premente no ser africano. Apresento as ideias de alguns clássicos.

A etnógrafa “inscreve” o discurso social: ela o anota. Ao fazê-lo, ela o transforma de acontecimento passado, que existe apenas em seu próprio momento de ocorrência, em um relato, que existe em sua inscrição e que pode ser consultado novamente (GEERTZ, 1989, p. 29). Esse momento da investigação possibilita perceber as identidades e a cultura como premissa do ente em estabelecer-se.

Segundo Malinowski,

A cultura consiste no conjunto integral dos instrumentos e bens de consumo, nos códigos constitucionais dos vários grupos da sociedade, nas ideias e artes, nas crenças e costumes humanos. Quer consideremos uma cultura muito simples ou primitiva, quer uma cultura extremamente complexa e desenvolvida, confrontamo-nos com um vasto dispositivo, em parte material e em parte espiritual, que possibilita ao homem fazer face aos problemas concretos e específicos que se lhe deparam. (MALINOWSKI, 2009, p. 45).

A cultura negra, do Povo Negro, é um conjunto variado, mas aqui trato como integral, pois os “tambores” nas casas de meus familiares me permitem dizer assim. As formas lidas como instrumentos e bens em comum, que criam códigos que podem ser aferidos ao Povo Negro pelotense, estão no que o antropólogo polaco Malinowski nos faz ver. As ideias nas artes das Festas são costumes evidentes do Povo Negro. A cultura do Povo Negro é conhecida como aquela que o polaco indica como “muito simples ou primitiva”, que ele difere de “uma cultura extremamente complexa e desenvolvida”, que é a que se pretende os grupos hegemônicos e é para nós um equívoco, pois todo humano é humano e está em seu tempo com sua cultura, que é sempre complexa, não há essa distinção ao afrocentrismo. Mas nos valem de alguns argumentos dessa afirmação.

A cultura do Povo Negro, no espaço de uma Festa Black, *Kitembu*, pode e deve ser entendida como o conjunto integral dos instrumentos e códigos de conduta baseados na ancestralidade africana. Códigos como a reciprocidade, que pode ser considerada aspecto muito simples de organização humana em comum ou em comunidade, mas que neste caso está ligada a uma relação extremamente complexa de interação de uma África no Brasil, que tencionamos expor como um código de afrocentricidade. Há um fluxo ou caminho a seguir e se reapresenta a cada sete anos.

O estudo revela que não são coincidências, são constelações de imagens (Durand, 2012) de passos reais e gerais da cosmogonia africana, que se consolidam e reapresentam as “forças superiores [que] presidem o processo vital da espécie humana” (NGOLA, [s/d]

2020, v 2, p. 22), fato ligado às imagens das “células” do corpos negros, “que a cada sete (7) anos se renovam inteiramente, de tal modo que somos na realidade um indivíduo inteiramente novo em cada sete (7) anos de vida”. Renovação estrutural “de todos os elementos materiais do corpo físico”, oportunidade de eliminar os fluxos negativos vitalizando os positivos (de energia), das energias universais que nele habitam. Esta “troca de energias é o principal fato buscado dentro do culto do Candomblé”, e para tanto faz o uso de “obrigações propiciatórias”, em sete anos, preparando o ente na sua integração com os ancestrais divinizados (NGOLA, [s/d] 2020, v 2, p. 22). A comunidade afrocentrada prescinde da ideia deste ente possuir uma identidade afirmativa e positiva.

Os modos de viver, sentir, agir, falar e pensar aparecem organizados, mas não são homogêneos. Apreendo na observação uma identidade de resistência que se opõe à identidade imposta pela sociedade envolvente, que perpetua valores brancos e europeus. Há uma ruptura e/ou rebeldia que estabelece uma identidade negra de resistência, que permite fazer valer os valores civilizatórios de circularidade, religiosidade, musicalidade e corporeidade presentes nestes contextos étnicos dos quais faço parte.

A “etnicidade” está em relação com a “comunidade” e é possível por “nos localizarmos em vocabulários culturais”, estes vocabulários que produzem “enunciações enquanto sujeitos culturais”, entes que possuem uma origem de “algum lugar”, lugar que nos localiza “e neste sentido até os mais ‘modernos’ carregam traços de uma etnia” (HALL, 2003, p 83). O *Muntu* ou os *Bantu* (plural de povo) estão em imbricamento com o *Kitembu* que lhes possibilita entender esse mundo contemporâneo a partir de sua cultura ancestral. A representação da reciprocidade, observada, enquanto contundente desta etnicidade, uma noção de afrocentricidade como códigos deste grupo em particular. A reciprocidade está ligada à ideia de ter a capacidade da *Kutambulula* (ASSIS JR. S/d, p. 238), que é a capacidade de acolher com aprazimento, receber de bom grado, de recuperar e reaver. Mas para que se efetive é necessário perceber a *Kutombekeja* (*Kutombekesa*, *Kutombekeza*), que é efetivamente a ideia de desdar, de receber o que se havia dado (ASSIS JR. s/d, p. 242). Sentimentos e formas de agir presentes nas interações africanos dos povos da África subsaariana que estão aqui na pequena África de Pelotas. Quando escrevo o termo afrocentricidade traduzo da fala e escrita do grupo que no seio é “negritude”, ou como “ser negro”.

A popularidade acadêmica da afrocentricidade me faz usá-la para que a leitura seja mais evidente. Considero a intrínseca relação construída de uma África/Brasil, que

se faz retomar na própria forma de consolidação das festas como movimento cultural negro, e como tal carregada de atributos africanos tais como *mntu*, *kitembo*, *kutombekeja* e outros.

A descrição precisa de momentos do ato de reapresentação. É uma tarefa difícil, pois o que ouço e o que meus olhos enxergam parecem inicialmente confusos, parecem não ter sentido, como diz Geertz:

A etnografia é uma descrição densa. O que o etnógrafo enfrenta, de fato – a não ser quando (como deve fazer, naturalmente) está seguindo as rotinas mais automatizadas de coletar dados – é uma multiplicidade de estruturas conceituais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares, implícitas, e que ele tem que, de alguma forma, primeiro apreender e depois apresentar /.../ Fazer etnografia é como tentar ler (no sentido de ‘construir uma leitura de’) um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos. (GEERTZ, 1989, p. 20).

A tomada de consciência como etnógrafa no efetivar a “descrição densa”, relativa à minha própria comunidade, seguiu as rotinas na coleta de dados intrincada pela complexidade de um contexto social poliétnico (BARTH, 1998), em que a multiplicidade de estruturas conceituais e complexas tencionam a posição, que no meu caso apresenta o envolvimento direto com os anseios do grupo. Assim, as estruturas conceituais que apoiam a investigação, além de estarem sobrepostas, criam estranhamentos necessários, mas marcados por uma proximidade que refuta o estranhamento (PEIRANO, 2014). Sendo essas estruturas conceituais oriundas da academia interligadas às estruturas conceituais da minha comunidade, as formas irregulares e implícitas são mais presentes. Então enquanto produzo o texto sou conduzido pelos conceitos endógenos e acadêmicos na busca por “apreender e depois apresentar” o fazer etnográfico. As leituras de um “manuscrito” estranho e conhecido ao mesmo tempo, propicia distinguir os sentidos que antes eram quase “naturais”, carregados para uma posição de estranhamento, mas já de imediato rompendo com as “incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos”, como prevê Geertz (1989). Percebo a construção e apropriação com o todo que investigo e impulsiona outra dinâmica de apreensão da cultura e de identidades neste universo em exploração.

A demanda investigativa que necessita da aproximação de estruturas conceituais é entendida como um lugar, chamado de *Jipambu*, traduzível por junção de caminhos, ponto em que vários caminhos se cruzam, o lugar onde se encontram duas ou mais linhas, um entroncamento, uma Encruzilhada (ASSIS JR. s/d, p.75). No candomblé de Angola ou do Congo esse lugar é dedicado a uma das principais *Minkisi ou Nkisi ou Akixi*,

chamada de *Mpambu Njila*, o/a senhor/a dos caminhos e encruzilhadas. *Mpambu Njila* é envolvente da etnógrafa ao englobar a energia da “viajante” e seu nome é "Caminho e Encruzilhada", em idioma *Kikongo - Bantu* (OTUAJÔ, 2020, p. 185). Essa força divinizada é ligada ao conhecimento, ou seja, é por ela que se encontra o saber, pois ao ler a língua das divindades e dos humanos produz a sabedoria capaz de resolver os problemas, se fazendo promotora da interpretação.

Reapresento o “*inzo pambunjila*”, que é o espaço do zelador. *Laroyê, Exu!* Apresenta-se o *Exu* ancestral ou existencial, *Yombe ou Bara* (NGOLA, [s/d] 2020, p. 32). A vida da negra brasileira tem no zelador a permissão para acontecer. O ancestral antigo que mantém a vida da aldeia, força da continuidade no “*inzo pambunjila*” plantado nega a passividade (NGOLA, [s/d] 2020, p. 32), pois não há como abrir “*itan*” fora de sua presença, como força de perpetuação da existência.

O fazer etnográfico é um fazer de forma diferente e neste caso muito diferente do fazer ocidental, pois a afrocentricidade estimula uma leitura em grupo, uma leitura de ação carregada de ancestralidade, e é desta forma que me propus a realizar a etnografia das Festas Blacks em Pelotas.

CAPÍTULO IV — Afrocentricidade: uma etnografia das Festas Blacks em Pelotas

Teço, no sentido de uma rede ou tecido, neste capítulo, a história do Movimento Black no Brasil e, em particular, em Pelotas. Apresento alguns interlocutores nacionais e locais, relações de parentesco entre gerações, espaços de realização das festas e onde se realizam hoje. Constituo aqui o centro deste trabalho, como já observei no capítulo anterior, o eu no nós se faz presente desde muito cedo, e neste sentido eu e os interlocutores que participam contribuindo com seus depoimentos vamos juntos construir esta narrativa. Afrocentrar a narrativa é trazer além dos entes presentes nesta vida é trazer também os ancestrais, os sentidos de existir no presente.

A Narrativa é fruto das linguagens que remetem a formas de ser e de fazer, numa interação com o mundo visível e invisível (NGOLA, [s/d] 2020), que possibilitar a divisão naquilo que chamei de “categorias”, por falta de outras palavras. Isso se dá num exercício que remete a práticas de caracterização de atributos (PEIRANO, 2014), ou traços diacríticos (BARTH, 1998), ou redundâncias (DURAND, 2012), mas que se fazem apresentar como fazeres, como pensares, como imaginares, que eu observei e que dão sustentação a esta tese. A apresentação das divisões se fez sentir a partir, principalmente, das nossas memórias, que se efetivam individuais e coletivas.

A produção da escrita etnográfica é uma produção agora de apresentação coletiva dos sentidos comuns do grupo humano que forma a Festa Black. Trago a marca do movimento de mulheres junto às Festas Blacks a partir da corporeidade que se relaciona com a musicalidade; a configuração do território das festas no território maior, a cidade, e os marcos identitários, conflitos e linguagens que constituem as festas uma manifestação afrocentrada, como a rádio web, que é espaço de resistência e fortalecimento.

A produção etnográfica afrocentrada é uma forma intuitiva para o eu-nós, como mulher negra. A construção de modulação investigativa já foi efetivada nos capítulos anteriores, e aqui descrevo o que observo e transformo em relato, no espaço da maturidade *Tukula*, que explicita o *Kala*, rememora *Munosi*, na perspectiva banto (Bakongo) de ordenar o mundo (MAGALHÃES, 2018[2022]). A escrita se fará apresentar como um “*itan*” ou próximo dele, pois não há como descrever o eu-nós, *Ubuntu* (VASCONCELOS, 2017), sem expressar uma narrativa como etnográfica, mas neste caso afro referenciadas (SODRÉ, 2017), a partir do eu-nós, e seguindo para o nós-eu, que avança na ordenação

do todo (NGOLA, [s/d] 2020). A escrita se fará pela narrativa das evidências etnográficas. A autoetnografia (ELLIS; ADAMS; BOCHNER, 2015) me permite vivenciar com esses entes da circularidade existencial negra a narrativa que se segue.

Observo que é neste contexto de cidade que eu, aos 10 anos, em 1975, começo a perceber um estilo musical e rítmico que fazia meu corpo se movimentar com leveza, como observei no primeiro capítulo deste texto. Me sentia bem ouvindo e dançando aquele ritmo, e assim começa minha relação com a *Black Music* (ALVES, 2010). O local era muitas das vezes na minha casa ou na casa de um amigo, no mesmo bairro, onde os móveis da sala estavam arredados, ou ainda deslocados para outros ambientes da casa, para deixar a “pista de dança livre”.

Lembro de toda movimentação que fazíamos antes, com os preparativos, e no dia do “evento”. Ainda menina ajudava na preparação, que tinha sempre uma semana de antecedência; lembro que nada poderia faltar, tudo era planejado: as bebidas, o que comer e quem seria o DJ responsável pela sonorização, bem como horário para começar e terminar.

A percepção investigativa hoje me faz lembrar o conhecido Dj Renatinho, amigo que além de discotecar realizava ensaios ao longo da semana com o chamado Grupo dos Passinhos, para abrilhantar o encontro e fazer todo mundo “entrar” na dança. Me lembro da minha irmã e primas, elas mais velhas, preparando o vestuário e os cabelos, tudo era fundamental ser pensado. Ainda não encontrávamos em Pelotas luzes giratórias coloridas, mas o papel celofane servia para encobrir a lâmpada branca e dar um outro tom de cor para o ambiente.

Eu, dos 10 aos 15 anos, tinha naqueles encontros um misto de penumbra e ao mesmo tempo de cor. Penumbra porque a cor que revestia a lâmpada branca quase não iluminava, deixando o ambiente pouco escuro. Cores que se misturavam entre os tons de peles dos participantes (pessoas negras de pele mais clara até a mais escura), colorido das roupas e a alegria do encontro que se refletia em sorrisos largos.

A onda da *Black Music* (ALVES, 2010), movimento também conhecido como *Black Soul*, chegava no Brasil e já se manifestava com muita intensidade em São Paulo e Rio de Janeiro, como observado no documentário “*Mauricio Black Mad - Documentário Cultura Negra*”⁴⁰. Em meados dos anos setenta ocorreu no Brasil o auge do Movimento *Soul*, um fenômeno da juventude escolarizada pelo regime militar, dos jovens negros,

⁴⁰ <https://youtu.be/H7DddCynbjQ>

motivados pelos Direitos Civis conquistados nos Estados Unidos e o Movimento *Black Power*.

A negritude é política. Percebo a influência política do retorno de Abdias do Nascimento dos Estados Unidos, bem como de outros artistas que trouxeram suas vivências e sonoridades, norte americanas ou Brasileiras, para os palcos e discos no Brasil. Se fazem apresentar: Wilson Simonal, Tim Maia, Cassiano, Toni Tornado, entre outros, e vale também evidenciar a partir do apresentado documentário “1976 Movimento *Black Rio*”⁴¹.

A negritude se faz em festa. Jovens negros empreendem o esforço de apropriação das questões políticas e sociais dos negros norte-americanos, em diálogo com uma África que existia no seu imaginário, como nos sugere Appiah⁴². Diante do fracasso do projeto integrador dos anos sessenta do século XX, jovens negros brasileiros se organizaram em festas parecidas aos *soundsystems* dos jamaicanos: os Bailes Blacks (ALVES, 2010). Regados de música norte americana e suas versões e interpretações nacionais, essas festas conectavam as narrativas brasileira e norte americana através da apropriação do discurso negro daquele momento.

As festas sempre fizeram parte da vida cotidiana da população negra com sua musicalidade e ritmos, expressos em diferentes formas pelos afro-brasileiros, que tinham, a partir do pós-abolição, diversos coletivos que se organizavam para expressar nos bailes um espaço importante como atividade que possibilitasse um momento de lazer.

Pelotas não é diferente de outras localidades do país. Nos anos 1970, também influenciadas pela música negra norte americana ressignificada a partir do *Movimento Black Rio*, jovens negros, assim como eu, se familiarizaram com as batidas que tocavam no coração e na alma (ALVES, 2010). O som das emoções moveu e move o andar em meio ao enxergar a existência.

Lembro das músicas ouvidas em casa, tocadas na eletrola, meu pai e primos mais velhos curtindo um soul, samba-rock, e também aqui o *Black Power* começava a se popularizar, dava empoderamento, revelava a aceitação de uma negritude que naquele período ainda era, não tão diferente de hoje, invisibilizada.

⁴¹ <https://youtu.be/QktMezcTJoI>

⁴² APPIAH, Kwame Anthony. Na casa de meu pai – A África na filosofia da cultura. Ed. Contraponto, 2001.

Assim como eu, o *Movimento da Black Music* possibilitou que muitos de nós jovens negros começássemos a nos organizar politicamente, no sentido de nos apropriarmos da história do nosso povo. Eu, como já mencionei anteriormente, me juntei aos APNs, e outros começaram a se organizar e constituir outras organizações do movimento negro, tudo durante o final dos anos 1970 (ALVES, 2010). Isso torna necessário destacar o *Movimento Black* em Pelotas como um fazer e uma forma de se expressar como negros, constituir narrativas afrocentradas, o que realizo a partir da memória dos interlocutores.

V.1 — O Movimento Black em Pelotas: construção de narrativas a partir da memória dos interlocutores

O estudo desse momento de reafirmação da territorialidade afrocentrada em Pelotas me fez constatar um universo amplo de apresentação do *Movimento Black* em Pelotas. São vários os nomes: Amplitape, Poder do Som, Apolo Som, Impacto Som, Corujão Som, Transa Negra e outros. Nomes que evocam nostalgia, e nostalgia é uma palavra que, ainda nesse nosso tempo, converge expectativas, expressa emoções, alegrias e desejo de não deixar que este movimento seja sucumbido, produz resistência.

Na época foi muito difundido nos meios a notícia de que um negro havia sido barrado no Progresso Futebol Clube, clube de periferia de brancos, pois no início dos anos 80 os brancos começaram a se misturar nas festas de clubes negros, mas nós ainda não poderíamos frequentar esses clubes. Infelizmente nessa época ainda não tínhamos grupos de discussão difundidos como agora, se haviam eram poucos que conheciam ou participavam sobre a questão da negritude, do racismo que já sofríamos nessa época, muitas vezes de forma sutil, e devido aos meios de comunicação talvez precários, hoje temos as redes sociais e tudo chega de forma muito rápida quase que instantânea, acho que muita coisa era passada e acontecia sem a gente se dar conta, mas acredito que do nosso jeito já tentávamos dar o recado, já o black do nosso cabelo e nossas músicas já eram um instrumento de luta e resistência. (Catharina Motta - entrevista em 14/04/2022).

A resistência não é produzida somente através da música e da dança, embora expressem o chamado mais forte para a participação nas festas. Esta resistência concretiza as festas, mas se constitui como campo de construção de identidades observadas nos gestos expressos, roupas, estética, no comportamento e no encontro coletivo.

Como nos revela DJ Nenê, lembrando da estrutura que “...*tinha mais glamour naquela época, a preparação era boa, as coisas não eram tão fáceis..*” (DJ Nene - entrevista em 28/02/2022)

Segundo Giacomini, “a festa, de fato, constitui um importante divisor de águas. Momento de sociabilidade por excelência, encontro do grupo, momento de fruição dos outros e de si mesmo, a festa desempenha papel central na vida coletiva e na formação dos indivíduos” (GIACOMINI, 2006, p. 143).

As gerações vão mudando e se recriando, reinventando os bailes, as festas, os encontros que continuam aproximando diferentes pessoas e lugares. Seja no Bairro Simões, nas ruas, no centro, ou mesmo nas casas, chamando de festa de garagem, não há problema, pois continuam a afirmar estes espaços como espaços de encontros eminentemente negro, onde se perpetua a vida que pulsa num lindo bailar, numa música, numa roupa, num estilo de se pentear ou nos modos de dançar.

Os interlocutores desta pesquisa revelam tudo isso. São suas memórias e histórias, aqui rerepresentadas por alguns, que colaboram com a construção desta narrativa que se revela aqui (assim como aconteceu em todo o país a partir de 1970, cf. Alves, 2010) uma manifestação de afirmação e orgulho de ser negro apesar das discriminações e racismo muito fortes naquele período, o que não é diferente nos dias de hoje. Nostalgia que nos arrebatada, nos faz perceber como temos que ser cada vez mais sankofas⁴³, aprendendo com o passado para ressignificar o presente e o futuro.

Este tipo de música, Rap, Black Music. Desde quando eu era muito pequena, lá pelos meus dez anos... eu nasci ali no Simões Lopes, perto do viaduto e tinha um baile, que acho que tem até hoje, o Ferrinho, acho que era o nome da época. A minha tia ia e a gente quando era pequeno ia de vez em quando com ela porque eram festas de domingo à tarde. Sempre estive muito presente em minha vida...”, esta fala de Nathália Araújo nos permite perceber o quanto nossos passos vêm de longe e hoje, só estão sendo ressignificados. (Entrevista em 19/04/2018).

O que não é diferente na fala de Paulo Renato Barcellos Soares, que diz:

Após uma resenha com minha prima Marielda Barcellos Medeiros, prima de coração. Os laços de família transcendem gerações, onde nossos pais se conheceram pelos nossos avós. Meus pais frequentavam os bailes em Pelotas e seus pais em Rio Grande, nos anos 60/70. Não posso deixar de citar pessoas especiais que fizeram parte da minha infância, adolescência e vida adulta, e hoje estão em outro plano: Tio Ayres, Tia Terezinha, Tia Odete, primos Bergson e Dudu. Minhas visitas em Pelotas eram especiais na presença de cada um de vocês que levo no meu coração. Mas antes de adentrar no tema, a musicalidade sempre se fez presente lá em casa, os famosos “LP” e o compacto disco, o famoso vinil e o toca disco. Minha eterna mãe escutava Nat King Cole (Chachito), a onde abriu o leque da musicalidade Black (Entrevista em 20/01/2022).

Ou quando nos revela Mano Rick que:

⁴³ Sankofa - simboliza a volta para adquirir conhecimento do passado, a sabedoria e a busca da herança cultural dos antepassados para construir um futuro melhor (Da Costa & Neves da Silva, 2022).

A Black Music a gente respira, a gente comentando com minha mãe hoje mais cedo que quando eu estou em casa escutando uma música eu não passo o período inteiro em torno do Rap, tem muitas vezes que eu nem boto Rap na playlist, mas está tocando Samba, Soul, Arembi, Charme, está tocando tudo que tem a ver com a Black Music. Minha playlist é bem variada. Eu gosto bastante sempre que eu tenho a oportunidade, uma festa ou movimento da Black Music eu procuro estar presente. Um movimento que eu fui fiel o tempo todo, várias sextas-feiras envolvido, foi a Sexta Black no Mercado. Nós como pessoas negras sabemos que em muitos lugares somos mal-recebidos, muitas ruas que a gente é mal-recebido e são raros os espaços onde a gente se sente bem e a vontade. Sexta Black era um momento e um lugar onde a gente estava. Muitas pessoas parecidas com a gente, sorrindo pra caramba e escutando música negra. A gente se sentia muito à vontade então fazia questão de estar junto (Entrevista em 19/04/2018)

Quando Mano Rick fala que nós, negros, em alguns lugares não somos bem recebidos e demonstra a alegria de podermos estar em locais onde temos uma identidade, ele remete às violências diárias que enfrentamos e que, mesmo com elas, nestes momentos de encontros nos afirmamos, apoiamos uns aos outros, nos reconhecemos e nos orgulhamos de ser o que somos. Esse orgulho de ser negro, se expressa e se solidifica nas palavras do Rick, algo que percebo também nas palavras de Giacomini, quando diz: “é necessário, indispensável mesmo, anunciar essa condição através de sinais externos que permitam, de um lado, o reconhecimento pelos iguais, e, de outro, a afirmação da especificidade junto aos diferentes...” (2006, p.199).

O movimento negro aqui em Pelotas, a cultura da Black Music sempre foi bastante forte. Hoje a gente está fazendo a Black Soul Brother, que sou eu da nova geração com o DJ Vagner que é um dos pioneiros da Black Music aqui em Pelotas. Acho que tem que ser mais valorizado porque é um trabalho que já vem de anos se prolongando. O pessoal tem muito talento, conhecimento musical e para mim é muito importante estar somando junto com esta galera, aprendendo com eles.

É bem legal participar e aprender junto com eles. O Dj Vagner sempre me ensina bastante. Agora a gente está com este projeto e tentando rodar um pouco nas “casas”. A gente começou no dia do patrimônio, ano passado no Mercado Público, aí a gente trouxe aqui pro Diabluras, que é um espaço bem bacana e a gente consegue receber os nossos amigos. Estamos dando sequência. Sempre na pesquisa dos discos e sempre trazendo o melhor que a gente consegue achar de Black Music para a galera curtir. (DJ Luan - Entrevista em 19/04/2018).

Observo que o *Movimento Black*, através de suas festas, é uma possibilidade de organização e expressão da comunidade negra pelotense. Sendo assim, as aprendizagens a partir da partilha e/ou trocas são importantes para pensarmos a continuidade não só do movimento negro, mas também para compreendermos as manifestações e as *Festas Blacks*, pois percebo nestes o desenvolvimento e surgimento de resistência do legado negro em Pelotas. Também remetem a algo muito interessante, que é o olhar e cuidado focado para a busca e aquisição da matéria prima fundamental ao que se dedicam, à

aquisição dos discos em vinil, os conhecidos LPs, elemento principal daqueles que se aventuram na discotecagem das Festas Blacks.

Comecei a abrir meu ouvido para coisas novas. Através desta pesquisa eu fui desenvolvendo o interesse de querer discos. Em 2015 comprei meu primeiro tocadisco, comecei a ir nos sebos da cidade, ali no Marquinhos da Woodstock, no Zé Carioca, nos guris da Andrade Neves que tem a garagem que vende discos. Aprendi muita coisa, muitas músicas que eu nem pensaria em pesquisar na internet ou no Youtube, mas que eu achei através dos discos. É um bagulho que me incentiva bastante, sempre estar procurando mais e trazendo para o pessoal que cola nas festas. Escutar coisas que remetem a outras épocas e também coisas novas que a gente não conhece, que talvez a mídia tenha anulado um pouco, que não seja tão comercial. (DJ Luan - Entrevista em 19/04/2018).

É geracional, já se estabelecia nas décadas de 1970/1980, a disputa de quem tinha um vinil exclusivo. Era importante ter aquele vinil que outra equipe ainda não tinha, pontuando um atrativo diferenciado que dava um quesito a mais de sucesso nas festas. É um movimento de fortalecimento entre gerações que não é somente de passar o “bastão”, mas de estabelecer significativo conhecimento para que outros possam seguir, continuar a promover as festas.

Todo mundo curtiu estas festas, então não tem como dizer que ninguém nunca curtiu o Black Music. Isso aí é uma coisa que com certeza vem passando de geração em geração. Eu tenho dois rapazes tocando comigo hoje na balada Black, eles são bem mais novos do que eu, um deles é amigo do meu sobrinho, ele sempre quis fazer parte disso, só não tinha como chegar, faltava a iniciativa de alguém para puxar ele e dizer assim: “vem para cá.”, até que um dia ele tomou coragem e disse: “gostaria de fazer parte disto com vocês” [...] Hoje eu sou um dos responsáveis por esta cena continuar, então eu tenho obrigação e o dever de chamar os mais novos e incluir eles nisso. Eu tenho que passar isto para os outros, eu não posso ficar com isto guardado para mim. [...] Eu e a minha equipe trazemos DJ’s novos para passar para frente, para este segmento continuar. (DJ Antonio/Du Charme - Entrevista em 18/04/2018).

Inclusive o meu filho tem dezesseis anos, ele não está aqui hoje comigo porque eu achei que menor não pudesse entrar na festa mesmo com o pai, mas ele queria vir e ele quer entrar, ser DJ, inclusive eu tenho todo o material e ele vai lá pega e brinca. (Dom Nilton/Reação FM/PoA - Entrevista em 18/04/2018).

Quando nós começamos, eu e o Antônio, a fazer festa Black aqui, escutamos de vários lugares, tivemos várias portas fechadas, porque as pessoas pensavam “baile de negão é confusão”. Acabou que o estabelecimento cedeu e nós acabamos nos surpreendendo com o público, a educação e o respeito que houve dentro da festa devido a festa ter sido frequentada por adoradores da Black Music, pessoas que curtiram isto lá atrás. Registrou que não é “música de negão”, é uma música para todo mundo curtir. Quem já conhece curte e quem não conhece vale a pena porque é a nossa história. (Tati - Entrevista em 18/04/2018).

É a nossa história sim, história contada, memórias e narrativas destes protagonistas que não são famosos. Eles não adquirem fama porque, além dos conhecidos

LPs ou vinis, há a presença de toda uma estrutura que se constitui em diferentes e diversos equipamentos misturados ao clima das festas. Nestes nossos tempos já não há a necessidade do paredão de som⁴⁴ (ver Figura 8), como os utilizados nos anos 1970 e 1980; nestas décadas o atrativo eram as equipes de som, seus nomes, como exemplo Apolo Som⁴⁵, que incentivaram a participação e chamavam o público para as festas.

Figura 8 – Paredão de Caixas de Som



Fonte: Arquivo fotográfico de Rudinei Machado

Os equipamentos, hoje, são modernos, e por isso não há necessidade de grandes “paredões de som”, pois ao contrário das duas décadas já citadas, os DJs e seus eventos se fazem reconhecer assim como muitos outros em todo Brasil. As falas aleatórias de amigos demonstram isso quando dizem “vou pra sexta black, adoro o som do Nenê” (DJ Nenê - entrevista em 28/02/2022) ou, ainda, “domingo vai ser show, tem Charme na Rua com o Du Charme” (DJ Antônio - Entrevista em 18/04/2018).

Os DJs e o nome dos eventos promovidos por eles fazem com que a galera participe e, mesmo que numa mesma atividade haja um rodízio entre os DJs, não há, pelo menos explicitamente, competição ou disputa entre eles. Existiu e hoje existe algo que avalio como saudável, uma disputa de quem coloca o melhor som, as batalhas que depois passaram para a dança.

A minha memória individual autoetnografada (ELLIS; ADAMS; BOCHNER, 2015), se apresenta nas luzes, nos passinhos em grupo que eram e ainda são uma forma de deixar as *Festas Blacks* em Pelotas com um clima de encontro entre irmãos, de

⁴⁴ Caixas organizadas umas sobre as outras que davam a aparência de uma parede.

⁴⁵ Apolo Som, uma das primeiras equipes de som em Pelotas, carregava muitas pessoas para as festas devido ao tipo de música variada que apresentava.

gerações. Lembro ainda do formato das divulgações, que no meu período eram realizados através de cartazes e *flyers*⁴⁶. Hoje as divulgações acontecem de forma sofisticada, se utilizando da internet, acredito que por dois motivos fundamentais: primeiro, as condições financeiras dos produtores das festas, tudo ficou mais caro; e segundo, o uso das tecnologias de comunicação torna a divulgação mais barata e atinge um número maior de público.

Figura 9 – Divulgação da entrega do Troféu



Fonte: Arquivo virtual do DJ Antonio

No final dos anos 1970, seguindo nas décadas de 1980 e 1990, lembro das domingueiras no Clube Depois da Chuva e Clube Chove Não Molha. Curtia as primeiras equipes de som em Pelotas — Poder do som, Apolo Som e Impacto — e sentia, e ainda tenho este sentimento, estar “no meu lugar”. As festas que antes eram realizadas em nossas casas começaram a ser executadas em outros espaços, como clubes sociais, esportivos e ginásios. Assim como eu, outras mulheres também percorreram este caminho, (ELLIS; ADAMS; BOCHNER, 2015), como exemplo que segue.

⁴⁶ Pequenos papéis que faziam a promoção das festas e auxiliavam na divulgação através do esquema boca a boca.

Geralmente, íamos para as festas em grupos, às vezes alguém era acompanhado por pessoas mais velhas, tipo mãe ou uma tia. Essas festas pra nós eram muito importantes, pois conhecíamos outros jovens negros, ciclos de amizades e possíveis namoros, e nos sentíamos seguros, pois estávamos entre “os nossos”. (Catharina Motta - Entrevista em 14/04/2022).

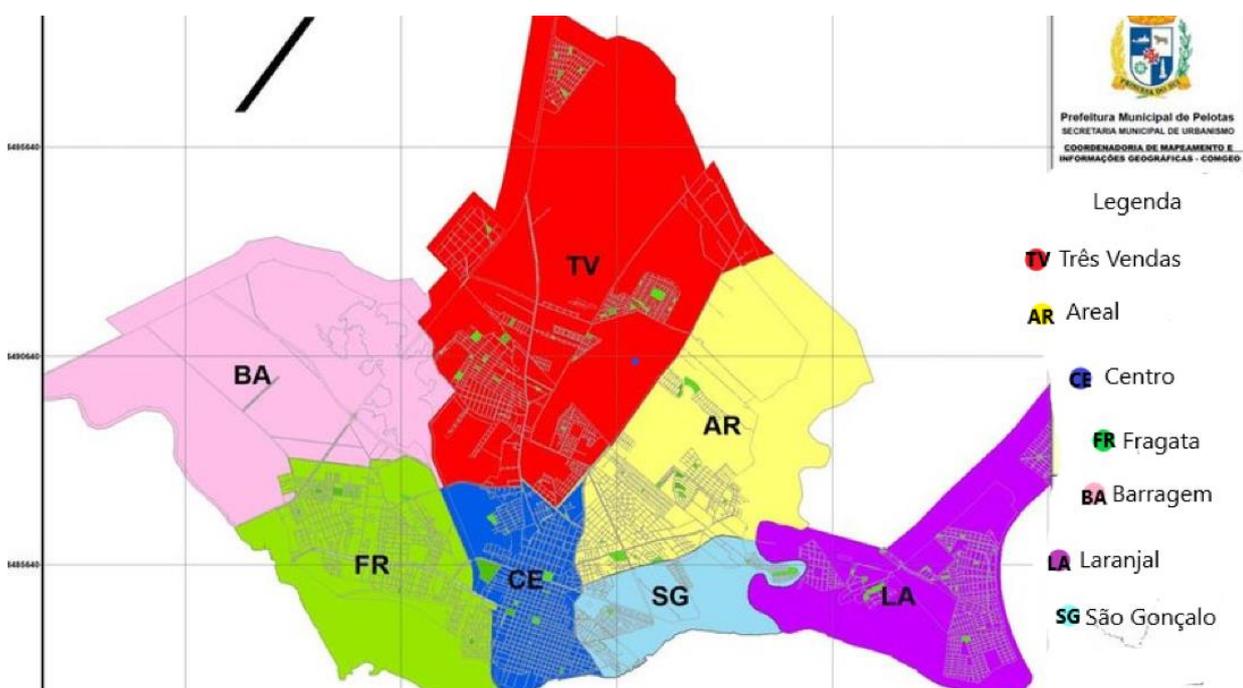
Sim, nossos encontros sempre nos fortaleceram. Como bem revela Catharina, estávamos entre os nossos, e acrescento, estávamos em espaços que eram e ainda são lugares das festas, lugares que nos permitem ser quem somos. O ser negro em Pelotas é espacializado, configura espacialidades como marcos identitários, evidências dos traços diacrítico negros (BARTH, 1998) que se dispersam em constituição de um território afrocentrado.

V.1.1 — Espacialidade e Marcos Identitários: configuração do território afrocentrado

A espacialidade física e espiritual é uma demanda antiga das sociedades negras no Brasil. Estudos como esse reapresentam (DURAND, 2012) essas formas de constituir identidades (BARTH, 1998), marcos identitários como os territórios afrocentrados que povoam as cidades no Brasil (SODRÉ, 2017) e, nesse caso, Pelotas.

Apresento dois mapas, o primeiro destacando a área urbana e o segundo pontuando, enfatizando, os locais/áreas da cidade onde as *Festas Blacks* se encontram e, ainda nos nossos dias, acontecem, demarcando também os percursos dos atores nas festas.

Figura 10 – Mapa urbano de Pelotas/Macrorregiões



Fonte: Prefeitura Municipal de Pelotas/Secretaria de Urbanismo/Adaptação própria

Observo que os espaços das *Festas Blacks* se revelam em repetição, nas falas dos diferentes interlocutores, assim com, o que aqui chamo de marco identitário como os traços diacríticos (BARTH, 1998), fruto das falas que situam os lugares e os percursos, que eu-nós percorremos, numa espacialidade próxima e distante ao mesmo tempo.

Minha experiência vem do começo da música mecânica, a gente lançou a discoteca CR Amplitape e fizemos uma parceria com o Juventus (C.E. Juventus), foi ali que começou a minha geração em festas... Começamos a discoteca com seis caixas de som, uma das primeiras em Pelotas... (Sidinei Roberto/Ximendes - Entrevista em 16/06/2020).

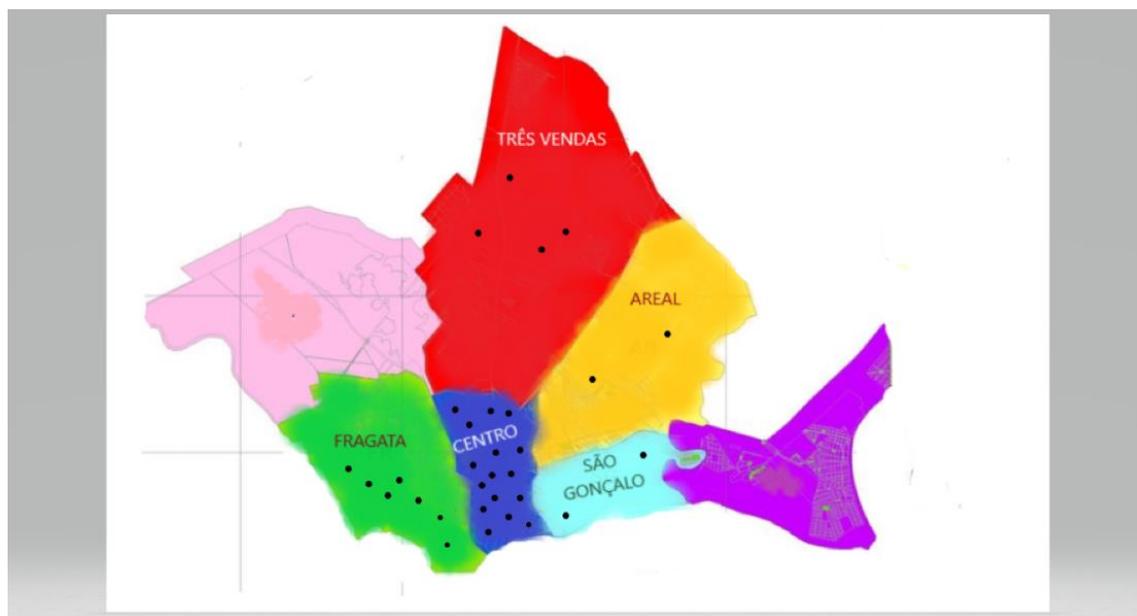
Tudo começou aqui mesmo no Clube Chove não molha, o presidente, Edegar Goulart, inventou de fazer um domingo de festa a tarde, ele trouxe uma eletrola e foi um corre, mas um corre que deu certo, aí eu consegui uma outra eletrola, uma ficava de um lado e outra em outro, quando parava de tocar numa, começava a tocar na outra... (Caramão - Entrevista em 18/03/2022).

Na década de 70, eu Catharina Motta e minha irmã Iara Neli Motta, começamos a frequentar as festas em Clubes negros na cidade de Pelotas. Tínhamos por volta dos vinte anos de idade quando participamos de festas nos Clube Cultural Depois da Chuva, Clube Cultural Chove Não Molha e Juventus Futebol Clube, Clube Flamenguinho, Boate 466 e outros, todos frequentados na sua totalidade por pessoas negras. (Catharina Motta - Entrevista em 14/04/2022).

As falas destes três, os mais velhos entre os atores, apresenta os espaços citados e observados como os “pontos de encontro”, nossos locais de entrelaçamento, com nossas festas, espaços que ainda persistem nas nossas memórias, aqui retratada como parte individual e coletiva das nossas histórias. Para tanto, devo observar que meu olhar se volta para algumas questões que considero centrais neste momento da tese. Primeiro, a diversidade geográfica no espaço da cidade, os temas e o formato que constituem os momentos das festas, se tratam de uma gama de locais que são ocupados dentro e fora do espaço da cidade de Pelotas. Os espaços fora da cidade traçam um movimento de diálogo, diálogo intermunicipal que apresento no decorrer deste momento.

A formação da espacialidade, o dar forma a esta espacialidade, encontrar cada local citado pelos atores, e os que tive o prazer de acompanhar no espaço territorial de Pelotas, como é possível identificar no segundo mapa (abaixo). Cada ponto preto no espaço de cada macrorregião, demarcam o número de espaços onde as festas eram e, em muitos, ainda são realizadas.

Figura 11 – Áreas de concentração das festas



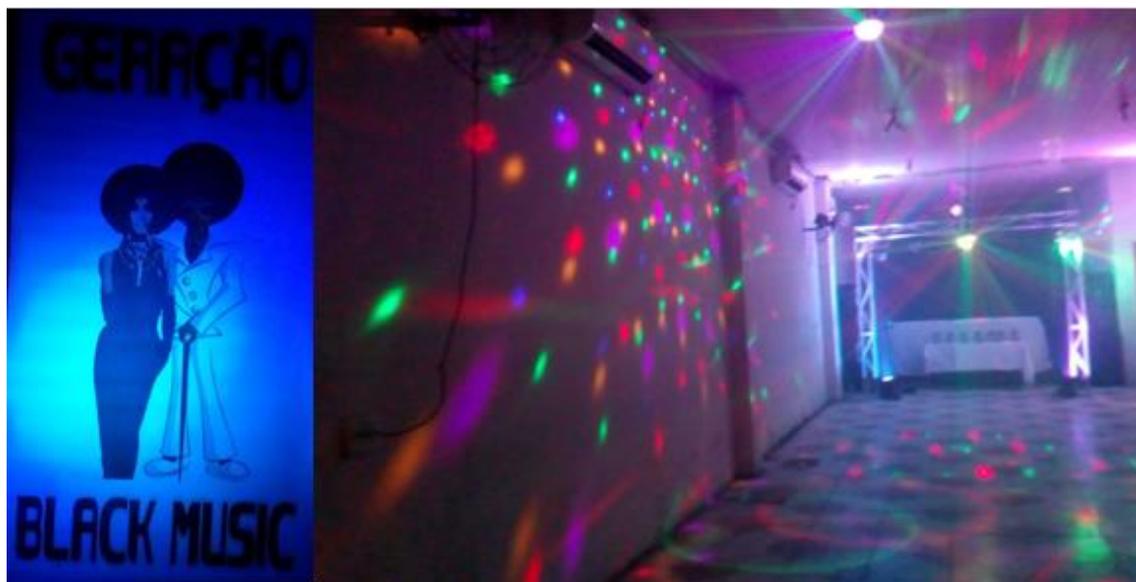
Fonte: Adaptação própria

Meu primeiro contato para fins desta tese foi na macrorregião Fragata, precisamente na Avenida Brasil, bairro Simões Lopes, em frente ao viaduto da Estação Férrea. O evento chamava a atenção daqueles que não sabiam o que estava acontecendo ali, uma estrutura que poucos conseguem pensar ser possível estabelecer para aquele espaço. Essa estrutura era mínima, um gazebo branco que acolhia a mesa onde estavam os equipamentos de som utilizados pelos DJs na calçada. Era o Projeto Cultural Charme na Rua que, segundo um dos idealizadores, Du Charme, possui como objetivo levar a boa música black, o charme, descontração e entretenimento, uma vez no mês, aos que curtem esse estilo musical. O evento marcado pela presença de mulheres e homens de diferentes idades, incluindo os “das antigas”⁴⁷. Não faltou o famoso churrasco na calçada, fruto da cotização entre os organizadores e participantes em que, segundo Beatriz (Bia - entrevista em 18/04/2018), “quem quer participar bota sua carne na churrasqueira, faz um churrasquinho, toma sua cerveja e fica curtindo ali”. Em outros locais também o Charme na Rua acontece, como por exemplo o Largo de Portugal (na frente da Estação Férrea) e o Largo Conde de Piratini (ao lado da Biblioteca Pública de Pelotas).

⁴⁷ Modo de se dirigirem aos mais velhos que já realizaram como produtores as festas ou eram participantes das festas blacks nos anos 70/80.

No ano de 2019 participei da entrega do Prêmio Melhores do Ano de 2018, promovida pelo DJ Marcelo Fernandes Caramão, que aconteceu na casa de eventos Sublime. Meu primeiro contato com o DJ foi por telefone, e neste momento ele me disse que meu ingresso estaria na porta e que não me arrependeria, pois era um momento o qual poderia conversar com diversas pessoas, que estava vindo um transporte (uma van, como disse DJ) com pessoas de Porto Alegre. Fui para a atividade, na chegada, surpresa, quem recebia as pessoas na porta era um velho conhecido, o Sr. José Carlos Caramão, sim, ele mesmo, o fundador da discoteca Apolo Som, o conhecido DJ Caramão. Que surpresa agradável, pois ele já estava na lista dos que seriam entrevistados e eu o conhecia, mesmo que ele nem se lembrasse de mim. Entrei, observando o ambiente, mais um momento lindo pra mim, de pura emoção que correu no corpo inteiro. O som já “rolava”, o espaço da pista ainda vazio, as luzes coloridas matizavam todo o ambiente e um banner no porta um casal de negros bem-vestidos e as palavras “Geração Black Music”.

Figura 12 – Entrega do Troféu Melhores de 2019



Fonte: Registro próprio

O ato etnográfico do eu-nós se efetiva com forma afrocentrada, pois era o fazer, a ação, o pensar em movimento, o constituir o momento fazendo-o acontecer. Neste instante éramos apenas eu e os organizadores, mas em poucos instantes as pessoas começaram a chegar, e cada vez mais feliz eu ficava. Estava reencontrando amigas/os de uma longa data e pensei: “somente um ambiente e uma festa desta para proporcionar esses encontros”. Tudo se tornou muito familiar. Na sequência, DJ Banha começa a tocar e eu

vou a procura dos atores que serão entrevistados, DJ Du Charme, DJ Tati, Dom Nilton/Reação FM/PoA, DJ Roberto e Beatriz (a Bia), participante e colaboradora, esposa do DJ Banha. A festa continuou, o espaço ficou cheio e a black music fez todos dançarem em harmonia, com os troféus ocupando um espaço privilegiado em frente ao espaço dos DJs.

Figura 13 – Entrega do Troféu Melhores de 2019



Fonte: Registro próprio

No dia seguinte fui convidada para ir a um bar gerenciado pela Joana, o Diabluras, e ao chegar nova surpresa, encontro dois amigos, DJ Luan (conhecido como Luan 312) e Mano Rick. O espaço, muito lindo, é uma casa antiga na Rua Félix da Cunha. Na chegada um lindo jardim que se misturava a poucas mesas e cadeiras, um espaço com cadeiras antigas; no espaço interno três ambientes, um deles era onde estavam Luan discotecando ou, como eles dizem, pilotando as pick ups (mesa com aparelhagem de som, dois “pratos” onde rodam os discos de vinil), Mano Rick (*rapper*) apresentava algumas das suas músicas autorais. Não pensei duas vezes, pois os dois também já estavam na lista que criei para as entrevistas, aproveitei e, para além dos dois, ainda entrevistei as duas irmãs (Carolina e Natália) e a mãe do Mano Rick (Beatriz Barcelos).

Eu não ia muito em festa, fui pouco. Mas fui na Agremiação, tinha aqueles Black que eu gostava. Agora que o Henrique começou a cantar músicas Black ele fala muito da raça do negro, que tem que assumir o cabelo e ser a gente mesmo. Não tem que esconder. Tem que mostrar. [...] Nas músicas que ele faz ele passa para gente que o negro tem que se assumir, que ele quer um mundo melhor para estas crianças que estão aí. Porque é sempre a raça da gente que é a mais discriminada. (Beatriz Barcelos - Entrevista em 19/04/2018).

A fala da Beatriz, mãe do Mano Rick, nos remete à questão que todas/todos nós já vimos a muito pontuando: a questão racial vivida de modo muito cruel em nossa cidade. Revela um sentimento meu de que este tipo de encontro nas festas se traduz não somente

em uma condição de lazer, mas de construção de uma identidade negra que se consolida em nós que sofremos com a discriminação racial nesta cidade através da união nestes momentos em que as festas acontecem.

Outro espaço foi novamente o Charme na Rua, que aconteceu no Largo de Portugal (Estação Férrea), antes da pandemia se firmar, e como diz DJ Caramão “hoje temos os charmeiros, eles fazem parte da Black Music”. Outro momento ímpar foi no espaço em frente ao prédio da Estação, que estava com número expressivo de pessoas, e por isso não tive como entrevistar o DJ Banha como pretendia; primeiro porque ele estava na organização e muito envolvido com tudo, e segundo por ter ficado impactada com a atividade, com os encontros que o momento proporcionou. É sempre muito bom quando estamos entre nossos pares. Mas consegui perceber que este evento, igual e juntamente como os outros, possui algo que os aproximam, se tornam instrumentos importantes de defesa, integração social e divulgação da cultura negra através deste *Movimento Black Music*.

Amo este tipo de festa e vir para Pelotas é maravilhoso. Em Pelotas é a primeira vez que participo e estou achando tudo maravilhoso!!! Não temos mais estas festas em Rio Grande, Pelotas está de parabéns, sempre curti estas festas, hoje estou com 42 anos, este encontro negro é maravilhoso!!! (Jaqueline/Rio Grande - Entrevista em 10/04/2022).

A fala de Jaqueline, moradora da cidade de Rio Grande, expressa as conexões que as Festas Blacks proporcionam, que acontecem não somente pela relação musical, mas relação entre os próprios participantes, relação de pertencimento, o que é sustentado quando a Professora Dr^a Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva, na abertura do livro “Colonos e Quilombolas: memória fotográfica das colônias africanas de Porto Alegre” (2010, p. 12), expressa: “não há noite fria de inverno, nem suadas tardes de verão que façam adormecer nossa alma africana. [...] nossa identidade de negros, fecundada e recriada pela energia provinda dos ancestrais, assegura nosso pertencimento”. Destaco aqui que hoje, através do Projeto de Lei 10725/2021 aprovado pela Câmara de Vereadores de Pelotas, foi criado o Espaço Cultural Vilson Couto/Mr Pelé, na Estação Férrea, com o objetivo de homenagear este que foi o precursor do *Movimento Black Music* em Pelotas.

Figura 14 – Mr. Pelé em apresentação no Ginásio do Paulista



Fonte: Arquivo fotográfico de Rudinei

Continuei a minha *ongira*, a minha caminhada, e tive a oportunidade de participar da festa realizada no espaço Armazém Beer, localizado na Rua Tiradentes, esquina Rua Anchieta, por conta da vinda do amigo Cristiano para sua qualificação de mestrado. Cris, como o chamo, havia se encontrado com o DJ Banha, que lhe falou da festa que acontecia sempre aos domingos, começava cedo e terminava à meia-noite, aproveitamos e fomos. Chegamos por volta das vinte horas, um espaço pequeno em que o DJ Du Charme discotecava. Vários conhecidos estavam lá, dançamos muito, e foi uma noite em que confesso ter deixado o olhar pesquisador um pouco de lado; me permiti desfrutar do momento e realizar registros fotográficos com o celular (as fotos ficaram péssimas). Mas o que importa aqui é a percepção de como o estilo de música apresentado naquele momento fazia as pessoas se reconhecerem e confraternizar, e talvez por este motivo meu olhar de pesquisadora tenha se dispersado.

Continuei o percurso traçado e o próximo espaço foi a APREPEL/Associação dos Previdenciários de Pelotas, onde aconteceu a Festa Black com a vinda de um ícone da black music, Marco Aurélio Ferreira/DJ Corello, que com a frase “Chegou a hora do charminho, transe seu corpo bem devagarzinho” criou o charme, um movimento de afirmação da cultura negra, na década de 1980; são mais de 40 anos de charme. Junto

comigo nesta noite estavam mais três amigas, o que fez deste outro momento de muitos encontros. A festa foi produzida e organizada pelos coordenadores do Studio do Charme, mais precisamente pelo conhecido DJ Banha e sua equipe.

Havia muita gente, povo preto lindo, como disse Ana (uma das amigas que me acompanhavam), o som rolou solto, e para além do Corello passaram no comando das pick ups para o DJ Du Charme e o DJ Beethoven, entre outros. O amigo Jair Brown realizava registros fotográficos e vídeos⁴⁸, luzes coloriam o ambiente e a presença do Corello foi o auge da festa (ver Anexo 2).

Outro local com uma marca simbólica (DURAND, 2012), por ser em um momento de pandemia, foi o Largo Conde de Piratini, conhecido como Beco, ao lado da Biblioteca Pública. Foi numa noite e eu que faço parte de um grupo que entrega marmita aos moradores de rua, saí de carro com outra colega para realizar a entrega no perímetro central, já que nosso grupo faz as entregas em quatro macrorregiões da cidade (TV/Três Vendas; CE/Centro; FR/Fragata e AR/Areal).

Quando chegamos próximo à Praça Coronel Pedro Osório ouvi um som familiar e fiquei atenta ao movimento enquanto entregava as marmitas. Ao contornar a praça me deparei com o beco repleto de gente. Parei para entregar as últimas marmitas a um casal que ali estava sentado no murinho de um canteiro, com uma criança num carrinho e um outro menino de no máximo 7 anos. Ao me aproximar perguntei o que estava acontecendo, ao que rapaz respondeu “uma tal festa charme, não sei bem o que é, mas a música é boa, já que estamos na rua, resolvemos ficar por aqui”.

Primeiro “meu coração partiu”, pois aquele casal com as duas crianças estava vivendo na rua. Depois visualizei alguns conhecidos e, sem nenhuma marmita mais para entregar, fiquei ali assistindo enquanto a colega finalizava a entrega dos sucos. As pessoas dançavam, um grupo fazia passinhos e transformava minha dor em alegria. Naquele momento, num espaço pequeno como aquele beco, com pouca luz mas com uma energia sem igual, realmente não tinha como permitir tristeza, e ao me retirar, vendo a imagem dos moradores de rua para quem demos a marmita, sentados comendo e se embalando ao som da música, soube que naquele momento eles também estavam bem (ver Anexo 3).

Concluí minhas observações de campo em três momentos realizados no Clube Chove Não Molha (ver Anexo 4), duas domingueiras e outra festa de entrega do Prêmio Os Melhores do Ano 2021. No primeiro domingo quem tocava era o DJ Nenê, o salão em

⁴⁸ <https://www.studiocharme.adcast.com.br/videos>

penumbra, só com o toque das luzes coloridas. Não havia muitas pessoas, mas o momento foi muito rico, teve dança do passinho e consegui combinar uma data para entrevistar o DJ Nenê.

**Figura 15 – Entrevista com DJ Nenê/Mercado Público
(Entrevista em 28/02/2022)**



Fonte: Registro próprio

No domingo seguinte (08/09/2019) novamente retornei ao clube, onde tocavam as irmãs DJs Vânia e Vanessa. O público já era maior, alguns dançavam sozinhos, outros em pequenos grupos, e todos curtiam o momento. Era outra noite de música boa, um repertório mais atual regido por duas mulheres, que eram só sorrisos, pois percebiam que nós estávamos adorando e curtindo muito o som que elas apresentavam.

Figura 16 – DJs Vania e Vanessa



Fonte: Arquivo de Vanessa

Enfim consegui entrevistar o Sr. José Carlos Caramão/DJ Caramão, outro ícone do movimento black em Pelotas. Com 78 anos de idade, é uma pessoa tímida e ao mesmo

tempo um gigante, de coração grandioso e acolhedor. Como ele mesmo observou, “tudo começou aqui, no Clube Chove Não Molha. [...] a Apolo Som era o grande amor da city”.

E foi neste clube que eu assisti a entrega do troféu dos melhores de 2021, onde na ocasião este gigante, assim como Vânia, Vanessa e outros, foram homenageados, . Um salão com muita gente, entre elas amigos de longa data, e encontrei José Assis, que veio de Rio Grande, foi só felicidade, aproveitei e o entrevistei.

Nos anos 80 eu vim muito pra cá, com meu pai e minha mãe, tinha 15/16 anos, o Chuva, o Chove, Fica Aí, a relação muito forte que vem de lá dos meus velhos. A minha mãe durante 40 anos foi voluntária num clube negro chamado Braço é Braço, durante 45 anos da vida dele, meu pai, cuidou da copa, do salão e do banheiro do Clube Cultural Estrela do Oriente, então este intercâmbio vem dos nossos ancestrais, quando eles vinham pra cá[...]quando eu entrei aqui hoje, eu me emocionei, hoje não tenho mais meu pai, nem mãe, mas fui criado participando de vários eventos. (José Assis/BGV/Rio Grande - Entrevista em 10/04/2022).

Esta fala do Assis nos remete à importância da vivência que muitos de nós tivemos na infância e na juventude dentro dos clubes sociais, guiados por nossos pais. O quanto a vivência dentro destes clubes nos oportunizou criar laços de afeto, amizades que até hoje, mesmo que distantes, permanecem. Posso também acrescentar que o intercâmbio traduzido na fala de Assis, já era de muito tempo, o que se traduz na escrita de dissertação de Fernanda Oliveira.

O Chove Não Molha desenvolvia atividades principalmente na cidade de Pelotas, e se relacionava com as demais associações negras da cidade. Porém, atentando para uma busca de expansão de suas atividades, encontramos o clube em atividade intensa com associações negras da cidade vizinha, Rio Grande. (OLIVEIRA, 2011, p. 123).

Deixei para falar do Mercado Público neste momento. Sobre ele já realizei algumas considerações anteriormente, e observo aqui que este é um local onde a cultura negra se faz presente muito antes da estrutura em alvenaria ser construída. Era ali que quitadeiras⁴⁹ negras construía, no meu entendimento, a partir do que vendiam, autonomia como experiência da sua liberdade, o que anos depois veio a ser desconfigurado, pois o espaço sofreu transformações diminuindo gradativamente a presença negra dentro do mercado e fora.

⁴⁹ Mulheres negras que vendiam gêneros alimentícios pelas ruas e áreas centrais da cidade.

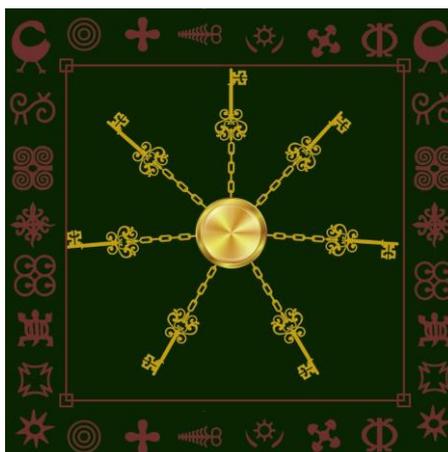
Figura 17 – Sexta Black no Mercado Público de Pelotas



Fonte: Arquivo próprio

Falar deste espaço é também, dizer que é um espaço que chama a população negra de certo modo, por estar ali assentado o Orixá Bará⁵⁰, que configura o Mercado Público como um espaço civilizatório de energia e força vital, de resistência e manutenção do patrimônio cultural do povo negro, o que já foi alvo de polêmica.

Figura 18 – Adesivo fixado no centro do Mercado Público de Pelotas



Fonte: Blog Pelotas

⁵⁰ Orixá Bará é o Princípio de Movimento e Interligação, é também o mensageiro dos Orixás. Dono das chaves dos portais, encruzilhadas e caminhos.

Os marcos identitários que pontuo são fruto das memórias aqui observadas pontuadas pelos atores, que me trazem materializadas nas falas, um misto de saudade, de identidades marcadas pelo passado e hoje presentes, em que se configuram papéis sociais que se estabelecem a partir da esfera familiar e do mundo das festas onde todas e todos se encontram. Identidades que me afetam positivamente por serem recordações e hoje vividas e contadas por mim e todos, que nos conectam em tempo e espaços, que possuem significado no passado e presente, em mim, no outro e com o território.

Memórias e identidades (DURAND, 2012; SODRÉ, 2017), que configuram os microterritórios aqui apresentados como construtores de um território maior afrocentrado, nossa Pelotas pequena África, que trago nesta tese e no poema que segue, escrito exatamente neste momento.

LIBERDADE

Quando ouvi falar em liberdade
 Era ainda pequenina
 Liberdade era o que eu fazia
 O território, a rua da minha casa
 Ali eu era liberta
 Corria, jogava taco
 Cantava, dançava, sorria
 Depois, liberdade era o que eu sentia
 Nequinha feia, cabelo carapinha
 Esta cidade, não era minha
 Mas descobri que nunca estive sozinha
 Ecoava nesta Pelotas o grito de minha vizinha
 Sem dor, sem rancor
 Dizendo que esta cidade também era minha
 Liberdade agora é ser mãe
 uma nequinha linda
 É ser eu e tantos
 Que aqui vivem, chegam e partem
 Pelotas do rap ao samba
 do soul ao rock
 da sexta black, da black music
 da pequena África que habita em nós!

Memórias que se relacionam e demonstram o diálogo aqui apontado como intermunicipal, pois as equipes de som trilhavam várias cidades da região e estado, como observamos no Anexo 5. Cidades que acolhiam as festas, os shows que eram proporcionados e, mais importante, tinham reconhecimento e respeito por essa expressão cultural.

Eu trouxe o Nelson Triunfo. Logo em seguida a Globo lançou a novela Partido Alto, a Globo convidou o Nelson Triunfo e a Fank CIA para fazer a abertura da novela e os caras ficaram famosos no Brasil inteiro, todo mundo queria. Aí eu liguei pra ele e disse, “o Nelson agora quero ver tua parceria”, [...] aí o que eu fiz, eu fiz uma turnê com ele no RS, só pra ter uma ideia, a gente encheu o Militão em Bagé, foi um sucesso. (Rudinei Machado - Entrevista em 13/06/2021).

Na fala de Rudinei percebemos o quanto o movimento black em Pelotas se sustentava em bases sólidas, o quanto as equipes de som tomaram um corpo que substituiu as bandas, os conjuntos que tocavam ao vivo, ocupando espaços dentro e fora da cidade.

A constituição de território negro a partir de suas atividades festivas é tomada de forma sensível, sem opressão. É um andar sonoro e sensível no espaço, e uma força é muito presente no sentido da força feminina negra, essas mulheres que se empoderaram formando uma posição e com isso se projetam, como aves, pois assim sempre retornam à mítica africana (VERGER, 2002) e alçar voos.

V.1.2 — Presença feminina negra: do posicionamento ao alçar voos

Njila (NGOLA, s/d, 2020) é a forma feminina após a morte. A negra volta como um pássaro, sendo também entendida como uma via e um caminho, um posicionamento para alçar voos.

Quero aqui fazer uma observação muito especial. Primeiro dizer que a escuta musical, por me acompanhar há muito tempo, sempre me serviu como aconchego em momentos difíceis. Momentos difíceis como os que estamos vivendo hoje, em que nossos corpos femininos são alvo de violências extremas, muitas das vezes inacreditáveis. O racismo e o sexismo produzem nas nossas vidas efeitos devastadores que nos adoecem, e, como mulheres negras, nos colocam sempre subjugadas a servir, tornando eficientes as ideologias racistas e sexistas.

O sexismo e o racismo, atuando juntos, perpetuam uma iconografia de representação da negra que imprime na consciência cultural coletiva a ideia de que ela está neste planeta principalmente para servir aos outros. Desde a escravidão até hoje o corpo da negra tem sido visto pelos ocidentais como o símbolo quintessencial de uma presença feminina natural orgânica mais próxima da natureza animalística e primitiva. (HOOKS, 1995, p. 468).

Segundo que desejo que as meninas negras não sejam retratadas como o exposto por Bell Hooks. Quero que tenham seus sonhos realizados e construam suas trajetórias, assim como as mulheres que encontrei nesta ongira. Mulheres fortes, negras com presença marcante nas festas e na vida, algumas amigas de longa data que, para além de

seus depoimentos, trazem para esta tese seus corpos dançantes e a perspectiva de que podemos alçar voos.

Mesmo trazendo este momento como lugar do feminino, não posso deixar de trazer a fala de um homem, hoje em desconstrução, que nos permite perceber como as mulheres eram vistas para entendermos o quanto a nossa presença hoje é necessária, no sentido de desconstruirmos todo um estereótipo construído no patriarcado.

Naquela época existia uma coisa que hoje eu considero um horror, o machismo era tão grande que na década de 70 o homem poderia matar a mulher em defesa da honra. Então tu imagina se uma mulher casada ou noiva fosse numa festa para tocar para milhares de pessoas, porque naquela época os bailes eram bem movimentados. Vocês mulheres atravessaram uma barra muito grande e hoje graças a Deus vocês são muito bem recebidas, pelo menos da minha parte e de vários que eu conheço no nosso meio. (Dom Nilton/Reação FM/PoA - Entrevista em 18/04/2018).

O *Movimento Musical da Black Music* (ALVES, 2010) das festas, trouxe a possibilidade para as mulheres negras de romperem com padrões impostos socialmente, em que seus corpos eram marginalizados e objetificados, anulando suas identidades. Mulheres solteiras, mães, avós, trabalhadoras que assumem o movimento da black music como *Yabás*⁵¹, *Orixás* femininas guerreiras, mulheres negras que possuem também o legado dessas orixás, legado de serem protagonistas, articuladoras e construtoras de suas próprias histórias.

É assim que trago esta presença feminina, como mulheres que apesar de todo o machismo e sexismo brutal vividos neste nosso tempo, como eu, superam toda e qualquer violência com a amorosidade das *Yabás*. Somos líderes e referência para outras que virão.

Eu faço parte do projeto Divas do Charme, que foi um trabalho que começou em Porto Alegre através da DJ Teka, ela já representava, era a minoria representada pela Black Music, muito pouco. Nós começamos uma discussão em um grupo de whatsapp. Por que não? Nós conseguimos nos envolver com tanta coisa, é casa, os afazeres do dia a dia. Então por que não agregar nesta parte e somar também com o Black Music, até porque a maioria de nós são mulheres de DJ's. Eu entrei para participar do projeto que chama Divas do Charme, antes era representado por seis e hoje somos quatro mulheres. O projeto é bem interessante porque além de nós termos este reconhecimento como DJ, nós também agregamos, nós temos o conhecimento da pista, do que a gente curtiu nos anos 80 e 90. Para nós é um projeto muito importante porque mostra que lugar de mulher é onde ela quiser! Antigamente a gente tinha a Black Music representada só por homens, hoje a gente tem o poder de ter a representatividade feminina também. Para gente é um projeto bem importante que dá seguimento com a nossa cultura lá atrás. Porque antigamente nós não tínhamos esta diversidade de festas que existem hoje para poder curtir. Nós tínhamos aquele segmento que era Black Music do tempo do Ginásio da Agremiação, Paulista, Teatro Avenida, e hoje nós estamos tentando resgatar este movimento que durante algum tempo ficou perdido. Eu sou

⁵¹ Yabás são Deusas africanas, orixás femininos das religiões de matriz africana.

esposa do Antônio que é mais conhecido como Du Charme, ele vem tentando resgatar este movimento em parceria com todos os envolvidos aqui de Pelotas também. Há mais ou menos quatro anos atrás eu vi aquela luta dele de tentar colocar as coisas para frente e as coisas não andarem, até o dia que ele chegou e disse para mim: “eu vou guardar meu equipamento e não vou tocar mais”. E daí eu pensei: “eu não posso deixar isso acontecer, até porque é uma coisa que ele gosta e muita gente curte ainda”. Tudo o que nós fizemos foi através do nosso suor, trabalho e muitas vezes do nosso bolso. A gente entrou de cabeça, hoje a equipe é formada por dez integrantes que realmente estão ali para somar e agregar tudo que seja relacionado a Black Music, para não deixar este movimento morrer mesmo. (Tati - Entrevista em 18/04/2018).

Essa fala, demonstra a força e potência da mulher que para além da família, de ser esposa e mãe, se “joga” como outras, seja na manutenção e preservação da Black music em Pelotas, seja na organização ou simplesmente como participante, pois também a participação é uma forma de fortalecer este movimento, como nos diz Carolina.

Então sempre quando tem festa a gente traz a questão da música Black. É uma maneira da gente reviver a nossa cultura. A gente acha que tem que valorizar, então a gente gosta e acaba incentivando o outro. Eu tenho um filho de 11 anos, ele também gosta, está sempre junto com a gente. (Carolina - Entrevista em 19/04/2018).

Ou ainda como observa Catharina:

Nas festas dançamos ao som de Black Music principalmente ou MPB, ao som das grandes discotecas como Corujão Som (Rudinei Machado) e também ao som do Caramão, eram os mais requisitados, apesar de ter outros. Minha inserção no MN (movimento negro) organizado veio depois dessa época das festas, mas já tinha uma consciência do racismo, pois minha família sempre pontuou isso. (Catharina Motta - Entrevista em 14/04/2022).

Esta fala nos leva a perceber o quanto as festas blacks foram importantes na formação de consciência e postura política de combate ao racismo que, como observou Catharina, começou na família e se solidificou junto ao movimento da black music. A fala de Beatriz, se referindo ao filho e suas músicas, também demonstra que em pequenas coisas nos opomos e enfrentamos situações vividas com os atos racistas. “Se a pessoa fica falando um pouco deprimida que foi discriminada por causa da cor da pele ou pelo cabelo... ele pega e diz “não!”, diz que a pessoa tem que valorizar a raiz negra” (Beatriz Barcelos - Entrevista em 19/04/2018).

São mulheres que se relacionam com presença atuante em diferentes espaços da própria festa, como nos observa Nailê Machado dizendo,

Eu era a bilheteira da festa. Eu sempre trabalhei para que tudo desse certo, vivi estes momentos intensamente na minha vida, eu e minha família, amávamos o que fazíamos. Sempre levamos muita alegria e prazer a todos que frequentam nossas festas, vivemos intensamente a Black Music, o Samba e o Pagode. Eu sempre trabalhei nos bastidores administrando o financeiro das festas. (Nailê Machado - entrevista em 26/01/2022)

Falando que nas festas promovidas pela discoteca Transa Som, como ela sempre trabalhava na bilheteria. Assim como na fala de Beatriz (Bia), “...Mas de lá para cá as mulheres estão se desenvolvendo, elas querem ser DJs, elas querem tocar, elas querem fazer música. Isso está sendo uma coisa muito legal”. Ou ainda como nos observa Vanessa, da dupla DJs Vania e Vanessa, quando fala da trajetória inicial da dupla: “Então, quando iniciamos nossa caminhada no ‘meio musical’, há uns 7 anos, nossa ideia era fazer um som pra que as meninas que frequentavam as festas de rap, pudessem dançar e se divertir mais à vontade”.

São mulheres que, para além das festas, buscaram sua qualificação profissional dentro e fora da academia, são domésticas, cozinheiras, comerciárias, enfermeiras, cientistas sociais, designer gráficas, entre outras. Durante o período de campo não foi observado nenhum tipo de violência, as festas sempre acontecem tranquilas, animadas, sem nenhuma ocorrência de violência contra a presença das mulheres, já que sempre representaram a maioria entre o conjunto dos participantes.

Diferente do período escravocrata e pós-colonial, em que as mulheres negras eram alvos de violências físicas e tinham seus corpos marginalizados, não notei nos campos realizados olhares negativos sobre seus corpos, modos de se vestir ou, ainda, sobre suas práticas dançantes. As festas/danças se constituem pela sua força na musicalidade, corporeidade e linguagens negras que vão sendo reveladas.

V.1.3 — Musicalidade, Corporeidade e Linguagens negras reveladas

Como elemento cultural de formação da identidade africana, a musicalidade também foi um dos mais importantes instrumentos de resistência à escravidão. Nas plantações de algodão dos Estados Unidos, nas lavouras de cana-de-açúcar do nordeste brasileiro ou nas minas subterrâneas do sudeste do Brasil as músicas cantavam planos de fuga, estratégias de sobrevivência de Quilombos e sonhos de volta à liberdade na amada África. (Maíra Neiva Gomes).

A riqueza cultural trazida pelos negros escravizados, se espalhou por todo território brasileiro, e aqui em Pelotas não foi diferente. Essa riqueza sempre foi presente. mesmo em espaços como as charqueadas, quando resolviam tocar seus tambores e entoar cantigas que muitas das vezes serviam como estratégia de fuga e de sobrevivência, como pontuou Maíra Neiva Gomes/HI⁵². Assim como a música, trago outros dois elementos que nesta *ongira* se apresentaram como importantes, sendo eles a corporeidade e a

⁵² História Incomum - O HI é um site de notícias que visa contar histórias de pessoas que dificilmente encontram espaço nas redações tradicionais de comunicação.

“linguagem”, esta última colocada para além da oralidade ou escrita. Neste sentido, vale aqui dizer que, para mim, as festas blacks não são apenas espaços de lazer ou divertimento, são também espaços que possibilitam a elaboração de produtos culturais próprios, como veremos a seguir.

A *ongira*, oriunda desta etnografia eu-nós, me permite encontrar pessoas incríveis como as que iniciaram este movimento em Pelotas, pessoas que começaram com número reduzido de equipamentos, duas/três caixas, uma aparelhagem composta com poucos elementos. Com relação à musicalidade, havia diferenças, como nos observa um dos mais velhos, DJ Caramão, criador da discoteca Apolo Som, “O diferencial da Apolo Som para as demais discotecas, era que as outras tocavam os embalos e nós (Apolo Som), tocamos as românticas”.

Inclusive no começo com o Corujão, caminhava junto com a gente a Apolo Som, nós tocamos Raul Seixas, Rock, Tim Maia, sempre muito pedido, José Augusto, Odair José, e músicas internacionais. Mas os mais velhos, quando estavam nos Clubes, solicitavam o sambão, vinha o presidente e perguntava, não vai tocar sambão? Aí nós vínhamos com Beth Carvalho, Grupo Raça, Agepê, Clara Nunes. (DJ Rudinei - Entrevista em 13/06/2021).

Interessante observar, que este elemento, a música, para além do diferencial citado, também proporcionavam uma disputa, mesmo que como segundo eles, disputa saudável, pois as disputas se manifestavam quando uma discoteca apresentava uma música, na época, inédita, como tão bem observada por Dj Rudinei,

nós fazíamos o frente a frente, era eu na Transa Som e Tom Mix na Corujão Som, cada um colocava as suas músicas, às vezes, músicas inéditas. Eu tinha facilidade e nós pesquisamos as músicas, eu tinha uma irmã que mora até hoje nos Estados Unidos, contatos em São Paulo e Rio de Janeiro, então, saía em Nova York e Miami, rapidinho estava na minha mão o disco. [...] Uma peculiaridade era não revelar o nome da música, então a gente inventava, “melô do cri cri” [...], guardávamos os LPs e lacravamos a caixa. (Dj Rudinei, entrevista em 13/06/2021).

Aponto também que nesta disputa entre equipes, os rótulos dos discos eram retirados para que o DJ da equipe oponente não descobrisse de que disco se tratava, o que dava possibilidade de qualificar as equipes no sentido de saberem quem, nesta disputa, colocaria mais gente para dançar. A questão é que não somente as músicas internacionais faziam sucesso, as nacionais também eram grandes pedidas, como Toni Tornado, Sandra Sá (agora De Sá), Simonal e, de lá fora (Estados Unidos), James Brown, Stevie Wonder, Michael Jackson, entre outros já citados que agitavam as festas blacks, o que se verifica na fala de Nailê.

Daí vai às mudanças de nome das discotecas com Transa Negra, Transa Som. Cada vez mais os ginásios lotados com público de 2000 pessoas, vinha

excursão de toda a região, se tornou famosa as festas em ginásio. Tinha muita disputa de grupos de dança de toda parte. A disputa de roupas, danças e penteados era a disputa em cada festa. Dançávamos de par, paqueravam, era lindo de ver, muitos casaram em nossas festas. (Nailê Machado - Entrevista em 26/01/2022).

As batalhas colaboraram para que grupos de dança se apresentassem. Exemplo disso é o *Broder Show*, dos irmãos Amaro, ou as apresentações individuais como as do Mister Pelé e Ademir (este conhecido como Mister Rodopio), além de outros. Mas aqui, partindo dos grupos e expressões individuais, trago a presença da corporeidade em suas diferentes nuances, que eram apresentadas, e ainda são, a partir da dança, do bailado.

Muitas vezes, me encontrava a celebrar admirada, como na infância, quando ficava espiando, a movimentação daqueles corpos negros que traduzem distintos discursos como captura de identidade, passando pelo modo como se vestiam, se produziam.

Nessa época, estudávamos na Escola Técnica Federal de Pelotas, hoje IFSul, e trabalhávamos em casa de família, onde tínhamos a função de ser babá, cozinheira ou empregada para todo serviço, hoje chamadas de empregadas domésticas. [...] Havia toda uma preparação por parte das meninas para irmos as festas nos clubes, na época predominava o penteado Black Power, pois quanto mais volumoso mais bonito o cabelo, o pente garfo era usado para este fim, dar volume. Muitas usavam o cabelo alisado à frio com pasta ou alisado com ferro quente, pente de ferro aquecido na brasa. As roupas usadas eram as calças pantalonas boca de sino, quanto mais largas eram mais bonitas e de cores berrantes, isto é, cores fortes, vivas, feitas por costureiras. Também usávamos muito blusas frente única feitas de lenço pra cabelo com várias maneiras de amarração. No inverno usamos também a famosa cacharel, que era feita de tecido bem maleável, lembro de ter usado um dia amarrada na cabeça, tipo turbante, o que foi seguido por várias, que 'viralizou' tipo uma modinha. As maquiagens eram usadas para dar evidência aos olhos, usamos muita sombra bem colorida e com brilho e batom, mas algumas usavam pouco ou nenhum pó ou base. (Catharina Motta - Entrevista em 14/04/2022).

Como bem-posto por Catharina, a corporeidade se expressa valorizando a cultura e estética negra. É algo que está no modo que o corpo se movimenta na pista, aliado a como se produzem e, independe de fazerem parte dos grupos de dança, individualmente ou do coletivo maior que compõem este movimento, o fato é que com a dança traduzem resistência, afirmação de uma identidade a partir da expressão corporal. Tudo relacionado ao direito ao próprio corpo, ao seu território e a sua identidade, repensado e revitalizado por aquelas(es) que se percebem não mais como coisa, objeto, mas como pessoa na sua humanidade, corpos com referências próprias de uma sociabilidade marcadamente negra presentes nas festas blacks.

Figura 19 – Fotos apresentadas na entrevista com Rudinei



Fonte: Arquivo de Rudinei Machado

Estas festas eram marcadamente negras pois naquela época não se misturavam negros e brancos, como aponta Rudinei Machado (entrevista em 13/06/2021) ao recordar “que naquele tempo era o pessoal da black que ia, não tava a miscigenação de raças como tá”, e Ximendes (entrevista em 16/06/2020), dizendo que “no Clube Juventus, um dia era festa de “moreno”, os brancos podiam participar mas não podiam dançar, o mesmo acontecia nos bailes dos brancos [...] naquela época era uma ditadura total, tinha racismo”. As falas revelam outras linguagens, aqui observadas.

Primeiro, vários dos atores presentes nesta pesquisa trazem configuram a cidade de Pelotas com uma variedade de discotecas que foram se constituindo para celebrar a cultura black, com equipes que surgiam entre amigos, estas citadas no Anexo 6. Segundo, a forma com que eram pensadas as aparelhagens: confeccionavam suas próprias caixas de som, começavam com quatro ou cinco e uma vitrola, e inclusive um dos grupos Poder do Som, segundo alguns dos atores, tinha o melhor equipamento da época e uma caixa chamada Cleusa, que girava com luzes. Como recorda o DJ Caramão, no começo da Apollo Som, todo o equipamento era transportado em um fusca. Mas passado um período, as equipes foram se aprimorando, crescendo como crescia também o público.

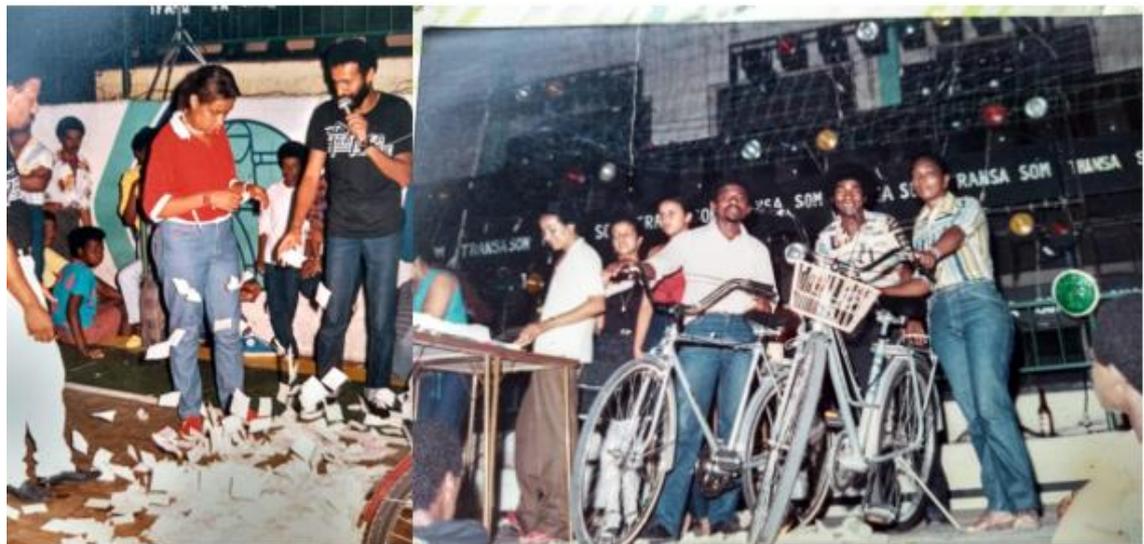
Há inúmeros locais acessados para a realização das festas, como já posto anteriormente, mas a área central, talvez pela questão de mobilidade e deslocamento dos que frequentavam as festas, foi a área onde mais as festas aconteciam, sendo no tocante as quatro microrregiões da cidade, distribuídas entre: Clubes sociais, esportivos, ginásios e algumas casas antigas que eram alugadas e utilizadas para realização das festas em Pelotas, como demonstro no Anexo 7. Havia aindaas festas temáticas, essas realizadas nos clubes e ginásios. No Clube Chove Não Molha acontecia o baile dos hips, aqui concretizado nas falas de Ximendes e Rudinei.

O baile dos hips era o maior sucesso, só pra vocês verem, naquela época o pessoal forrava todas as paredes do clube de jornal e escreviam com essas tintas têmperas, essas canetas aí e a maioria ia caracterizado, o pessoal fazia roupa de saco, vestidos de hip, era o maior barato, o pessoal esperava o ano inteiro para ir ao baile dos hips no Chove Não Molha. (Dj Rudinei - Entrevista em 13/06/2021).

Ajudei a implementar o baile dos hips, todos os anos nós fazíamos, forramos o salão todo com jornal, usava novelo de lã e fazíamos teia de aranha, usava “luz negra” (luz com tom neon escuro) que dava um efeito aos escritos e a teia de aranha de lã branca, ia todo mundo vestido, se tu não tivesse, cortava uma roupa, colocava remendo de outros tecidos. (Ximendes-Entrevista em 16/06/2020).

O Baile do Suéter também acontecia em outros clubes. Nos ginásios, as próprias equipes de som promoviam festas, como foi a primeira festa no ginásio do Clube Cruzeiro, intitulada o baile do Tudo Bem, em que tocaram Amplitape, Apolo Som e Corujão Som, o que na sequência se ampliou com o Som da Pedalada, que sorteava duas Calois (bicicletas), uma masculina e outra feminina. Assim como o Baile do Caiaque, em que um caiaque também era sorteado. No período de Natal sorteavam cestas natalinas, e como as empresas percebiam o compromisso social que as festas apresentavam, colaboravam doando estes brindes, o que, de certa forma, promovia os seus estabelecimentos.

Figura 20 – Sorteio e premiação na festa



Fonte: Arquivo Rudinei Machado

Certo tempo depois passaram a trazer grandes shows nacionais, sendo o Sampa Crew o primeiro. Depois, Black Jr, Os Metralhas, Funk CIA (com Nelson Triunfo) e MC

Batata, todos estes que já apareciam em programas da TV Globo, e alguns tiveram participação com suas músicas em aberturas de novelas da emissora.

Foi a partir das festas de ginásio, nos períodos da Transa Som/Transa Negra, que as rádios começaram a tocar música black. Seguindo este caminho, percebendo o quanto é importante a divulgação de seus trabalhos, alguns DJ's como Emerson (Banha), Antonio (Du Charme) e Renatinho Xerife começam a trilhar o caminho através das rádios webs, como demonstra DJ Antonio.

Primeiro, hoje em dia a gente não tem uma rádio para poder divulgar o nosso trabalho como DJ, as músicas que a gente pega... a gente não tem isso. Então, há nove anos atrás eu tocava numa rádio lá do Rio de Janeiro, uma rádio online. Divulgava o meu trabalho lá no Rio de Janeiro, ao ponto de eu ficar conhecido no Rio de Janeiro e não ficar conhecido na cidade onde eu morava. Aí então eu disse: "eu quero fazer alguma coisa pro meu povo aqui de Pelotas, eu queria que o meu povo escutasse pela internet!". Aí eu resolvi fazer a Balada Black, que é uma rádio online que já tem nove anos, tem DJ's que tocam de Porto Alegre como as Divas, Robertinho do Rio de Janeiro, tem DJ's que tocam na Balada Black também. A gente foi fazendo este trabalho e fortalecendo esse meio de comunicação. Este ano, final de 2018 eu recebi um convite do DJ Wagner, ele tinha um horário lá na Rádio Com FM e aí ele passou para mim. Então quer dizer que a única rádio que abriu as portas para fazer um programa de Black Music foi a RadioCom 104.5. Toda sexta feira eu mando a programação para eles, o programa está perfeito, tem a audiência da rádio, a minha que é a Balada Black tem em média de doze a quatorze mil ouvintes por mês. Então é só isso que a gente queria, era espaço. Está saindo mais uma rádio que é do meu amigo Emerson Banha, já está rolando, está na rede em teste mas daqui a pouco já vai ter mais uma rádio rolando Charme, Black Music na internet. Está rolando aí, só que a gente quer que o povo de Pelotas se atualize, porque o povo de Pelotas ainda fica esperando pela rádio Alpha FM que não existe mais. Eu não escuto rádio há dez anos, no mínimo, eu escuto rádio pela internet. O povo de Pelotas tem que se atualizar e dizer assim: "pô, quero escutar os guris", entra lá no link e vai escutar, bota no celular mesmo que sai tocando na mesma hora. Mas acredito eu que este é um trabalho que vai aos pouquinhos e daqui a pouco vai expandir, é o que eu acho! Pelo menos lá para cima já é febre! (DJ Antonio/Du Charme - Entrevista em 18/04/2018).

Hoje a rádio Balada Black, coordenada pelo DJ Antonio, com onze anos de funcionamento, tem como objetivo divulgar a música black, tocando as atualidades do estilo musical. Localizada aqui em Pelotas/RS, a Rádio Balada Black ao vivo tem o slogan "*A sua mais nova opção em black music*" e é transmitida via rádio online. Conta com uma programação ao vivo com os gêneros Soul, Charme, Flash Back, Hip Hop. As rádios webs se conectam com outras cidades, dentro e fora do país, aumentando a possibilidade da *Black Music* atingir uma gama maior de pessoas para continuar fortalecendo o movimento black.

Meu nome é Nilton, codinome Don Nilton, faço parte da rádio Reação FM, a qual nós temos um programa todos os sábados, das 18:00 às 21:00. O

programa chama-se Reação Black, onde eu o Ease DJ e o Celo DJ apresentamos, levando a Black Music via web para toda rapaziada que curte o nosso programa. [...] Nós temos que nos fortalecer. A música Black é linda em todos os gêneros, tanto o americano quanto o brasileiro e eu acho que a gente está aqui para fortalecer. (Dom Nilton/Reação FM/PoA - Entrevista em 18/04/2018).

É a partir do que foi até contextualizado que configuro está Pelotas uma pequena África, um território afrocentrado que me possibilitou voltar aos cinco anos de idade, buscar nas lembranças de menina as imagens da TV em preto e branco, memória repleta de emoção. Era noite, nos juntamos na sala para assistir o festival internacional da canção, anos 1970, e aparecia um homem negro, alto, com uma cabeleira enorme. Hoje sei quem ele era, Tony Tornado, cantando BR 3, dançou, dançou o chamado break e o público, ah o público, assim como nós na sala, vibrou, cantou o refrão com ele “*na BR 3, na BR 3...*”

A mesma emoção que se traduz numa linguagem revelada na fala emocionada dos atores, que junto comigo escreveram esta tese, que não nos possibilita mensurar. Como mensurar afetos, emoções? A emoção na fala de gratidão do DJ Caramão (entrevista em 16/03/2022), que no final da entrevista tinha lágrimas caminhando por seu rosto e pelo meu. A pequena África que habita no eu em nós, nós em nós mesmos.

Considerações Finais

Estou partindo
Levo comigo sorrisos, amigos
Momentos lindos
Mas é chegada a hora
Quem sabe aqui um dia eu retorne
Um dia, quem sabe
Deixo um pouco de mim
Levo um pouco de tantos!⁵³

É chegada a hora. Propomo-nos a finalizar esta tese, sim, propomo-nos, pois não sou só eu nesta *ongira*, somos nós. A temática da *Black Music*, o *Movimento Black*, seus sujeitos, exigiu congregar os atores, suas mãos, memórias, seus corações, que comigo constroem esta escrita.

Atores, mãos, memórias, corações que permitem peculiaridades, que expressam, como já apontado na introdução, o “Eu no Nós”, pois as minhas particularidades como mulher, negra, pesquisadora e militante se entrelaçam neste caminho. Neste movimento de diálogo com estes atores, a busca bibliográfica que desse sustentação à pesquisa foi imprescindível, e a *ongira* aqui apresentada foi se delineando em fatos verificados, como por exemplo a expressão de um preconceito sutil que tenta mascarar o racismo.

Ao analisar nossos diálogos, consideramos e contatamos as interpretações realizadas por Moura (1988, p. 111), que revela a existência de um “espírito associativo” que é demonstrado pelo negro no Brasil desde o período de escravização. Segundo Moura, este espírito associativo permitiu que os negros superassem ou minimizassem sofrimentos e angústias causados pela escravização, burlando a vigilância dos senhores ou pelo lazer e descanso.

Seguimos a *ongira* em um momento que o Brasil passa por uma extrema dificuldade relacionada à saúde pública, um colapso não só sanitário, mas cultural e político. Este é um momento configurado em imersão a esta escrita, o que por um lado ajuda, por outro não, pois percebemos a necessidade de contato, do diálogo intenso, das trocas de saberes, dos abraços e sorrisos largos. Mas neste contexto nos deparamos com alguns alertas, como se fixados em letras garrafais em um outdoor, dizendo, cuidado!!!

Cuidado consigo, com o outro, com nossos corpos negros, que neste período de pandemia se apresentam ainda mais como alvo, ainda mais desumanizados, mas também

⁵³ Fragmento do poema *Estou Partindo*/Medeiros, Marielda Barcellos. Sonoridade Adinkra. Pelotas, RS: MS2 Editora, 2021.

nos mostrou que a trajetória de vida é um elemento que revela grandezas da vida social, grandezas estas que transpassam a dimensão pessoal dos sujeitos atores desta tese.

Percebemos que no período que nos tentaram escravizar os escravocratas pensaram que estávamos presos ou não éramos humanos, no entanto, a população negra em Pelotas, no trabalho nas charqueadas, criava mecanismos de resistência, como morrer por banzo⁵⁴, suicídio, fuga ou compra de sua alforria, buscando transformar a condição de sua vida nos seus espaços de viver ainda escravizados, criando estratégias de libertação mesmo que lhes custasse a vida.

No período pós abolição continuaram a enfrentar a ideologia racial e suas consequências são, ainda nos dias de hoje, presentes no imaginário social e continuam promovendo desigualdades.

Minha autoetnografia, trazida já no primeiro capítulo, vem referenciada de elementos que remetem a minha ancestralidade, identidade negra e ao racismo como experiência comum a outras amigas e aos atores que aqui caminham comigo. Experiências que sempre se caracterizam racialmente e que na diáspora negra se configuram, como o que trago nos capítulos II/III, carregando características comuns entre o passado de escravidão, a colonização e a racialização.

Os fatos ou fatores são os que fazem com que as manifestações negras, falando especificamente de Pelotas, sofram em muitos espaços o que chamamos de higienização, que nos leva a não deixar de fazer a análise sócio-histórica apontada anteriormente. Isso se dá também por ainda ser necessário compreender as manifestações que perpetuam uma África imaginária, como se aquele continente existisse apenas nos livros, livros estes, em sua maioria, escritos pela ótica do colonizador.

A não visibilidade histórica continua marginalizando e naturalizando as manifestações negras, e muito afetam as comunidades e coletivos negros, como bem aponta Stuart Hall (2003).

No momento em que o significante “negro” é arrancado de seu encaixe histórico, cultural e político, e é alojado em uma categoria racial biologicamente constituída, valorizamos, pela inversão, a própria base do racismo que estamos tentando desconstruir. Além disso, como sempre acontece quando naturalizamos categorias históricas (pensem em gênero e sexualidade), fixamos esse significante fora da história, da mudança e da intervenção política. E uma vez que ele é fixado, somos tentados a usar “negro” como algo suficiente em si mesmo, para garantir o caráter progressista da política pela qual lutamos sob essa bandeira — como se não tivéssemos

nenhuma outra política para discutir, exceto a de que algo é negro ou não é. (HALL, 2003, p. 345).

Hall propõe que voltemos nossos olhares para a experiência da população negra na sua pluralidade, para que deste modo sejamos capazes de apreciar as múltiplas experiências do povo negro.

Neste sentido, a tese, já pontuando no capítulo IV, se constitui em uma dessas experiências carregadas de representação dos símbolos da luta constante dos africanos no Brasil, elaborada no projeto de consolidação dos espaços negros, de fortalecimento da cultura desta pequena África em Pelotas. O *Ubuntu* no enfrentamento ao racismo e aos efeitos que ele provoca é uma construção de resistência e luta coletiva.

No ancestral é que encontramos as formas culturais e espaços afrocentrados, a experiência que lhes é peculiar, que retratam os efeitos provocados pelo racismo. Mesmo que tenhamos em mãos poucos dados que nos possibilitem compreender a complexidade dessa experiência, esta pesquisa se colocou aliada à experiência vivida por seus atores, com suas ações de resistência a partir da produção cultural das festas blacks.

É na ancestralidade marcada por uma afrocentricidade que, ao olharmos para as trajetórias manifestas dos atores aqui presentes, estabelecemos a etnografia desta Pelotas pequena África. No capítulo V, último capítulo desta *ongira*, os atores reinventam as formas e espaços das *Festas Blacks*, saem dos espaços fechados e ocupam a rua, proporcionando transformações sociais a partir dos que produzem e participam das festas.

As memórias observadas mostram a trilha de um longo caminho, caminho que já abriu portas para muitos e que continuam acolhendo e reconhecendo aqueles que vieram antes, muitos como DJ Caramão e Ximendes, exemplos de vida e persistência. Um caminho que apresenta um mapa, uma trilha que ocupa territórios estratégicos como clubes, ginásios, ruas e rádios. Que se amplia em diálogos com outros municípios da região e do estado, que nos permite, como negros, continuar pontuando esforços em uma trajetória a partir de uma experiência que, em certo sentido, mesmo que não explícito, reafirmam seu lugar de pertencimento.

Olhar essa trajetória e experiências nos permite não somente reconhecer e compreender as ressignificações, mas a busca, que de certo modo também é política no contexto de direito ao seu próprio território, à ocupação da cidade.

Cidade esta que no título desta tese se apresenta feminina, em diálogo, Pelotas e África. Uma cidade que é feminina em todo seu território, desde sua construção, pois as

Charqueadas também são femininas, são rodeadas de águas, que são de Oxum e em determinado período, quando as águas salgam, são de Iemanjá.

Onde nossas vozes, corpos e nossos sons, entoados por melodias que nos conectam, as áreas verdes, as águas, as pedras, hoje pouco visíveis em algumas ruas, nós mesmos, nos colocando numa encruzilhada, Laroyê, Exu! Encruzilhada esta que nos coloca no enfrentamento e rompimento de uma linearidade imposta por uma cidade ainda centrada nas ideologias do colonizador, que despreza nossos saberes ancestrais, aqui cristalizados pelo acolhimento e afirmação de identidade produzida nas festas.

Por fim, evidenciamos duas questões importantes que caracterizam esta Pelotas pequena África. Primeiro, é necessário firmar, que nos anos 1970 o baile e/ou *Festa Black*, a partir do lazer, diversão e sociabilidade, animava as pessoas, em especial, os negros, mas para além da animação, apresentou um estilo de música articulada às manifestações culturais e lutas antirracistas imprescindíveis para o fortalecimento do próprio movimento negro expresso marcadamente no começo dos anos 1980.

A segunda questão tem relação com a formação das equipes de som, que em Pelotas, num tempo-espaço, se constitui na educação entre gerações. Essa educação orienta, conduz a “passagem” de um grande acervo de conhecimentos construídos e produzidos na síntese interior presente na cultura humanizadora dos atores presentes nesta pesquisa, com o compartilhamento em diferentes e determinadas formas de ser e estar no mundo e de estar uns com os outros.

Isso estabelece uma contribuição que acaba por definir papéis sociais coletivos e individuais no território de uma cidade, assim possibilitando que a prática social seja um processo educativo como um fenômeno que se pressupõe à intencionalidade na preservação de valores, etnicidade que se estabelece no movimento dos corpos, nos tempos-espaços da nossa cidade. Diferentes pessoas se associam em diferentes idades e equipes para produzirem som, articulando uma rede cultural que promove uma vida que supera o uso de tecnologias de comunicação e informação hoje tão presentes, sem deixá-las de lado.

Os atores que continuam na cena das *Festas Black*, como produtores e participantes, continuam se movimentando, movimentando a cidade, produzindo seus eventos, organizando e alimentando seus espaços na internet, produzindo e comercializando produtos com suas marcas, com seus jeitos, suas caras, continuam

resistindo, enfrentando as barreiras do racismo ainda impostas nesta Pelotas pequena África.

A investigação demonstra que a Festa Black surge na ancestralidade em África, surge em mim e em outros em forma de diferentes sonoridades, como as do tambor e das vozes que ecoam traduzindo nossa presença no mundo muito antes de serem nossos ancestrais retirados da terra mãe e trazidos para o Brasil entre os séculos XV e XIX.

No Brasil as festas ainda permaneceram resistentes, a história do povo negro aqui no Brasil foi e continua sendo marcada por vários acontecimentos de luta na defesa e conquistas de direitos, dignidade, respeito e, hoje, em tempos movidos por um discurso de ódio, acima disso tudo, a preservação da vida. É neste contexto, que a população negra brasileira, vítima do processo da diáspora que forçadamente os retirou do continente originário, enfrentam cotidianamente e defendem suas dimensões sociais e culturais, reafirmando seu lugar de protagonista e construtor de identidade, de representatividade social e cultural.

Foi assim que nos anos de 1970, em Pelotas e no Brasil, os negros vitalizam as festas negras a partir de movimentos afrocentrados com forte influência em um movimento da cultura que faz a luta, como o afoxé, a capoeira, o samba de roda, os blocos afros e, nesta tese, as Festas Black, manifestações culturais do negro brasileiro. Foi também a partir da década de 1970 que os espaços foram sendo ocupados e, em Pelotas, um dos primeiros lugares foi nossas próprias casas, e seguimos ocupando clubes esportivos, ginásios e chegamos ao Centro, ocupamos casas noturnas, ocupamos espaços de referência, como o Mercado Público, onde está assentado o *Bará*, uma das divindades mais antigas no universo, uma das entidades que possibilita esse movimento (Laroyê, Exu!).

A partir dessa ocupação, se ocupam outros lugares, como redes ou satélites que nos ligam a essa força ancestral, pois é notório que quando estamos reunidos em uma festa voltada para o público negro seus frequentadores se identificam, se percebem livres para curtir a festa, dançar e se expressar. Há um sentimento de que é ali o seu lugar. Tomamos os clubes sociais negros, tomamos os clubes sociais que eram de representação de pessoas brancas, tomamos o Largo de Portugal, o beco da biblioteca pública (Rua Conde de Piratini), áreas públicas, e outros tantos lugares situados em áreas mais periféricas nesta tese já citados que constituem o território desta pequena África a partir das Festas Blacks. A pequena África em Pelotas foi tomada e assentada.

REFERÊNCIAS

AL-ALAM, Caiuá Cardoso. **A negra força da princesa: polícia, pena de morte e correção em Pelotas (1830-1857)**. Dissertação de mestrado. PPGH-Unisinos, São Leopoldo, 2007.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte: Letramento, 2018.

ALVES, Joana Pimentel. Etnógrafa de trazer por casa: Notas sobre a estranheza de olhar o outro em sua casa. **Oficina do CES** n.º 426, Centro de Estudos Sociais, Colégio de S. Jerónimo, Coimbra, disponível em <http://hdl.handle.net/10316/32551> - Julho de 2015,

ANTÓNIO, Fernando Junior Adão. **Casamento tradicional na etnia Bakongo (Kamalongo) em Luanda-Angola**. Trabalho de conclusão de curso submetido à universidade da integração internacional da lusofonia afro-brasileira (Unilab), como requisito parcial para a obtenção do título do grau de Bacharel em Humanidades. Orientador: Prof. Dr. Bas'Illele Malomalo. Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira - UNILAB, Instituto de Humanidades e Letras; Bacharelado em Humanidades, São Francisco do Conde, 2018.

ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. In: ASSIS JR, A. de, **Dicionário Kimbundo-Português. Linqúístico, Botânico, histórico e Corográfico**. Seguido de um índice alfabético dos nomes próprios. Luanda, Edição Argente e Santos Cia Ltda. S/d.

BAIROS, Luiza. III Conferência Mundial contra o racismo. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 169-170, jan. 2002. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2002000100010&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 03 out. 2020.

BARTH, Frederik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: Poutignat, P.; Streiff-Fernart, J. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: Unesp, pp. 186-227, 1998.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Ed UFMG, 2010

BOGOTA, Centro Afrocolombiano de Espiritualidad y Desarrollo Integral, s/d. (pp. 185-197). Disponível em [http:// www.centroafrobogota.com/index.php?](http://www.centroafrobogota.com/index.php?)

layout=edit&id=7, acesso em junho 2020.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O Trabalho do Antropólogo: Olhar, Ouvir , Escrever. **Revista de Antropologia** , São Paulo, USP, v. 39, nº 1, (pp. 13-37) 1996 .

CAVALLEIRO, Eliane dos Santos. Do silêncio do lar ao silêncio escolar: racismo, preconceito e discriminação na educação infantil. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1998.

CHARLOT, Bernard. Relação com o Saber, Formação dos Professores e Globalização: questões para a educação hoje. Porto Alegre: Artmed, 2005.

CHAUÍ, M. DE S. **Convite à Filosofia**. 14ª ed. São Paulo: Ática, 2010.

DAS, Veena; POOLE, Deborah. El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas. In: **Revista Académica de Relaciones Internacionales**, núm. 8, GERI-UAM, www.relacionesinternacionales.info., junio de 2008

DUMONT, Louis. Homo Hierarchicus: o sistema de castas e suas implicações. São Paulo: EDUSP, 1992.

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arqueologia**. tradução Hélder Godinho . 4ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012

ELLIS, Carolyn; ADAMS Tony E.; BOCHNER, Arthur P.. Autoetnografia: Un panorama. Astrolabio, [S.l.], n. 14, p. 249 -273, jun. 2015. (Disponível em: <<https://revistas.unc.edu.ar/index.php/astrolabio/article/view/11626>>. Acesso em Dez. 2018)

FARIAS, P. F. De Moraes. “Afrocentrismo: entre uma contranarrativa histórica universalista e o relativismo cultural”. In *Afro-Ásia*, 29/30 (2003), 317-343.

FENNELL, Christopher . Identidade de grupo, criatividade individual e geração simbólica na diáspora Bakongo. Vestígios – **Revista Latino Americana de Arqueologia Histórica**; vol 7, n 2, jul-dez., Belo Horizonte (pp.175-216), 2013.

FORTIN, Silvie Contribuições possíveis da etnografia e autoetnografia para a pesquisa prática na dança. **REVISTA CENA** - Programa de Pós-graduação em Artes Cênicas (Meio eletrônico)– Nº 7, (pp 77-88), 2009

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

GIACOMINI, Sonia Maria. *A alma da festa: família, etnicidade e projetos num clube social da Zona Norte do Rio de Janeiro – o Renascença Clube*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2006.

GILROY, Paul. **Entre campos: nações, cultura e o fascínio da raça**. Trad. de Célia Maria Marinho de Azevedo et al.- São Paulo: Annablume, 2007.

GOMES, Nilma Lino. **Negro, corpo e cabelo: rejeição, aceitação e ressignificação**. In: *Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GROSSI, Miriam, FRY, Peter H. **“Conversa com Eunice Durham e Ruth Cardoso”**. In: GROSSI, Miriam Pillar, ECKERT, Cornelia; FRY, Peter Henry. *Reunião Brasileira de Antropologia. Conferências e práticas antropológicas - 25a RBA – (Goiânia, 2006)*, Blumenau, Nova Letra, 2007.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. *Depois da democracia racial*, *Tempo Social*, **revista de sociologia da USP**, v. 18, n. 2 (pp. 269-287), novembro 2006. HALL, Stuart. *Da diáspora. Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2003

HOOKS, Bell, *Intelectuais Negras*. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 3, n. 2, p. 464-478, 1995.

LARROSA, Jorge. *Nota sobre a experiência e o saber de experiência*. **Revista Brasileira de Educação**, n.19, p. 20-28, jan/fev/mar/abr. 2002.

LIRA, Lilian Conceição da Silva Pessoa de. *Elementos teopedagógicos afrocentrados para superação da violência de gênero contra as mulheres negras: diálogo com a comunidade-terreiro Ilê À Se Yemonjá Omi Olodô e “O acolhimento de alimenta a ancestralidade”*. (Tese de Doutorado para obtenção do grau de Doutora em Teologia - Faculdades EST - Programa de Pós-Graduação Área de concentração: Religião e Educação) São Leopoldo: EST, PPG, 2014, 244p.

LUZ, Marco Aurélio. Agadá. Dinâmica da Civilização Africano-Brasileira, Salvador:SECNEB/CED-UFB, 1995.

MAESTRI, Mário. Como era Gostoso ser Escravo no Brasil. A Apologia da Servidão Voluntária de Kátia de Queirós Mattoso. Revista Crítica Histórica. Ano VI, nº 12, dezembro/2015.

MAGALHÃES, Paulo. Saberes da Kalunga – pensando o mundo contemporâneo a partir da epistemologia bakongo. Categories: **Cultura, História, Inclusão, Saberes africanos** - 16/02/2018, disponível em <http://www.edgardigital.ufba.br>, acesso em julho de 2022.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Uma teoria científica de cultura**. Tradução Marcelina Amaral. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2009.

MALOMALO, Bas'ilele. Repensar o multiculturalismo e o desenvolvimento no Brasil: políticas públicas de ações afirmativas para a população negra (1995-2009): volume 1. [recurso eletrônico] / Bas'ilele Malomalo – Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017.

_____. Filosofia do Ubuntu: Valores civilizatórios das ações afirmativas para o desenvolvimento. Curitiba: CRV, 2014.

MBEMBE, Achille. **As Formas Africanas de Auto-Inscrição**. Estudos Afro-Asiáticos, Ano 23, nº 1, pp. 171-209, 2001.

_____. **A questão da raça. Crítica da razão negra**. Lisboa: Antígona, 2014.

_____. **Crítica da Razão Negra**. Lisboa: Antígona. 2017

MEDEIROS, Marielda B. Espelho: autoetnografia de trajetória na vida, no trabalho e na militância. **Diversidade e Educação**, [S. l.], v. 7, n. Especial, p. 44–67, 2019.

_____. **Sonoridade Adinkra**. Pelotas, RS: MS2 Editora, 2021.

MELLINO, Miguel, La crítica poscolonial: descolonización, capitalismo y cosmopolitismo en los estudios poscoloniales. 1a ed. Buenos Aires: Paidós, 2008.

MOURA, Clovis. **Sociologia do negro brasileiro**. São Paulo: Ática, 1988.

MUNANGA, Kabengele. **A identidade negra no contexto da globalização**. In: Ethos Brasil. Ano I, n 1, março 2002, p. 11-20.

MUNANGA, Kabengele. **Superando o racismo na escola**. 2ª edição revisada. Brasília: Ministério da Educação; Secretaria da Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005.

_____. **Negritude: usos e sentidos**. Belo Horizonte: Ed. Autentica, 2009.

NASCIMENTO, Abdias. **Os Orixás de Abdias**. Pinturas e poesia de Abdias Nascimento/Organizadora Elisa Larkin Nascimento. Brasília: IPEAFRO e Fundação Cultural Palmares, 2006.

NASCIMENTO, Alexandre do. Ubuntu como fundamento. **Revista UJIMA** - Número 01, - ISSN 9999-9999, (pp. 1-5), Junho/2016.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009. p. 93-110.

NGOLA, Cultura Banto. (Parte 1 e 2) Bogota, Centro Afrocolombiano de Espiritualidad y Desarrollo Integral, s/d. Disponível em <https://www.centroafrobogota.com/index.php?layout=edit&id=7>, acesso em junho 2020.

Oto, Alejandro José de. Frantz Fanon: política y poética del sujeto poscolonial / Alejandro J. de OTO. - - México : El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 2003. 232 p.

OYÈWÚMI, Oyèronké. **Family bonds/Conceptual Binds: African notes on Feminist Epistemologies**. Signs, Vol. 25, No. 4, Feminisms at a Millennium (Summer, 2000), pp. 1093-1098. Tradução para uso didático por Aline Matos da Rocha.

OTUAJÔ, **Tata, Postura e costumes na casa-de-santo**. NGOLA, Cultura Banto. (Parte 2)

PINHEIRO, Adevanir. Aparecida (org). *África e afrodescendentes no sul do Brasil: história, religião e educação*. São Leopoldo: Casa Leiria, 2015.

PRAXEDES, Rosângela R. **Reflexões sobre uma identidade afro-descendente** (10/08/2009) in. Portla Geledés. disponível em <https://www.geledes.org.br/reflexoes-sobre-uma-identidade-afro-descendente/> acesso em 14/10/2020.

PEIRANO, Mariza. Etnografia, ou a teoria vivida, **Ponto Urbe** [Online], 2 | 2008, posto online no dia 06 agosto 2014, consultado o 19 abril 2019 - URL : <http://journals.openedition.org/pontourbe/1890> ; DOI : 10.4000/pontourbe.1890

PETTER, Margarida Maria Taddoni. **Línguas africanas no Brasil**. (Recebido 04, jul. 2005/ Aprovado 02, set. 2005), Gragoatá, Niterói, n. 19, p. 193-217, 2. sem. 2005

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina**. En libro: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Julio de 2000.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade, poder, globalização e democracia**. In: *Novos Rumos* 6 ANO 17, Nº 37, 2002

RIVERA CUSICANQUI, Silvia, *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores* - 1a ed. - Buenos Aires : Tinta Limón, 2010.

SAID, Edward W. **Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente**. São Paulo: Cia das Letras, 1990.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990. pp. 173-193.

SAMPAIO, Elias de O. **Racismo Institucional: desenvolvimento social e políticas públicas de caráter afirmativo no Brasil**. *Interações* (Campo Grande), Revista Internacional de Desenvolvimento Local. Vol. 4, N. 6, p. 77-83, Mar. 2003 [2016].

SANTOS, Milton, **A Natureza do Espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção**. 4. ed. 2. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

SANTOS, Irene; SILVA, Cidinha da; FIALHO, Dorvalina E. P.; BARCELLOS, Vera Daisy; BETTIOL, Zoravia. **Colonos e Quilombolas. Memória fotográfica das colônias africanas de Porto Alegre**. Porto Alegre: [s/n], 2010.

SILVA, Fernanda Oliveira da. As lutas políticas nos clubes negros: culturas negras, racialização e cidadania na fronteira Brasil-Urugai no pós-abolição (1870 - 1960). Tese(Doutorado em História), Porto Alegre: UFRGS, 2017.

SILVA, Fernanda Oliveira da. Os negros, a constituição de espaços para os seus e o

entrelaçamento desses espaços: associações e identidades negras em Pelotas (1820-1943). Dissertação, Programa de Pós-graduação e História. PUC, Porto Alegre. 2011.

SILVEIRA, Hendrix. **“Não somos filhos sem pais”:** história e teologia do **Batuque do Rio Grande do Sul**. São Leopoldo: Faculdades EST, 2014. 134 f. Dissertação (Mestrado em Teologia – área de concentração Teologia e História) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Faculdades EST, São Leopoldo, 2014.

SODRÉ, Muniz A. C. **Pensar nagô**. Rio de Janeiro: Vozes, 2017.

SPIVAK, Gayatri C. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.

VASCONCELOS, Francisco. A. de. **Filosofia Ubuntu**. Logeion: Filosofia da Informação, [S. l.], v. 3, n. 2, p. 100–112, 2017.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás. Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo**. 6ª ed., Salvador: Corrupio, 2002.

XAXIER, José Valterdinan Mesquita, “A relação afrocentrismo x afrocentricidade: uma breve consideração” In *Filosofia Africana Brasil*. edição N. 1. Novembro/2017 - **revista eletrônica** - Disponível em: <<http://www.filosofiaafricanabrasil.com/single-post/2017/11/22/A-RELA%C3%87%C3%83OAFROCENTRISMO-X-AFROCENTRI-CIDADE-UMA-BREVE-CONSIDERA%C3%87%C3%83O>>. acesso em maio de 2019.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. Depois da democracia racial, **Tempo Social, revista de sociologia da USP**, v. 18, n. 2, pp. 269-287, novembro, 2006

SOUZA, Sérgio Luiz de. Outras memórias, outras histórias: da invisibilidade social à multiplicidade do vivido. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH • São Paulo, julho 2011**

BONILHA, Tamyris Proença; SOLIGO, Angela Fátima. O não-lugar do sujeito negro na educação brasileira. *Revista iberoamericana de educación*. v. 68, n. 2, julio ; p. 31-48, 2015

PEIRANO, Mariza, «Etnografia não é método», *Horizontes Antropológicos*, 42 (pp. 377-391)| 2014

ALVES, Amanda Palomo. Os meios de comunicação brasileiros e o surgimento da black music. *Revista Urutágua*, (22),pp 31-41. 2010

DA COSTA, T. R., & NEVES DA SILVA, R. A. Sankofa: contribuições da Filosofia Africana para resgatar as relações afetivas e sexuais entre Africanos homens em diáspora. *Revista Polis E Psique*, 12(1), pp. 169–187, 2022

SITES

<http://historiaincomum.com.br/resistencia-negra/> - História Incomum - O HI é um site de notícias que visa contar histórias de pessoas que dificilmente encontram espaço nas redações tradicionais de comunicação.

<https://www.youtube.com/watch?v=nX4Dd-Eccgw> - Momentos da festa da Rádio Web Stúdio do Charme 1

<https://www.youtube.com/watch?v=9GWIMudEFeo> - Momentos da festa da Rádio Web Stúdio do Charme 2

<https://www.radios.com.br/aovivo/studio-do-charme/123499>

Apêndices



Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

Este documento visa solicitar sua participação e o consentimento em pesquisa que tem como objetivo mostrar as formas culturais afrocentradas que se processam nas Festas Black, considerando-as como espaços e formas de visibilidade negra em Pelotas/RS. A pesquisa está sendo desenvolvida por mim Marielda Barcellos Medeiros, aluna regular do doutorado em Antropologia Social e Cultural, do Programa de Pós-Graduação em Antropologia, da Universidade Federal de Pelotas.

Os dados serão coletados mediante entrevista individual e semiestruturada, por conta da pandemia de COVID-19, algumas serão realizadas através de e-mail, whatsapp, conversa por vídeo, conversa pelo Canal Turbantada (meu canal no youtube) e de maneira presencial previamente agendada de acordo com sua disponibilidade e o, avanço ou retrocesso da pandemia de COVID-19 mantendo os protocolos de cuidados.

Durante a realização da entrevista presencial, se poderá utilizar um gravador de voz para que, posteriormente, as respostas sejam transcritas e os dados obtidos sejam analisados e tratados. Os resultados deste estudo serão usados exclusivamente para fins científicos e os obtidos poderão ser divulgados em eventos acadêmicos e/ou em revista e outros meios de divulgação de estudo desta natureza.

Por meio deste termo você, como participante, tem garantido os seguintes direitos:

- Solicitar, a qualquer momento, maiores esclarecimentos sobre esta pesquisa;
- Ampla possibilidade de negar-se a responder a quaisquer questões;
- Deixar de participar da pesquisa, a qualquer tempo.

Declaro estar ciente das informações constantes neste Termo de Consentimento Livre e Esclarecido e entender que poderei pedir, a qualquer tempo, esclarecimentos sobre esta pesquisa, deixar de dar informações que julgue prejudiciais a minha pessoa, solicitar a não inclusão em documentos de quaisquer informações que já tenha fornecido e desistir, a qualquer momento, de participar da pesquisa. Fico ciente também de que uma cópia deste termo permanecerá arquivada com a Pesquisadora do Mestrado em Antropologia Social e Cultural/PPGAnt/UFPEL.

DATA: ____ / ____ / ____

Assinatura do Entrevistado

Assinatura do Pesquisador

Pesquisador: Marielda Barcellos Medeiros
 E-mail: mananegra@gmail.com
 Telefone/Whats: (53) 991459247
 Orientador: Profº Doutor Claudio Baptista Carle

ANEXOS

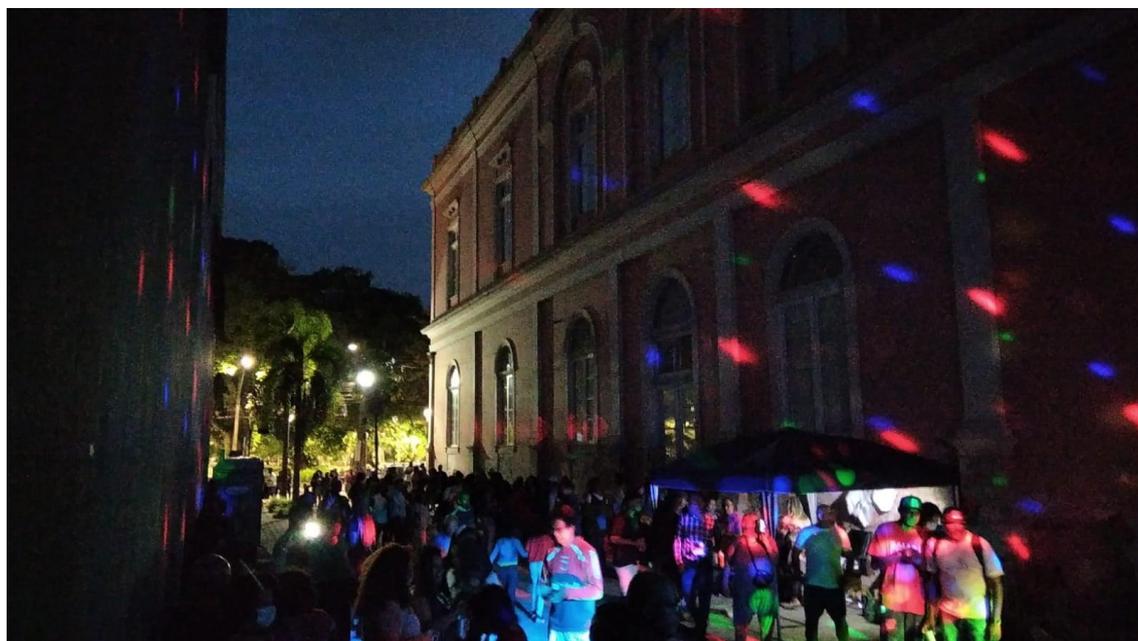
ANEXO 1 — Cosmograma *Bakongo*

MAGALHÃES, Paulo. Saberes da Kalunga – pensando o mundo contemporâneo a partir da epistemologia bakongo. Categories : Cultura, História, Inclusão, Saberes africanos - 16/02/2018, disponível em <http://www.edgardigital.ufba.br>, acesso em julho de 2022.

ANEXO 2 — Festa Dj Corello/APREPEL

Fonte: Arquivo Stúdio do Charme

ANEXO 3 — Festa black na Rua Conde de Piratini/Beco ao lado da Biblioteca Pública



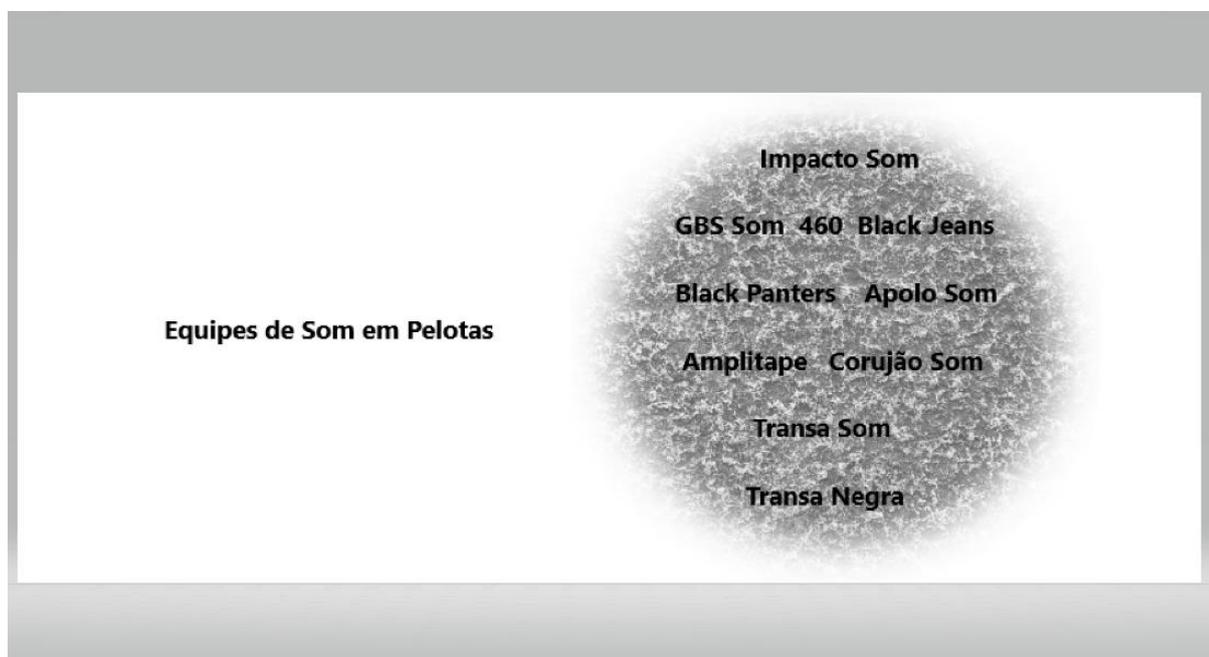
Fonte: Arquivo Stúdio do Charme

ANEXO 4 — Foto do Clube Chove Não Molha

Fonte: Acervo do clube

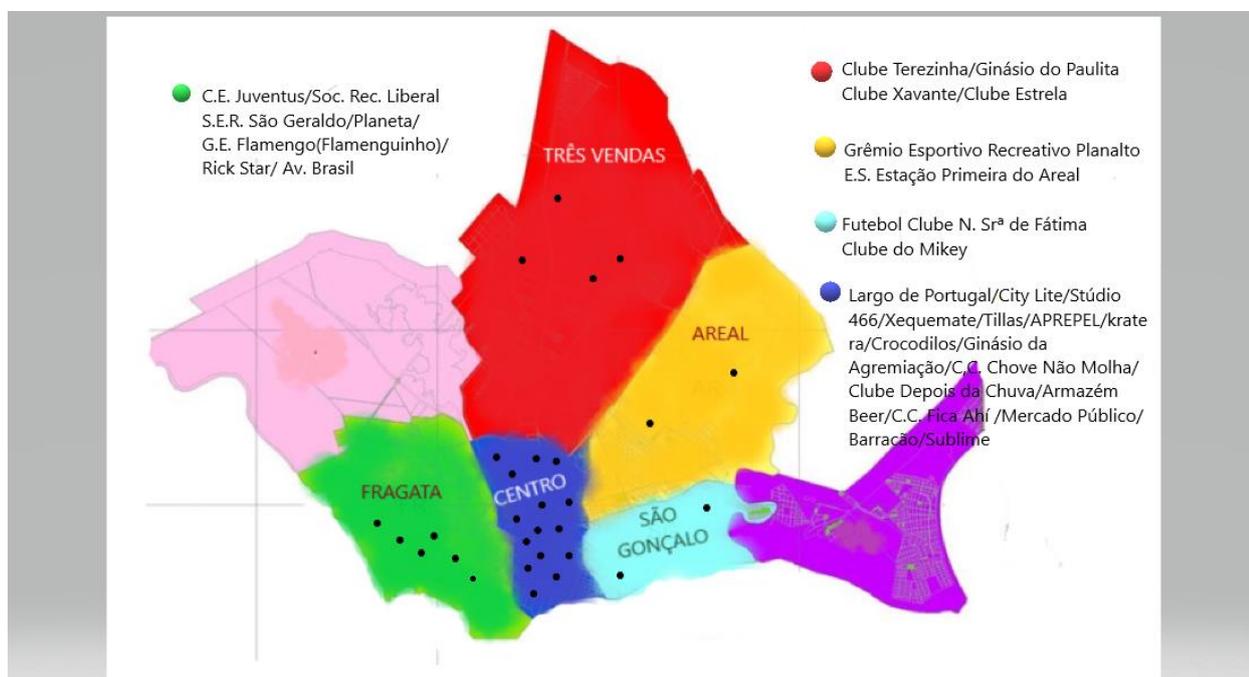
ANEXO 5 — Cidades do Estado e Região Sul/Diálogo Intermunicipal

Fonte: Adaptação própria

ANEXO 6 — Equipes de Som em Pelotas

Fonte: Adaptação própria

ANEXO 7 — Locais de Festas em Pelotas



Fonte: Adaptação própria